

*Lo político en la política*¹

Bolívar Echeverría

Wir wollen heute unter Politik nur verstehen: die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, heute also: eines Staates.

Max Weber

I

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de “la política”.

Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.

Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que —lo mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que ejecutando

¹ Exposición del autor en el Centro de Estudios Sociais de la Universidade de Coimbra, julio de 1996.

o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone— en un sentido completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo “a-político” que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y refundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la “segunda naturaleza”, la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días.

Por esta razón, la puesta en práctica de lo político sólo puede ser entendida adecuadamente si se ve en ella una combinación compleja de dos versiones de diferente orden, genuinas ambas, de la actualización de lo político en la vida cotidiana, y no cuando se la contempla reducida a los márgenes de la gestión política pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales.²

II

Sólo otra obnubilación del discurso moderno sobre la cultura política puede equipararse a ésta; es la que, a su vez, toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades propias de la “clase política”, centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del Estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente “política”.

Hablar de la presencia de lo político como actividad especialmente política no puede, sin embargo, eludir una referencia más general a todo tipo de activi-

² Lo político sólo se reconoce a sí mismo como tal, y deja de identificarse con *lo religioso*, cuando sus dos modos de presencia —real y el imaginario— dejan de cumplirse confundidos entre sí y el segundo de ellos es puesto por la vida social en calidad de a-político.

dad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale, en una época como la actual, de crisis global de la cultura política moderna, a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio.³

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregriedad animal, como una (re)conformación del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración que al alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas y hace de la condición humana una realidad estructuralmente contradictoria. En las formas de la socialidad humana cristaliza así una estrategia de supervivencia, que es a un tiempo un principio de auto-organización y una clave de conexión con lo otro, lo extrahumano.⁴

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregriedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia —unos más “públicos”, otros más “privados”— y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.

Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* —que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*— permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad “pública” y, segundo, una

³ Elusión que, por lo demás, obedece dócilmente la disposición básica de la cultura política en la modernidad capitalista: suponer a tal punto incuestionable la justificación real y la bondad de lo que Marx llamó “la dictadura del capital”, que la sola mención o tematización de la misma —no se diga su discusión— implica ya la ruptura de un tabú.

⁴ A la *sittlichkeit*, al mundo de las instituciones o de la cultura, en el que adquiere concreción la socialidad de la existencia humana, la define Hegel como “*die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute [...] der zur vorhadenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*” (la idea de la libertad como lo bueno dotado de vida [...] el concepto de libertad que ha devenido en mundo presente y en naturaleza de la autoconciencia). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, p. 156.

actividad “racional”. Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes.

III

Constantemente, no sólo en la tradición del discurso marxista sino incluso en teorías ajenas, por no decir hostiles, a la construcción filosófica de G. W. Hegel, numerosos tratadistas contemporáneos de la política moderna hacen uso de la oposición conceptual desarrollada por él entre “sociedad civil” y “Estado”. El vivir en sociedad es reconocido por ellos como un hecho que tiene lugar en dos planos o niveles: uno, en el que la sociedad se constituiría como *sociedad civil* o burguesa y, otro, en el que lo haría como *sociedad política* o ciudadana. Hegeliana viene a ser también en ellos —en sus mejores momentos, cuando reconocen que la materia prima política que puede suponerse en la sociedad civil está reelaborada y perfeccionada en la sociedad política— la exclusividad que le atribuyen a la socialización constituida en torno a los asuntos del Estado en la puesta en práctica de lo político; exclusividad que queda asegurada ya en la definición establecida de los términos: “político”, dicen, es todo lo concerniente a los asuntos del Estado, así como, a la inversa, “estatal” sería todo lo concerniente a la vida política de la sociedad.⁵

Esta permanencia de los planteamientos de Hegel en las discusiones contemporáneas de la teoría política habla del lugar destacado que ocupa la perspectiva de este clásico entre las que intentan describir las múltiples maneras que tiene la socialidad del ser humano —la convivencia como interacción de los individuos dentro de la comunidad— de adquirir concreción y de ofrecer por lo tanto un escenario propio para el ejercicio o actualización de lo político como *política*.

Para Hegel es indispensable distinguir tres principios de constitución de

⁵ El prejuicio que afirma “no hay más política que la estatal” conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por “cultura política”. La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetividad comunitaria con la sujetividad del capital, pierde su sentido esencial, el de apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración. (Véase, al respecto, del autor, “Posmodernismo y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México, 1995.)

estas relaciones interindividuales en medio de la comunidad, correspondientes a tres dimensiones o modos de la socialización concreta, que interactúan entre sí totalizándose en un orden jerárquico.

Toda su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*, y en especial la parte tercera de la misma, dedicada al tratamiento de la *sittlichkeit* (la “eticidad”, la institucionalidad o incluso la cultura política), está armada en referencia a una distinción sumamente elaborada de tres estratos o tres niveles superpuestos de una misma vida social, que a su vez serían también tres momentos de su desarrollo; son los que él llama la “sociedad natural” o “familia”, la “sociedad civil” o “burguesa” y la “sociedad política” o “Estado”.⁶

En primer lugar, afirma Hegel, los individuos sociales, establecen relaciones de convivencia cuyas determinaciones son propiamente “naturales”. La sociedad humana se organiza antes que nada sobre la base de una regulación o una donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad: a las relaciones de convivencia maritales, filiales, fraternales que, pasando por otras de parentesco ampliado, se extienden hasta las de pertenencia a un clan, a una tribu, a una comunidad elemental, relaciones todas a las que él subsume bajo el concepto de “familia”.

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad —en el que efectivamente lo humano está presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal—, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuerpos “en el lenguaje de la afectividad” y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente “familiar” o tribal, se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria, entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de *la política*.

La sociedad natural, dice Hegel, genera permanentemente su concreción elemental para la socialidad. Aunque es superada y sustituida por la constitución de otras formas de socialidad más desarrolladas, no es ni puede ser aniquilada, sino que está siempre allí *en tanto que trascendida* por ellas.

⁶ No sólo dos, como lo hace la politología moderna, a la que la socialidad natural o del orden familiar se le presenta como un tema ajeno, que le correspondería tratar a la antropología etnológica; algo que puede ser dejado de lado en el estudio de la vida política moderna por cuanto hace referencia a determinaciones propias de sociedades arcaicas o primitivas, es decir, de sociedades que habrían sido ya rebasadas por la historia, y que no tiene por tanto una importancia actual.

Por su parte, el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto que sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, “burgueses” o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos; concreción que les viene del ser aliados o enemigos, socios o contrincantes entre sí, y que, gracias a los sutiles mecanismos de la esfera de la circulación mercantil, son capaces de contratar entre ellos todo un complejo conjunto de asociaciones destinadas a promover y defender los intereses de realización del valor económico de la parte de la riqueza mercantil que detentan en propiedad.

Podría decirse, a partir de ésto, que un *segundo nivel de la política* se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. En él, la política espontánea no está ya solamente *in nuce*, como lo estaba la primera, la natural, aunque sí se encuentra en un Estado incipiente y torpe que la sume en una auto-contradicción: la política espontánea o “en bruto” de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los propietarios privados, asuntos que sin embargo son en sí mismos, necesariamente, una negación de la *res publica* en cuanto tal.

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquel que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la “familia”, y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la *res publica* propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconsciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como Estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la “mano oculta” del mercado se encarga de quintaesenciar los egoís-

mos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la *polis* o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano.

IV

De acuerdo con la teoría sistemática de Hegel, la sociedad burguesa de los individuos socializados como propietarios privados impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ellas. La racionalidad mercantil es universalizadora en abstracto, dado que parte de la posibilidad de reducir la riqueza cualitativa del valor de uso a la sustancia única del valor económico, de tratar a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores. Es capaz de calcular con el mundo como si fuera un puro objeto, y de desatar así la capacidad productiva del trabajo humano. Por esta razón, el nivel burgués de la sociedad mira desde arriba al nivel natural, como un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de la civilización.

Pero lo que sucede con la sociedad natural sucede también con la sociedad burguesa. La sociedad propiamente política, el Estado, mira también hacia ella por encima del hombro. Ante su racionalidad dialéctica, la racionalidad abstracta, que tanto ensorberbecía al burgués, se revela como ciega para las astucias cualitativas del mundo y obtusa en la interpretación de las estratagemas de la historia, y termina por mostrarse tanto o más incoherente y prejuiciada que la natural. Sólo reprimida y encauzada por la actividad totalizadora de la vida ciudadana, la agitación infraestructural de la vida burguesa puede adquirir sentido y validez. En la teoría de Hegel prevalece fuertemente una noción del progreso como una secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella, así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; dicho en otras palabras, la sociedad política es la “verdad” —aquello hacia lo que se abren sus posibilidades más extremas— de la sociedad civil, que es a su vez la “verdad” de la sociedad natural. Hay que enfatizar, sin embargo, que este “progresismo” hegeliano se afirma a sí mismo como “dialéctico”, es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor,

sino por el contrario de superarlo (*aufheben*), de re TRABAJARLO, de rebasarlo e integrarlo permanentemente. Es así que la sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil de la socialidad, ni ésta por el Estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles.

El progresismo dialéctico de Hegel es un progresismo absoluto. Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política pura o auténtica que es la del Estado o de la sociedad política propiamente dicha. El mecanismo de la superación dialéctica, en la que el nuevo estadio supera y a la vez mantiene al estadio anterior, no deja ni puede dejar residuo o desecho alguno en los distintos tránsitos que marcan su progreso; es un mecanismo necesariamente omni-integrador, puesto que cualquier falla suya implicaría el desmoronamiento de la coherencia del sistema.

Hegel es sin duda el mejor de los defensores de la idea de que la política del Estado o política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

V

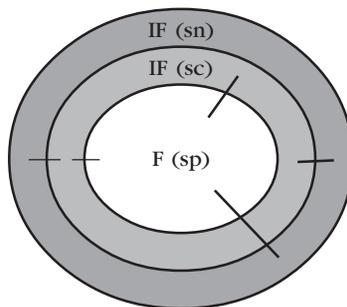
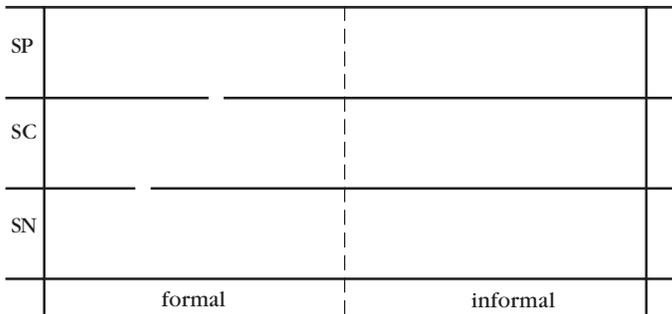
Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad no necesita compartir la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana clásica de la *sittlichkeit*. En esa medida no deja de ser sugerente reconocer que, aparte del proceso que convierte a las políticas espontáneas de la sociedad natural o de la sociedad civil en política genuinamente estatal, existe con igual validez e incluso en ocasiones con mayor fuerza que él, un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en “la política”, que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal precisamente como “impureza” de la política o como “política” espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la “política pura” a entrar en trato y concertación ilegales —muchas veces “corruptos”— con ella.

En el escenario que en principio debería ser propio y exclusivo de la política pura o estatal actúan sin embargo, reacomodándolo y ocupándolo, al menos tres modalidades de política “impura”: una, cuyo origen y sustentación es natural, otra, en la que el mismo es burgués, y una tercera que combina a las dos.

Hay, primero, la política “informal” proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la sociedad, un nivel que la civilización desarrollada por la modernidad capitalista ha alcanzado a reprimir y deformar pero no a anular y sustituir. Es una autoafirmación “salvaje” de la primera figura de la política espontánea o “proto-política”, que resulta de

Formalidad e informalidad en la política moderna

Los tres planos o esferas del ejercicio de la política: la sociedad natural, la sociedad civil y la sociedad política.



F(sp): política formal (realización de la protopolítica de la sociedad civil)

IF(sc): política informal I (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad civil)

IF(sn): política informal II (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad natural)

la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad política disponga también de una dimensión corporal; se trata de una política que, al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, salta por sobre ella para incidir sin mediaciones en la vida estatal o puramente política, transformándola en gran medida en un juego irracional de poderes carismáticos.

Luego hay la política “informal” más poderosa, que es la “proto-política” de la sociedad burguesa pero en tanto que no civilizada o no mediada por la socialidad ciudadana; resultado de su acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una actividad que subordina bajo su dinámica particular lo que la política estatal tiene de política económica y provoca así un crecimiento desproporcionado de este contenido a expensas de otros que, en principio, serían incluso más determinantes que él. Se trata de la política burguesa que permanece “en bruto” y que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etcétera) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás.⁷ El tercer tipo de política “espuria” está dado por la combinación de los dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de “carisma tecnocrático” que aparecen una y otra vez con intermitencia más o menos frecuente en calidad de impurezas salvadoras de aquello que en realidad sustituyen: la actividad política como actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.

Dada esta condición de intervenida de la política pura, estatal o de la sociedad política, es justificado decir que se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presen-

⁷ El fenómeno del *caciquismo*, del cual es imposible prescindir en una descripción de la historia política real y de la realidad política actual en los países de modernidad católica, en particular los de la América Latina, es tal vez el mejor ejemplo de lo que sucede cuando la institucionalidad política de la modernidad dominante pretende ignorar las que para ella son “impurezas” de la vida política real. Expulsadas por la puerta, desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, se introducen en ella por la ventana, ilegal, corruptamente, dando como resultado “legalidades” e instituciones paralelas, manifiestamente monstruosas.

te y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.

Acercarse a la descripción y explicación de esta “impureza” de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado —ha denegado sistemáticamente— y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política “realmente existente” en este fin de siglo.

De la justicia global a la local

Paulette Dieterlen

I

Sin duda alguna la obra que incorporó vigorosamente el tema de la justicia distributiva a la discusión filosófica fue la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Autores como Nozick, Nagel, Habermas han coincidido en que actualmente es imposible hacer filosofía política o ética sin tomarla en cuenta.

No es el propósito de este trabajo exponer los puntos más interesantes de la obra de Rawls, sino más bien mostrar cómo de ésta han surgido discusiones relevantes. La primera se refiere a la relativización del concepto de racionalidad que entra en juego cuando tratamos asuntos de justicia distributiva; la segunda, se vincula con ciertas discusiones teóricas, que han pasado a plantear cuestionamientos muy concretos sobre las aplicaciones de los principios y mecanismos necesarios para asignar recursos que son escasos y definidos. Así, de una obra teórica y general se han derivado problemas que, actualmente, solemos llamar, no sin ambigüedades, de “ética práctica”.

Para el filósofo estadounidense los individuos, dispuestos a llevar a cabo un contrato social para diseñar sus instituciones de acuerdo con una sociedad bien ordenada, hacen una elección en una situación de decisión bajo incertidumbre, a la que Rawls ha llamado “el velo de la ignorancia” y cuya aplicación garantiza la imparcialidad. Esto significa que no conocen cierta clase de consideraciones generales.

Ninguno conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase ni su *status* social; tampoco su suerte en la distribución de habilidades y capacidades, su inteligencia, su fuerza, ni nada parecido. Tampoco conocen su concepción del bien, las particularidades de su plan de vida racional, o aun las características especiales de su psicología como la aversión al riesgo, o su tendencia al optimismo o al pesimismo [...] No conocen su situación política o económica, o el nivel de civili-

zación y cultura que han logrado alcanzar. Las personas en esta situación tampoco tienen información sobre la generación a la que pertenecen.¹

Bajo esta circunstancia y en virtud de la aplicación del criterio de racionalidad, característico de las decisiones bajo incertidumbre, los individuos deberán escoger los siguientes principios de justicia:

1. Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y b) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.

Estos principios tienen las siguientes características:

Primero, son generales, es decir, no se formulan con nombres propios o designadores rígidos. Los predicados que se utilizan en las proposiciones expresan relaciones y propiedades generales.

Segundo, su aplicación es universal, los principios se aplican a todos los hombres en función de que son seres morales. Se asume que las personas entienden estos principios y que son relevantes en las deliberaciones. Ahora bien, la generalidad y la universalidad son condiciones distintas. El egoísmo expresado como la dictadura de una persona, por ejemplo, “todos deben servir a mis intereses”, satisface la universalidad pero no la generalidad. Todos los individuos pueden actuar según este principio y llegar a resultados que no son indeseables. También puede ser que los principios sean generales sin que sean universales, que se apliquen a una clase restringida de individuos que tengan características biológicas o sociales distintas. Rawls afirma:

[...] en el curso de sus vidas los individuos adquieren obligaciones y asumen deberes que les son propios. A pesar de ellos, las obligaciones y los deberes son consecuencias de los primeros principios que se aplican a todas las personas morales; la derivación de estos requerimientos tiene una base común.²

Tercero, los principios son públicos, surgen naturalmente del contrato social. Las partes eligen principios que constituyen una concepción pública de la justicia.

La cuarta característica se refiere al orden de prioridad de los principios que

¹ John Rawls, *Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971, p. 137.

² *Ibid.*, p. 133.

nos permite, jerarquizándolos, evitar lo más posible los conflictos. La quinta es la finalidad, los principios son la última instancia para probar el razonamiento práctico.

Ahora bien, los principios de justicia nos muestran los criterios para distribuir, lo que constituye la materia de la distribución es aquello que Rawls llama “los bienes primarios”. Los define de la siguiente manera:

[...] aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea, independientemente de que desee otras cosas. No importa cuáles sean los planes racionales de los individuos, se asume que hay varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Con mayor cantidad de estos bienes los hombres, generalmente, aseguran un éxito mayor para llevar a cabo sus intenciones y para lograr sus fines, independientemente de cuáles sean éstos.³

Los bienes primarios son: a) las libertades básicas, establecidas por una lista como la de pensamiento, de conciencia, de asociación, las políticas y las legales; b) la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; c) los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de aquellos que representan las principales instituciones políticas y económicas; d) la renta y la riqueza; y, por último, e) las bases sociales para que uno pueda tener el respeto de sí mismo.⁴ Un sistema de justicia distributiva debe identificar al grupo de los menos favorecidos y compensarles la falta de bienes primarios.

De esta breve exposición es importante mantener dos ideas. La primera se refiere al carácter general, universal, público, ordenado y final de los principios de justicia; la segunda a la caracterización sumamente abstracta de los bienes primarios como aquello que “todo hombre racional desea independientemente de que desee otras cosas”.

II

A pesar de que reconoce la influencia de Rawls en su obra, Michael Walzer en *Esferas de la justicia* nos dice lo siguiente:

Hoy en día este sistema (distributivo) es comúnmente descrito como

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ Cf. J. Rawls, “Unidad social y bienes primarios”, en *Justicia como equidad*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 189.

aquel que elegirían hombres y mujeres idealmente racionales, de verse obligados a elegir con imparcialidad, no sabiendo nada de su respectiva situación, despojados de la posibilidad de formular exigencias particulares y confrontados con un conjunto abstracto de bienes. Si estas restricciones son convenientemente articuladas, y si los bienes son definidos de manera adecuada, es posible que una conclusión particular pueda producirse. Mujeres y hombres racionales, obligados de esta u otra manera, escogerán un sistema distributivo y nada más. Pero la fuerza de esa conclusión singular no es fácil de medir.⁵

Según Walzer existen dos problemas con el planteamiento de Rawls. El primero radica en la particularidad de los intereses, cuestión que ha sido soslayada por casi todos los filósofos que se dedican a las cuestiones propias de la justicia distributiva. El segundo, y más grave, reside en pasar por alto las particularidades de la historia, de la cultura, y de la pertenencia a un grupo. Incluso si valoramos la imparcialidad, la pregunta que surgirá en la mente de los miembros de una comunidad política no es ¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizables de tal y tal tipo?, sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo? “Estas preguntas fácilmente pueden transformarse en: ¿qué opciones hemos creado ya en el curso de nuestra vida comunitaria?, o ¿qué interpretaciones (en realidad) compartimos?”⁶

Walzer piensa que la justicia es una construcción humana y duda que pueda llevarse a cabo de una sola manera. Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva necesitan una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política. No cree que sea posible aplicar un principio singular determinado o un conjunto de principios en momentos históricos diferentes. Sostiene que:

[...] los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.⁷

La posición de Walzer se resume en los siguientes puntos:

⁵ Michael Walzer, *Esferas de la justicia*. México, FCE, 1993, p. 19.

⁶ *Idem*.

⁷ *loc. cit.*

1. Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. No pueden ser valorados por sus peculiaridades exclusivas. Los bienes tienen distintas significaciones en sociedades diversas. La misma “cosa” es valorada por diferentes razones, o es valorada en un lugar y devaluada en otro.

2. Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales. La distribución no puede ser entendida como las acciones de hombres y de mujeres que carecen de bienes porque no los han creado ni con la mente ni con las manos. De hecho, las personas se relacionan con un conjunto de bienes; las transacciones son históricas; las personas no sólo intercambian unas cosas con otras, sino también lo hacen con el mundo material y moral en el que viven. Con el nacimiento empieza una historia a través de la cual los hombres y las mujeres aprenden a dar, a asignar y a intercambiar.

3. No existe un conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos materiales y morales. De existir se concebiría en términos abstractos y poco útiles para reflexionar sobre formas particulares de distribución.

4. Los criterios y procedimientos distributivos se valoran porque se aplican a los bienes sociales. Si comprendemos qué es y qué significa un bien sabremos cómo, por quién y las razones por las que debe ser distribuido. Toda distribución es justa o injusta por los significados sociales de los bienes asignables.

5. Los significados sociales y los patrones de distribución son históricos, por ello lo justo o injusto cambia a través del tiempo.

6. Los criterios de distribución son autónomos. Todo bien o conjunto de ellos constituye una esfera distributiva dentro de la cual se aplican, apropiadamente, algunos criterios y no otros. Por ejemplo, el dinero es inapropiado en la esfera de las investiduras eclesiásticas, y la piedad no puede otorgar ventajas en el mercado. Mezclar una esfera económica con una religiosa constituye una fuente de injusticia.

Walzer es realista y se da cuenta de que en las sociedades es imposible que las esferas permanezcan cerradas, lo que ocurre en una afecta a la otra. Sin embargo, podemos hablar de una autonomía relativa entre ellas que nos permite establecer un punto de vista crítico. Éste nos permitiría denunciar la aplicación exclusiva de un principio que no compete a una esfera, como el mercado para la educación, y la existencia de la intromisión de una esfera en otra, por ejemplo la del dinero en el poder. Nos dice “no existe una norma única. Pero sí las hay para cada bien social y para cada esfera distributiva en toda sociedad particular...”⁸

Así, podemos reconocer tres pautas distributivas, íntimamente ligadas con los bienes, que permean la mayoría de las transacciones: el intercambio libre, el

mérito y las necesidades. Por ejemplo, la primera se aplica al mundo del dinero, la segunda al de la educación especializada y la tercera a la salud. Sin embargo, son pautas que tienen excepciones. En el caso de los bienes que se adquieren mediante el intercambio mercantil, existen “bloqueos”, que son restricciones que operan para impedir que ciertos bienes se intercambien por la ley de la oferta y la demanda como son: los seres humanos, el poder político, la justicia en materia criminal, la libertad de expresión oral, de prensa, de religión y de reunión, los derechos al matrimonio y a la procreación, el derecho a abandonar la comunidad política. Tampoco las exenciones al servicio militar, la obligación de servir como jurado, y los cargos políticos pertenecen al mercado. No es posible comprar la posición profesional o académica porque se encuentran reguladas por la comunidad, los médicos y los abogados son nuestros sacerdotes seculares y debemos estar seguros de sus aptitudes. Los servicios de beneficencia, intercambios desesperados como la jornada laboral de más de ocho horas, los premios, los honores, el prestigio, la estimación, el *status*, la gracia divina, el amor y la amistad no están sujetos a la venta.⁹ El intercambio de dichos bienes requiere de una esfera específica.

De la posición de Walzer es necesario retener las siguientes ideas: la primera se refiere al hecho de que tanto los bienes como los criterios de distribución tienen un significado social; la segunda se relaciona con el carácter particular de cada esfera de la justicia. Charles Taylor enfatiza la primera, la obra de Elster se basa en la segunda.

III

Es posible situar el pensamiento de Taylor dentro de la discusión filosófica que se ha dado entre el liberalismo y el comunitarismo, es decir, entre los pensadores que privilegian explicativa y normativamente el lugar de los sujetos individuales y aquellos que dan prioridad a la comunidad. Él admira la obra de Walzer y reconoce que éste, por un lado, nos ofrece una serie de argumentos cuyo objeto es mostrar la distribución justificada de los bienes distintos que poseemos o producimos en común. Por otro lado, nos proporciona argumentos para que una distribución se justifique, por ciertos principios sociales basados en la naturaleza de los bienes, y por la comprensión que tenemos de nuestra membresía en una sociedad democrática.

Taylor,¹⁰ por otra parte, sostiene que el liberalismo parte de una situación hipotética, como por ejemplo el velo de la ignorancia o el estado de naturaleza,

⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹ *Ibid.*, pp. 110-113.

en lugar de tomar en cuenta la existencia de una estructura social en la que el hombre desarrolla sus potencialidades. Por ésta entiende una diversidad de formas de vida comunitaria en la que se encuentran los individuos como pueden ser: la familia, el vecindario, la comunidad, el municipio, hasta el Estado. El conocimiento de dichas estructuras nos da la pauta para saber qué es el bien común y nos permite distinguir los problemas propios de la “justicia absoluta” de aquellos de la “justicia distributiva”. Para aclarar la diferencia entre esos dos conceptos recurre a un ejemplo. Aquiles y Agamenón discutieron por la propiedad de Briesis; mientras que el primero argumentaba que Briesis le pertenecía por ser parte del botín de guerra que él había obtenido, el segundo pensaba que era de su propiedad pues ningún súbdito podía tener más que su soberano. El problema, nos dice Taylor, pudo haberse resuelto recurriendo a principios de justicia distributiva y concluir que, según la sociedad guerrera en la que se encontraban los contendientes, las razones de Aquiles eran mejores que las de Agamenón. Pero, en realidad, el caso ilustra un problema de justicia absoluta; lo condenable es que exista una sociedad que permita el trato a una mujer como una mercancía a distribuir. Podemos condenar una estructura social como injusta y, sin embargo, comprender la justicia de la distribución.¹¹ Los principios de justicia distributiva no deben ignorar tanto la situación social en la que se encuentran los hombres como el carácter y el significado de los bienes a distribuir. La mayoría de los países occidentales creen haber logrado una estructura igualitaria, razón por la cual la discusión se ha centrado en pautas de distribución que nos permiten acercarnos al ideal de la igualdad. Un problema que percibe Taylor es que quizá sea más difícil cambiar una estructura social que implementar políticas distributivas equitativas. El costo que se paga por los cambios puede ser muy alto.

Ahora bien, el conocimiento de la estructura social también nos permite identificar a los individuos que contribuyen al bien común y que, por lo tanto, merecen más. Taylor llama a este principio distributivo “de contribución mitigada” que comprende dos ideas. La primera consiste en la creencia de que la vida comunitaria permite el desarrollo de las capacidades de los hombres, por lo tanto, los que más cooperan con ella merecen más. La segunda, se refiere al bien intrínseco que conlleva la vida comunitaria del que resulta un beneficio que debe ser tomado en cuenta a la hora de la distribución.

Otro elemento importante en nuestras sociedades es el principio republica-

¹⁰ “The Nature and Scope of Distributive Justice”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, núm. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 289.

¹¹ *Ibid.*, p. 301.

no que nos permite valorar la libertad individual y la capacidad que tienen las personas de deliberar en comunidad.

Taylor distingue su concepto de distribución de aquel que es sostenido por el pensamiento liberal. Mientras que para éste último dicho concepto está unido estrechamente a la prosperidad individual, para él esto es sólo un aspecto de algo más general. La contribución comunitaria debe tender hacia la obtención de bienes públicos, a la satisfacción que proporciona el trabajo, el valor y el gusto por la cooperación, etcétera. Su ideal es llegar a una sociedad en la que la producción de los medios de vida tenga el valor que le corresponde para que, de esta manera, la energía humana pueda emplearse en la realización de actividades más creativas.

Ahora bien, vale la pena analizar la crítica de Taylor a Rawls. Para él, la *Teoría de la justicia* falla porque los principios de justicia se eligen bajo el velo de la ignorancia haciendo caso omiso de la situación histórica y social de los contratantes. Asimismo cree que el principio de la diferencia es tan igualitario, que se aparta completamente de la mayoría de las sociedades contemporáneas. Según él, la tesis de Rawls sobre el desconocimiento de las capacidades, habilidades o méritos viola profundamente el principio de la contribución. Taylor piensa que tenemos que abandonar la búsqueda de un conjunto de principios de justicia distributiva, que las sociedades modernas deben ser vistas a la luz de principios diferentes y mutuamente irreducibles, que no existe una respuesta acerca de criterios únicos que obliguen a los hombres a llevar a cabo políticas de distribución, que sólo existen compromisos mutuos que crean distintas obligaciones. Cuando pensamos en distribuciones debemos atender a las necesidades, a los derechos y a los deberes de los individuos entre sí, de éstos con las comunidades y de éstas con sus miembros.¹²

Taylor piensa que las sociedades occidentales han valorado de manera independiente el principio de la contribución y el republicano. Esto ha originado que los defensores del primero sucumban ante el chantaje de aquellos que tienen más habilidades y capacidades; por su parte, los apologistas del segundo han aceptado el poder del voto como una medida de coerción. La unión de los dos principios sólo se daría en la medida que nos acercáramos a una vida comunitaria en la que sean posible tanto un autogobierno como una autogestión.

Taylor piensa que las discusiones filosóficas sobre la justicia distributiva han descorazonado tanto a pensadores de izquierda como de derecha ya que ha permanecido en un nivel de discurso racional. Examinar la cuestión desde el punto de vista intelectual no soluciona la tensión política. Según él, lo que está en juego es el proyecto de una sociedad diferente en la que se desarrolle una

¹² *Ibid.*, p. 312.

solidaridad mayor y una autogestión colectiva. “Si distinguimos los asuntos propios de la justicia distributiva de aquellos que nos comprometen con una transformación social, la discusión filosófica se acercaría más a un debate real.”¹³

La posición de Taylor nos abre dos caminos. Uno nos lleva a afirmar que los criterios de racionalidad no se aplican a los principios de distribución sino a la estructura social. Cada comunidad tiene sus propios estándares de racionalidad de los que se derivan las concepciones de la justicia. Podemos pensar que una mujer no debe ser tratada como un botín de guerra, pero si reconocemos las reglas de juego de la sociedad guerrera miceneana debemos admitir que Briesis pertenecía “justamente” a Aquiles. El otro camino nos conduce a la percepción de que las sociedades más justas son aquellas que proceden por la vía de la autogestión y el autogobierno, que se han acercado a la igualdad y al principio de la contribución. Es posible argumentar a favor de un mundo en el que Briesis tuviera los mismos derechos que Aquiles y Agamenón.

Sostener lo último restaría peso a las posiciones comunitaristas; afirmar lo primero sería reducirlas a un relativismo vulgar.

IV

Jon Elster se separa de la visión comunitarista de Taylor, al afirmar que en materia de justicia distributiva los grupos y el pasado no son relevantes. Defiende las tesis del individualismo y del presentismo éticos. Sin embargo, toma en cuenta ciertas tesis sostenidas por algunos comunitaristas, fundamentalmente de Walzer y desde luego reconoce la influencia individualista de Rawls. En su obra *Local Justice*¹⁴ afirma que si bien la *Teoría de la justicia* constituye la obra más importante de filosofía política y moral del siglo, presenta algunas dificultades, entre ellas, la designación del grupo de los menos favorecidos para la asignación de los recursos, o la falta de homogeneidad de los bienes primarios; además piensa que la propuesta rawlsiana es demasiado amplia para problemas de menor escala, que nos ayuda poco para resolver problemas de justicia local. Respecto a Walzer cree que el título del libro, *Esferas de la justicia* es precursor de la frase “justicia local”. Para el autor noruego el escrito de Walzer es de carácter normativo, ya que intenta mostrar cómo deben ser situados los bienes, mientras que él pretende analizar cómo éstos se distribuyen. También le parece que Walzer asigna una prioridad a los bienes, ya que de ellos dependen los criterios de distribución. Los cuidados médicos deben darse a los que más los necesitan, la edu-

¹³ *Ibid.*, p. 316.

¹⁴ Jon Elster, *Local Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

cación especializada a aquellos que tienen mayor mérito, etcétera. Pero por otra parte, dado el énfasis que pone en los significados sociales, parece que los criterios dependen de la especificidad de las comunidades. Para ejemplificar este tema Elster se refiere a la afirmación de Walzer sobre la necesidad de impedir la venta de los títulos profesionales y los grados porque estos deben ser regulados por la comunidad; si los doctores y los abogados son nuestros sacerdotes seculares, necesitamos estar seguros de su calificación. Bajo ese criterio, afirma Elster, tal vez careceríamos de argumentos para condenar la compra de doctorados en asiriología.

Según Elster, si bien los argumentos filosóficos de las *Esferas de la justicia* son algo decepcionantes, el libro es impresionantemente iluminador como una fenomenología de la vida moral. Tiene la ventaja de incluir en un contexto histórico y social los temas de la microasignación. Además, si alguien tiene la tentación de asumir que ciertas instituciones tienen, siempre y en cualquier lugar, el mismo significado, el libro de Walzer es un antídoto estupendo. Sin embargo, Elster privilegia la visión descriptiva de un mecanismo sobre la normativa y el punto de vista individual sobre el comunitario. Para él,

[...] el estudio empírico de la justicia local puede ser concebido como la posibilidad de llenar celdas en una matriz de tres dimensiones. En una dimensión se enumerarían los bienes y las cargas que van a ser distribuidos. En la otra, se enlistarían los distintos mecanismos y los criterios de asignación. A través de la tercera dimensión se enumerarían las sociedades contemporáneas en las que los bienes escasos se han distribuido formalmente por las instituciones más que informalmente por tradición. Obviamente, la mayoría de las celdas estarán vacías [...] El estudio teórico de la justicia local consiste en explicar el esquema de las celdas vacías y llenas en la matriz.¹⁵

Los bienes que se encuentran en la matriz son de distintas clases y pueden ser clasificados por la ausencia o la presencia de la escasez, de la indivisibilidad y de la homogeneidad.

Elster explica en qué consiste la justicia local. En un primer sentido, local significa las arenas en las que se estudian las prácticas asignativas, como son la salud, la educación y el trabajo, o más concretamente, el transplante de órganos, la admisión en las escuelas de educación superior y la jubilación en las empresas. La asignación de selección de cargas y de beneficios, en cada una de las arenas se lleva a cabo aplicando procedimientos diferentes. Por ejemplo, la necesidad es central para asignar órganos para el transplante, el mérito para

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

aceptar alumnos en las universidades, antigüedad para seleccionar a los trabajadores que se jubilan. Aquí, “local” remite a la diversidad de sectores institucionales que utilizan mecanismos sustantivos asignativos.

En otro sentido, “local” se refiere tanto a los sectores como a los países que implementan políticas distributivas, por ejemplo, los criterios para la adopción de niños es distinto en Francia que en Estados Unidos. Por último, “local” se refiere a la comparación entre la manera en que se distribuyen los bienes en las arenas. Un ejemplo sería la distribución en México de la salud y de la educación en sus modalidades pública y privada.

La justicia local se distingue de la global. Las políticas distributivas globales tienen tres características: se diseñan centralmente, al nivel del gobierno nacional; intentan compensar a las personas por la mala suerte que resulta de la posesión “de propiedades morales arbitrarias”; siempre adoptan la forma de transferencias económicas. Por su parte, los principios de justicia local están diseñados por instituciones relativamente autónomas que, a pesar de que siguen ciertas líneas sugeridas por “el centro”, tienen cierta autonomía para diseñar e implementar el esquema que más les convenga. Tampoco son compensatorias, o lo son sólo parcialmente. Una institución de salud puede compensar la mala suerte sólo en lo que se refiere a las enfermedades y no en otras cosas. Finalmente, la justicia local se preocupa por las asignaciones de beneficios y cargas, que no se expresan en dinero.

Por otra parte, Elster entiende “justicia” como un elemento explicativo más que normativo, como las concepciones de justicia que sostienen los actores cuya influencia es decisiva para seleccionar procedimientos o criterios específicos para asignar recursos escasos. Son las concepciones de justicia que tienen los actores, los políticos y los receptores de la asignación.¹⁶

De la idea de principios de justicia que se eligen por la racionalidad de los agentes que serán los receptores de la asignación pasamos a la idea de mecanismos. El mecanismo, nos dice Elster, es una categoría intermedia entre una teoría y una descripción. Es un modelo causal identificable que entra en juego en condiciones generalmente no previstas.¹⁷ Según él, el progreso en las ciencias sociales no radica en la construcción de teorías generales como el materialismo histórico, la sociología parsoniana o la teoría del equilibrio general. El objetivo de esas teorías —establecer proposiciones generales e invariables— es y será un sueño ilusorio. A pesar de que existe una creencia difundida, la alternativa al pensamiento nomológico no es un método ideográfico meramente descriptivo o narrativo. Entre los dos extremos hay un lugar y una necesidad para el estudio de los mecanismos.¹⁸

Dada la definición de Elster de lo que es un mecanismo podemos pensar que

¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

la racionalidad se encuentra en su aspecto causal. Para saber si una distribución local es racional debemos ver cómo actúan los agentes que se ocupan de la asignación, reconstruir la cadena causal de las acciones con base en sus deseos, creencias, así como a la evidencia que tienen a la mano.

V

De la noción de bienes primarios como aquello que todo hombre racional desea tener, pasamos a la de esferas constituidas por un determinado bien, como la membresía, el bienestar, el dinero, la amistad y la gracia divina. De aquí llegamos al concepto de arenas, formadas por bienes que distribuyen una o varias instituciones locales dentro de un país. También examinamos la noción de bien comunitario que se asigna recurriendo a las estructuras que predominan en ciertas comunidades y que se distribuyen de acuerdo con ella.

Como se mencionó al principio del trabajo hemos puesto de manifiesto que de la discusión sobre la justicia global se han derivado problemas prácticos. La posición de Taylor puede ilustrarnos el debate que se ha llevado a cabo en México sobre los derechos individuales y los derechos de las comunidades autónomas, como ejemplo tenemos las demandas de ciertos grupos indígenas para que se reformen algunos artículos de nuestra Constitución. Tendríamos que analizar con mucho cuidado el problema de la pobreza en México que se debe, sin duda alguna, a una carencia de justicia distributiva, pero también a la permanencia de ciertas estructuras comunitarias cerradas y centralizadas. Siguiendo a Taylor surge la duda sobre el costo que representa el cambio de los valores propios de las comunidades indígenas para que se acerquen tanto al principio de la contribución como al republicano. La ausencia o la presencia del valor de la igualdad, puede darnos luz sobre la situación social que examinamos. También es importante investigar y comparar ciertas pautas de distribución tradicionales con aquellas que podríamos llamar “institucionales” para ver su posible compatibilidad. Es posible que mientras las estructuras tradicionales permanezcan intactas, las políticas distributivas del Estado se conviertan en elementos de coerción electoral.

Por otra parte, Elster nos señala la relevancia de los criterios de distribución cuando las instituciones locales asignan bienes escasos. ¿Quién decide sobre los trasplantes de órganos?, ¿cuáles son los criterios para admitir alumnos en las universidades?, ¿quién está en condiciones de adoptar a un niño?, ¿quién debe

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ J. Elster, *Political Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 2.

ser jubilado?, son algunas preguntas cuya respuesta exige el conocimiento de los mecanismos que se emplean, su valoración moral, y una amplia discusión pública que por lo menos en México no se ha dado.

Por último, pensamos que es necesaria una reflexión acerca de la satisfacción intelectual que, sobre la justicia distributiva, nos proporcionan tanto las soluciones comunitaristas como las locales. Preguntas como las siguientes pueden surgir: ¿es posible aceptar una política distributiva y rechazar, al mismo tiempo, una estructura social?, ¿nos es permitido valorar a las comunidades desde “nuestro punto de vista” o únicamente podemos observarlas desde fuera respetando su estructura social?, ¿qué pasa si dos instituciones alocativas entran en conflicto?, ¿qué sucede si en una institución existen criterios de distribución antagónicos?

Puede ser que un juicio desde “nuestro punto de vista” presuponga la creencia en ciertos valores universales. También es posible que las disputas entre mecanismos distributivos se resuelvan apelando a principios generales, públicos y universales. Si esto es así, quizá las teorías globales son, todavía, algo más que un sueño ilusorio.

Cultura política e imaginarios democráticos

Griselda Gutiérrez Castañeda

Se puede afirmar que históricamente las luchas y los sujetos políticos democráticos sólo han sido posibles en la medida en que han configurado referentes simbólicos libertarios e igualitarios, y los han plasmado discursivamente, vale decir, significativa, práctica e institucionalmente, de ahí que la vía para afianzar, generalizar y profundizar las reivindicaciones y las prácticas e instituciones democráticas es consolidando una cultura política democrática, haciéndola patrimonio colectivo, que más que asunto de especialistas, o de unos pocos interesados, se convierta en sentido común.

Mi interés particular en este ensayo es refrendar la tesis de que las meras reglas procedimentales pueden ser un sustento demasiado frágil, cuando no insuficiente, para cimentar sociedades y políticas democráticas, no así cuando éstas están reforzadas por horizontes de sentido, apuntalados en valores democráticos, que pueden ser compartidos o ser el marco para abrir el debate.

Para sostener esta tesis recupero el papel adjudicado a lo simbólico, en calidad de orden del discurso, en la institución de lo social; de esta manera, en aras de la congruencia, pensar en el arraigo de una cultura política democrática me lleva a deslindarme de los ejes de la discusión que, por ejemplo, las ciencias sociales adoptan cuando discuten la instauración de la democracia, y que a mi juicio son compartidos por importantes analistas políticos mexicanos.

Esos ejes parecen conducirlos a una suerte de disyuntiva sobre qué privilegiar: la consolidación de las instituciones y sus reglas de juego o la cultura política.

E incluso cuando se llega a considerar la relevancia de esta última, la disyuntiva se vuelve a abrir: la cultura política corre básicamente por las vías institucionales, estatales, y se traduce en formas de ejercer la autoridad y de propiciar o limitar las iniciativas participativas de la ciudadanía, pero en cual-

quier caso ha de ser objeto de mecanismos de control, cuya sede son esas instituciones. O lo relevante son los valores sociales, las actitudes y comportamientos efectivos de la ciudadanía, en su relación con la autoridad y en sus formas de interrelación y de involucramiento —o la falta de éstas—, con los asuntos públicos.

En tal sentido a la pregunta ¿qué es más importante, hacer cambios a la ley electoral y perfeccionar el sistema de partidos o respetar e impulsar la participación, la información y el pluralismo?, puede tener partidarios que contribuyan a inclinar la balanza de un lado o de otro, sin considerar que aun dando por sentada la sobredeterminación entre las condiciones institucionales y procedimentales y las condiciones valorativas y actitudinales, ambas tienen un carácter simbólico-discursivo. El cual no sólo es condición de su existencia, sino que reconocerles esa contextura, además de permitir evitar las falsas disyuntivas, puede permitir, al reconocerle su especificidad simbólico-discursiva a lo político, leer estos problemas como algo más que un fenómeno de cultura inducida estatalmente.

Por lo anterior, mi propuesta consiste en tematizar la cultura política en términos de imaginarios colectivos, como una vía para superar tales escollos. Para lo cual aportaré elementos que muestren que el trabajo de los imaginarios colectivos sobre los recursos simbólicos es: 1) la base del proceso configurador de los sujetos sociales, 2) así como de su recomposición política, y 3) que el rendimiento político de los imaginarios podría ser la base para afianzar y radicalizar formas políticas democráticas, generalizando y arraigando valores y prácticas políticas acordes.

Cuando se habla de cultura política y específicamente democrática, se enfatizan ciertos rasgos actitudinales básicos sustentados en normas y creencias compartidas, referidos a la construcción colectiva y conflictiva de un orden social, y susceptibles de plasmarse en formas prácticas, semiolingüísticas e institucionales, tales rasgos son: el consenso sobre reglas y procedimientos, actitudes de confianza interpersonal, predisposición a participar en política.

Caracterización aceptable, pero que sostiene una coexistencia difícil con las tendencias actuales de la política y con las interpretaciones teóricas que se hacen de la misma, ya que en unas y otras hay un énfasis sobre el registro de la racionalidad de la lógica política. La cual es reducida a una racionalidad de tipo formal-procedimental (prevaleciendo criterios de calculabilidad, eficacia y neutralidad valorativa), y en todo caso realísimamente se amplía el rango considerando la racionalidad instrumental (cuyos criterios son la subordinación de medios y fines a la mera obtención del éxito, en un sentido pragmático).

Con lo cual los rasgos actitudinales propios a la cultura política, arriba enun-

ciados, son leídos como expresión de cálculos racionales, pragmáticos y utilitaristas, quedando desdibujado el hecho de que en política hay toda una dimensión de valores, emociones y afectos, que juegan un papel nada despreciable en este campo. Que soslayarle puede implicar una comprensión muy parcial o incluso tergiversada de los procesos y las conductas políticas, o en el plano práctico hacer fracasar las mejores intenciones y proyectos, o dejar que otros con intenciones no siempre claras medren políticamente a costa de un capital simbólico y afectivo de suyo fundamental.

En contrapartida, me interesaría enriquecer la formulación del problema atendiendo a esa dimensión simbólica en la que se pueden conjugar distintos tipos de racionalidad, en los que el consenso, la confianza y la participación, se puedan comprender no sólo como resultado de procedimientos reglados y/o de cálculos pragmáticos, sino también como creación de sentido y como marco de una economía de emociones y afectos, para lo cual la vía que propongo es pensar en la conformación de imaginarios políticos democráticos.

Parto de la concepción de que la acción política es aquella que actualiza básicamente la función vinculatoria, la que “crea sociedad”, no en el sentido romántico de sueños comunitaristas, sino esencialmente en su capacidad de construir plataformas u horizontes de sentido que pueden ser compartidos en un sentido estricto y, sobre todo, ser la base para dirimir las diferencias.

Pretender que la política tiene una dimensión de producción simbólica me hace evocar el papel que Tocqueville le daba a las “costumbres”,¹ a ciertos valores y estilos de vida para cimentar sociedades democráticas; en mi óptica implica remontarse al ámbito especular de las representaciones imaginarias colectivas, y su calidad simbólica. O sea que estas representaciones, en contraste con lo que se podría pensar de las “costumbres”, además de no tener una relación directa o inmediata con un estado de cosas dado, o más allá de poderse concebir como sedimentaciones que se forman de manera natural, por lo que toca a su conformación discursiva, plantea posibilidades contingentes y abiertas a las construcciones de sentido, que eventualmente se pueden plasmar o no en “costumbres”.

Sostener que *toda relación u objetividad social, y en este caso los imaginarios colectivos, se constituyen en forma simbólica y que todo orden simbólico se constituye discursivamente*, significa que, más allá de que la simbolización se conciba cumpliendo funciones referenciales, denotativas o representacionales,

¹ Recordemos la reflexión de Tocqueville cuando compara a este respecto el caso de los países hispanoamericanos con el de Estados Unidos, y destaca la ausencia de valores y prácticas democráticas de los primeros. Hecho que queda registrado pero ante el cual no se ofrecen alternativas de solución. Cf. Alexis Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1. Madrid, Alianza, 1989.

mediante evocaciones o representaciones mentales, estas últimas serían imposibles sin la plataforma del orden del discurso, que hace posible la producción de sentido, así como la comunicación misma.

En otras palabras, no se trata de pensar lo simbólico como una mera figura retórica o forma representacional, sino conforme a la línea abierta por autores como Lévi-Strauss o más tarde Lacan, como un orden que estructura la realidad interhumana en forma significativa, tanto en el sentido cultural como conjunto de sistemas simbólicos, y como plataforma para la constitución de procesos de subjetivación.

Ahora bien, el punto de partida para esta reflexión es un modelo interpretativo capaz de explicar el carácter conflictivo e incierto de los procesos políticos, la multidimensionalidad de la política, la profusión, diferencialidad, mutación e incluso la ambigüedad de los sujetos políticos, así como de las prácticas, demandas y espacios políticos y, ante todo, que permita concebir la constitución de los sujetos políticos mediante operaciones simbólico-discursivas.

Para ello me valgo de un modelo de interpretación discursivo de la política.²

Tal propuesta interpretativa se justifica en función del criterio que privilegia: la *lógica relacional* que constituye a las formaciones discursivas, y que en este caso se pretende que está a la base de la propia política; en otras palabras, se parte de una lógica o código combinatorio, cuyas reglas modelan las construcciones significativas y pautan la gama de juegos combinatorios posibles.

Así, por ejemplo, se puede pensar en políticas de sello autoritario que conforme a una lógica de la necesidad tratan de imponer repertorios fijos y cerra-

² Parto de una concepción postestructuralista en la que el discurso no es un concepto más, sino el horizonte de constitución de todo objeto y práctica social, en tal sentido, la discursividad alcanza por igual a todos los planos de lo social. La tesis principal es que la objetividad es discursiva, y lo que ello significa es que sin menoscabo de su materialidad, pero sin renunciar al ideal de inteligibilidad, se mantiene y acentúa el carácter relacional de cualquier identidad social, evitando todo tipo de fijación esencialista de las mismas al interior de un sistema; eso nos remite al plano del juego abierto de diferencias que constituyen al discurso, desde luego el discurso no se reduce a lenguaje hablado o escrito, ya que éste integra toda realidad significativa lingüística y no lingüística.

En esta línea asumo la definición de discurso de Laclau y Mouffe: “[...] una estructura discursiva no es una entidad meramente ‘cognoscitiva’ o ‘contemplativa’; es una práctica articuladora que constituye y organiza a las relaciones sociales. [...] En el contexto de esta discusión llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora

dos, que se plasman en intentos por conformar ordenamientos inamovibles y “armónicos”, poblados por identidades inequívocas de los sujetos políticos. En ellas el juego político tiende a plasmarse en prácticas de exclusión del adversario mediante remedos de polémica, que es más bien intransigencia, al considerar de antemano sus iniciativas como perversas, fútiles o riesgosas,³ con lo cual no sólo descalifican sus discursos (en su sentido lingüístico) sino, en muchos casos, su propio estatuto de sujetos políticos.

En contraposición se propone una *lógica abierta* o *contingente* que enfatice el carácter procesual del juego político y de sus configuraciones, en la que la contingencia más que acentuar lo casual, habla del grado de imprevisibilidad de tales procesos. Por lo demás, éste es el carácter de la lógica del discurso, de ahí que se considere que ésta permite pensar la lógica de la política,⁴ más aún si se tiene en cuenta, que ante las pretensiones de órdenes “inamovibles” y “armónicos” de las políticas autoritarias o totalitarias, lo que se quiere explicar son políticas democráticas.

La productividad teórica de esta propuesta se plasma: a) en una concepción de lo social que en calidad de proceso no admite un cierre, y cuya dinámica no responde a una lógica necesaria; b) en el cuestionamiento de que los sujetos tengan una identidad inequívoca, salvo como una pervivencia mítica del racionalismo filosófico que les concibió como una identidad unitaria, sustentada en la voluntad y en la conciencia —o en tendencias objetivas (piénsese en las clases y sus “misiones históricas”)—; y, c) una lógica de la política de carácter hegemónico, vale decir, como procesos de construcción a base de operaciones de articulación política contingentes, siempre precarias y surcadas por el conflicto, pero encaminadas a construir una suerte de “orden”, a partir de este horizonte social fragmentado, plural y complejo, siendo intentos siempre diferidos y nunca alcanzados cabalmente.

Así, al tematizar la cuestión de los sujetos políticos como proceso de constitución denota un proyecto teórico, como lo es el discursivo, contrario a cualquier intento de fijación y cierre, las operaciones por construir y afirmar una unidad identitaria son intentos precarios y siempre renovados, cuya poli-

la llamaremos discurso”. (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 109 y 119.)

³ Retomo la clasificación hecha por Hirschman sobre los principales ejes estructuradores —perversión, futilidad, riesgo— de la “retórica reaccionaria”, retórica política, retórica de la intransigencia, que no es privativa de los conservadores sino también de los progresistas. Cf. Albert O. Hirschman, *Retóricas de la intransigencia*, trad. de T. O. más Segovia. México, FCE, 1991.

⁴ Con la tesis de que el discurso no se agota en el plano lingüístico sino que, en calidad de sistema de diferencias, en él cobra cuerpo una objetividad simbólica que es práctica y significativa, a manera de intentos pragmáticos, práctico-discursivos, por subsumir lo “real” al orden del sentido, se da sustento a la propuesta de que la discursividad es el “horizonte de constitución de toda objetividad”.

ticidad hace que sean procesos configuradores plagados de conflictos y antagonismos, en ese sentido la constitución de los sujetos es de cariz *hegemónico*.⁵

Pero este proyecto teórico además de proponer pensar la constitución de los sujetos políticos conforme a la lógica discursiva, plantea la contextura discursiva de los propios procesos de subjetivación. Esta segunda tesis significa que es en el campo de las propias formaciones discursivas que se dan los procesos de reconocimiento entre unos actores y otros, de diferenciación, de confrontación, los cuales como hechos de sentido, delimitan “posiciones de sujeto” significativas e identificables en el orden social, que permiten hablar de posiciones discursivas de sujeto, y que en calidad de operaciones práctico-discursivas se plasman en formas de subjetivación e “identidades” políticas.⁶

El resultado es ciertamente una unidad inestable y precaria, que no equivale a una desintegración de la figura de sujeto, sino a abrir una gama de posibilidades que nos permite entender que los sujetos políticos se constituyen en un plano relacional, que su “identidad” es objeto de disputa, por cuanto su posibilidad de constituirse y ser reconocidos supone luchas, regateos y negociaciones. Por lo mismo esta identidad nunca es definitiva ya que puede ser objeto de redefiniciones, sin que ello equivalga a puro oportunismo.

Dada la inserción de tales sujetos en contextos histórico-discursivos complejos y diferenciales, su articulación con campos significativos diversos es posible, integrando en un sentido pluralista claves de identificación diversas pero susceptibles de coexistir.⁷

Siendo las formaciones discursivas —cribadas y catalizadas simbólicamente—, la plataforma para el proceso de constitución de los sujetos políticos, es importante pensar ese proceso en función de dos posibilidades o líneas que ahí quedan abiertas:

1) Bajo la consideración de que la constitución simbólico-discursiva de lo social no se reduce a su mera construcción empírico-material, que es de ma-

⁵ El término *hegemonía* que retomo de Laclau y Mouffe parte del supuesto de que no es posible pensar la política sin hegemonía, y ello significa operaciones de construcción de articulaciones cuyos efectos recompositivos dan cuenta de cómo los significados de las luchas, las banderas, las alianzas, las “identidades” de los sujetos políticos, están abiertos y se juegan en un alto grado de indeterminación.

⁶ Más que de “identidad” en un sentido unitario, coherente y fijo, se trata de operaciones de identificación realizadas por los propios sujetos, es decir, de hechos de significación, a manera de intentos por fijar o darse un sentido, los cuales como toda construcción de sentido están abiertos a la polisemia, a la ambigüedad y a posibles recomposiciones y resignificaciones.

⁷ Pensemos en sujetos cuyas claves de identificación o tomas de posición se pueden dar lo mismo en el campo de luchas sindicales, de luchas feministas, de luchas vecinales, de militancia partidista, etcétera, y que pese a su especificidad pueden conciliarse o generar ciertas tensiones.

nera básica una construcción de sentido, conforme a la cual se diseñan las formas institucionales, las pautas de su inteligibilidad, codificaciones de conductas, dispositivos para vehiculizar valores y aspiraciones. Por un lado, juzgo conveniente destacar el papel de una de las dimensiones que integran a la política, es decir, como producción simbólica y cultural.⁸

2) Por otro lado, partiendo de la tesis de que los imaginarios sociales conceptualizados en forma simbólico-discursiva son: a manera de horizontes de sentido, de configuraciones significativas, vehículo de códigos simbólicos, los cuales generan sentidos abiertos a apropiaciones y procesos de interpretación de los sujetos sociales como parte de su propio proceso de subjetivación. Y atendiendo al trabajo de los imaginarios sobre los referentes simbólicos, como la vía mediante la cual los sujetos satisfacen requerimientos afectivos e intelectivos tales como: construir un orden de sentido, hacerlo inteligible, establecer su pertenencia al mismo, afirmar su identidad a partir de ciertos referentes.

Partiendo, pues, de estas dos líneas, considero procedente preguntarme por: a) el tipo de relación de los imaginarios sociales y lo político, b) por el papel de los mismos en la constitución de sujetos políticos, c) por el rendimiento político de los imaginarios.

Se podría decir, por lo pronto, que por *imaginario* se puede entender: el procesamiento de un cuadro simbólico cuyas articulaciones permiten establecer significaciones comunes a los diferentes sujetos sociales; es, a manera de un horizonte de sentido, el marco conforme al cual se construye una concepción del orden social y ciertos referentes significativos para explicarse o representarse su estructuración, una noción de su temporalidad, cierta concepción de cómo están estructurados los agentes sociales, la calidad de sus acciones y relaciones, el tipo de ordenamiento que los ubica en un lugar y con un rol.

En tanto que usaría la noción de *imaginario político* para referirme a aquella connotación específica que marca a dicho cuadro simbólico, vale decir, para dar cuenta de la construcción de dicho orden en calidad de *creación colectiva* de un horizonte de sentido, como también el ser resultado de los *conflictos* por construir tal horizonte.

Así, un imaginario político puede ser calificado por efecto de cierto rasgo que a manera de enlace de sentido, o de *punto nodal*,⁹ le impone una lógi-

⁸ Ciertamente, al manejarse una concepción del discurso no reduccionista, que lo que plantea es la configuración significativa tanto de realidades lingüísticas como no-lingüísticas, permite distinguir dentro de ese mismo horizonte discursivo, las distintas dimensiones de la política: como ejercicio de poder, en su materialidad institucional y procedimental, como en su dimensión cultural y simbólica, no obstante lo cual me interesa enfatizar esta última.

ca que estructura políticamente hablando a dicho conjunto de significaciones simbólicas. Así vemos a Laclau y Mouffe hablarnos de imaginario jacobino, o de imaginario igualitario, o de imaginario democrático.

Tal calificación —que denota el punto nodal a que antes me referí— lo que destaca es cómo, por ejemplo, los elementos centralistas, autoritarios y exaltados, que se suelen asociar al jacobinismo, son articulables a formaciones discursivas diversas y connotan así una determinada concepción socio-política y un determinado estilo de hacer política. De esta manera, el centralismo lo mismo puede permitirnos caracterizar a los jacobinos del Partido Radical de Danton y Robespierre, que al jacobinismo que penetra a la concepción y a la práctica política de la izquierda, especialmente la de corte marxista ortodoxa.

En el primer caso la formación discursiva de los jacobinos podía autodenominarse democrática y tener como pilares la defensa de los derechos, en el segundo caso, los marxistas pudieron defender la lucha contra toda forma de dominación, el carácter igualitarista y libertario de su proyecto revolucionario, pero en ambos el centralismo autoritario permeó su manera de entender y ejercer la política. Lo cual nos mostraría que un mismo imaginario puede ser una plataforma que opere en sentidos políticos diversos.

Desde luego que este cuadro simbólico-discursivo además de permitir compartir significaciones comunes, moviliza energías que pueden llegar a tener un gran potencial, no sólo para generar vínculos recompositivos, sino también para demarcar oposiciones y diferencias, y en ciertas circunstancias cambios en las formaciones hegemónicas.¹⁰

Paso ahora a determinar algunos elementos del concepto *imaginario* que en una perspectiva funcional permiten destacar su modalidad operativa y su rendimiento práctico. Para ello parto de un eje orientador que sería la temporalidad; si por esta vía interpretamos la actualización del imaginario en su relación con el presente tendríamos:

1) En primera instancia el imaginario es una forma de trabajo o procesamien-

⁹ Dentro de la cadena discursiva lo que hace las veces de enlace o anudamiento capaz de fijar el sentido de manera parcial y precaria es el *punto nodal*, que hace posible la fijación parcial de la cadena discursiva, creando un efecto de sentido; de acuerdo con la interpretación lacaniana, es un significante que puede jugar el papel de la “lazada” que engancha al vector impidiendo su corrimiento indefinido. Políticamente hablando es de la mayor importancia la construcción de estos puntos nodales, pues no sólo son la pauta que marca las orientaciones y matices de las formaciones discursivas en el escenario político, sino también las posibilidades hegemónicas de cualquiera de esas formaciones, ya que por medio de una lógica equivalencial puede producir el efecto de unificación de diversas banderas políticas en torno de dicho significante.

to de un caudal simbólico, con lo cual se cancela la posibilidad de que por su intermedio se den lecturas directas o literales de la “realidad”, el trabajo del imaginario hace que nuestras percepciones más que una “lectura”, sean construcciones.

2) En esta línea su relación con el pasado más que ser testimonio de reproducciones exactas y fidedignas de lo acontecido, lo que nos entrega son reconstrucciones, en las cuales el pasado se modela en formas diversas y se resignifica.

3) Y respecto al futuro, antes que construcciones basadas en cálculos y previsiones sustentadas, son construcciones proyectivas en las que se “crean” órdenes posibles.

En los tres casos se trata de operaciones que, más allá de una dimensión intelectual, por su intermedio posibilitan:

4) El procesamiento de una dimensión de emociones y de creación de sentido; en ese procesamiento de sentimientos, deseos, temores, se juega con el tiempo colectivo actualizando o conjurando el presente, el pasado o el futuro, más allá de sus límites objetivos.

En su calidad de imaginarios sociales lo importante a resaltar es cómo estas operaciones son una obra colectiva, que incide desde luego en los procesos de individuación de los sujetos, pero que les desborda.

Tales construcciones tienen parámetros semejantes a aquellos con que se instituye objetivamente lo social, me refiero a parámetros como: orden, temporalidad, modalidad.

Las construcciones imaginarias precisamente le atribuirían a los procesos sociales una regularidad o accidentalidad y una relacionalidad, que puede responder a modelos organicistas, mecánicos, estructurales, etcétera, pero que en su conjunto se condensan en términos de un “orden social”.

Asimismo, la ocurrencia de los procesos, interpretados en términos de regularidades o irregularidades dentro de lógicas de repetición, reproducción, o cambio, dan lugar a que los imaginarios sociales conciban formas de temporalidad, de “historicidad”, de ese “orden social”.

Y respecto al parámetro de modalidad, son dos los canales por los que corren tales construcciones imaginarias, por un lado, las dimensiones o esferas de ese “orden social”, así como las relaciones sociales que los conforman, son concebidas dentro de lógicas relacionales que dan lugar a atribuciones de “jerarquía”, “diferencia”, “armonía”, “conflicto”, etcétera. Y por otro lado, estas mis-

¹⁰ Muestra de ello sería la que Tocqueville llamara “revolución democrática” que, con la instauración de una nueva forma de legitimidad signada por el poder absoluto de la voluntad del pueblo, hizo posible el trastocamiento del sistema político tradicional, así como la conformación de un imaginario igualitario y su consolidación en calidad de sentido común, el cual ha marcado la historia moderna.

mas atribuciones son susceptibles de construirse y significarse en su politicidad, dando lugar a concebir e imaginar relaciones de “dominación”, de “antagonismo”, de “equidad”, de “reciprocidad”.

A grandes trazos éstas serían las formas operativas de los imaginarios sociales en su procesamiento de un caudal simbólico-discursivo, en las cuales ya se podría determinar un rendimiento que parecería apuntar a una dimensión intelectual, como formas de inteligibilidad de lo social. Sin embargo, esas mismas formas de inteligibilidad cobran significación por el rendimiento práctico que a través suyo se pone en juego.

La construcción de un “orden” muestra su significación práctica por la demarcación o posicionamiento que en relación con él adoptan los sujetos sociales, en forma de inclusión o exclusión, definiendo así roles y territorios.

Si es el primer caso, la inclusión enfocada en la perspectiva de los sujetos sociales se expresa en forma de pertenencia a un “todo”, pertenencia que se traduce en el posicionamiento en un lugar, en un rol; para los sujetos el rendimiento es la posibilidad de afirmar una identidad, y otorgar un sentido a sus vidas. En la perspectiva de lo social sus efectos son actualizar objetivamente ese “orden”, dándole regularidad, permanencia, estabilidad; punto en el que se entreveran el orden y su temporalidad.

Y por lo que a la modalidad se refiere, la determinación de roles, la afirmación de identidades en términos de género, raza, clase, pueblo, nación, o en calidad de minoría, mayoría, dominador, dominado, amigo, enemigo, puede estar significando desde meras demarcaciones de diferencias, de roles, de territorios, hasta la construcción de subordinados, superiores, aliados, rivales.

Y en cuanto al juego simbólico que los imaginarios sociales realizan a través de evocaciones del pasado o de proyecciones hacia el futuro, sobre un tiempo colectivo que se plasma en memorias y esperanzas colectivas, el rendimiento en la perspectiva de los sujetos sociales es a manera de un reforzamiento de su sentimiento de pertenencia, que se fundamenta en “orígenes” comunes, y se confirma y reproduce en acciones encaminadas a garantizar “destinos” también comunes. Todo lo cual apunta a que su rendimiento social no por simbólico es menos práctico, la reiteración o en su caso resignificación de tradiciones, mitos, rituales, utopías, generan formas efectivas de regulación de la vida colectiva, y de las cuales su productividad política puede plasmarse en formas de integración, estabilización y legitimación de un orden, o en la dislocación del mismo.

Con base en lo anterior, consideremos ahora la función de los imaginarios en el proceso de constitución de los sujetos políticos. Los imaginarios pueden jugar el papel de plataformas sobre las cuales se rearticulen las identidades sociales inestables y fragmentarias.

Los imaginarios políticos como superficie discursiva permiten construir

operaciones de recomposición hegemónica, apropiándose de referentes simbólicos o creándolos, los cuales pueden hacer las veces de referentes de identificación política, de puntos de articulación para generar lazos vinculatorios, de superficie de inscripción de demandas y reivindicaciones; todo lo cual se plasma en delimitación de posiciones, en rearticulación de fuerzas, cuyos efectos prácticos y potencial movilizador pueden ser de distinta envergadura.

Se trata de una construcción de carácter político en un sentido simbólico con efectos prácticos, y de prácticas objetivas que en su imbricación constituyen lo que se podría llamar operaciones discursivo-hegemónicas: uno de los aspectos es el trabajo sobre ciertas formaciones discursivas, en el que se pueden retomar ciertos tópicos, articularlos con las propias demandas, resignificarlos, a fin de moldear cierta sensibilidad, cierto interés, de contribuir a moldear un sentido común.¹¹

El otro aspecto es que ese trabajo sobre las formaciones discursivas son operaciones discursivo-hegemónicas, en tanto son luchas en las que se toman iniciativas, se realizan acciones, se establecen vínculos, se despliegan actos de poder, se impugnan ciertos ordenamientos y se organizan y construyen positivamente otros diferentes.¹²

A continuación he de abundar en el análisis de la relación de los imaginarios sociales con la política.

Anteriormente me referí al hecho de que los imaginarios colectivos se traducen en formas efectivas de regulación de la vida colectiva, lo cual evidentemente puede ser capitalizado políticamente, posibilidad bastante recurrente por cierto, pero me interesa sostener que en ningún caso los imaginarios sociales se reducen a su lectura política.

Esta especificación tiene la intención de evitar una hiperpolitización de lo social o un desdibujamiento del orden simbólico, como ocurrió con los análisis

¹¹ Lo cual no ha de interpretarse como un mero “trabajo sobre ideas”, por ejemplo cuando Claude Lefort se pregunta por el papel movilizador que los Derechos Humanos pueden tener (Claude Lefort, “Los derechos del hombre y el Estado asistencial”, en *Ensayos sobre lo político*. México, Universidad de Guadalajara, 1991, pp. 31-56), algo que destaca en su respuesta es que no basta con tener “conciencia de los derechos” ni tampoco con sólo ejercerlos a “ras de la legalidad”, parte de su fuerza movilizadora reside en “declararlos”, hacerlos “visibles”, elevarlos a la reflexión, interpretarlos, como una forma de enfatizar su alcance, y de contribuir a hacerlos sentido común.

¹² Como pueden ser nuevas identidades colectivas resultado de la vinculación de fuerzas diversas y fragmentadas, es decir, constitución de sujetos hegemónicos dentro de los bloques políticos en función de la calidad y potencial de sus iniciativas, nuevas correlaciones de fuerza en las relaciones de los grupos en conflicto, se crean nuevos espacios políticos, se enarbolan nuevas banderas, o nuevas reivindicaciones, etcétera.

marxistas que giraban en torno a la problemática de la ideología —sobre lo cual volveré—; por ahora quede sentado que los imaginarios sociales como representaciones colectivas pueden trabajar con un mismo caudal simbólico y no obstante, efectuar lecturas de distinta índole que den pie a la construcción de horizontes de sentido religioso, estético, político, etcétera.

Si esa lectura es política, de ninguna manera equivale a que la relación entre imaginarios y política sea unívoca, la pregunta por el rendimiento político de los imaginarios colectivos puede generar distintas respuestas.

Si se privilegia en la concepción del poder político su carácter de monopolización del uso de la fuerza y conforme a ello se hace prevalecer su carácter de cálculo y técnica social, desplazando su dimensión interactiva y de expresión simbólica, se ofrecerá una respuesta en la que el acento esté dado por criterios racional-instrumentales. O puede ser el caso que si a la dimensión interactiva y de expresión simbólica se les da su justo valor, el propio cálculo y la técnica no se reduzcan a un manejo formal o meramente pragmático, dando lugar a una combinatoria en que el poder político se ejerce no sólo eficazmente, sino ante todo legítimamente, y entonces otra será nuestra respuesta.

Teniendo estos dos extremos como guía —que enmarcan todo un abanico de posibilidades— consideraré brevemente ese posible rendimiento político de los imaginarios.

Consideremos la tesis de que lo político es indisociable de su representación, para ello utiliza todo un caudal simbólico conforme al cual, como dice Lefort, se le puede *ver, leer, reconocer*; aquí sostendré que esa posibilidad de proyectar su imagen y hacerse reconocer puede ser asimilable a su necesidad de credibilidad, de legitimidad.

En el entendido de que la legitimidad tendría sustento en una plataforma de expectativas mutuas, en la que se estipula una reciprocidad, conforme a la cual se asume el poder de mando y el deber de obediencia, y cuya fuente de credibilidad se sustenta no sólo en los signos ostensibles: emblemas, rituales, discursos, etcétera, con que se rodea el poder, sino en el apego y la compatibilidad con ciertos valores básicos de dicha sociedad. Entonces, es factible pensar, tanto en la necesidad del poder político de apoyarse en esta dimensión de expresión simbólica para hacerse reconocer y afianzar su durabilidad y permanencia, como pensar en la necesidad de los sujetos de construir imaginarios políticos en los que los referentes simbólicos en torno a la construcción de un orden, de pertenencia al mismo y de constitución de una identidad, se significan expresamente en términos políticos a manera de adhesión a ese orden, de obediencia, o de crítica y de resistencia.

Estoy consciente de que la construcción de la legitimidad plantea problemas en torno a su institucionalización y está atravesada por conflictos, sin el afán de soslayarlo rescato esta veta simbólica e interactiva porque puede ser la vía para

que mediante los imaginarios políticos se sustente una cultura política en sentido amplio, dado el potencial regulador de éstos sobre la vida colectiva, promoviendo formas de integración de los sujetos con ciertos códigos sociales y políticos, desencadenando iniciativas y acciones políticas de apego y respaldo al orden existente o de radicalización y reconstrucción del mismo.

Ciertamente la legitimidad nos puede remitir a situaciones en las que prevalezcan criterios meramente procedimentales o de eficacia, y si es el caso, indudablemente la frontera entre el ejercicio del poder político como imposición de la fuerza, pese a los recursos sofisticados de que se acompañe, puede hacer manifiesto la nebulosa frontera para determinar el ejercicio legítimo del poder, ya que éste puede sustentarse, en su extremo, en la mera utilización de los imaginarios políticos en un sentido pragmático.

Ésta puede ser una posibilidad recurrente por cierto, pero en ningún caso se puede pretender que la relación entre el poder y los imaginarios políticos se reduzca a tal manejo, aunque desde luego el análisis político no puede soslayar esta posibilidad so riesgo de esterilidad.

Este caso es por demás importante, porque nos sitúa en el plano de la relación entre imaginarios políticos y el campo problemático que tradicionalmente se manejó dentro de la matriz de la ideología. Al respecto, mi propuesta es que si de conservar el término *ideología* se tratara, su uso se restringiese al plano político, específicamente a lo que se podría denominar: el uso “ideológico” de los imaginarios políticos, o sea aquellos casos en que se ejerce la política conforme a una racionalidad instrumental, y se intenta manejar a los imaginarios mediante su instrumentalización política, vale decir, con meros fines pragmáticos.

Además, tal distinción permitiría evitar la confusión de lo ideológico con el orden simbólico y cultural, creando condiciones para pensar a los imaginarios políticos como sustento de distintas formas de ejercicio de la política, y a los imaginarios como algo distinto a meras construcciones aviesas, o como canal de una mera imposición de intereses.

Todo lo cual está lejos de resolver el problema sobre el trazo de fronteras o criterios inequívocos para diferenciar aquellos casos de imaginarios que puedan estar respondiendo a un juego político en donde la legitimidad ocupe un lugar relevante, de aquellos casos en que son capitalizados en un mero sentido pragmático. Me parece que la única vía posible para guiarse en ese complejo escenario es apelando precisamente a los derechos y a la legitimidad que de ellos deriva, cuando cualquier ideal “libertario” atenta contra esa plataforma mínima se transita hacia el sojuzgamiento o incluso el terror. De ahí la importancia de concebir la posibilidad de imaginarios políticos democráticos cuya lógica sería la única que permitiría conjurar tales riesgos.

Partiendo de la idea de que los imaginarios políticos tienen una lógica que puede poner límites a su instrumentalización, en tanto no es una materia maleable y modificable a antojo, ya que tienen una economía propia que, por ejemplo, puede limitar su grado de maleabilidad, por cuanto no se podría violentar o borrar el caudal simbólico de la memoria colectiva de un pueblo. Y considerando que un proyecto democratizador por más medidas pedagógicas que supuestamente requiera, no puede ser totalmente inducido, particularmente cuando ello supone que se bloquean o se reprimen otras concepciones o estilos de vida, propongo que más allá de reducirlo todo a procedimientos instrumentales o a abjurar del uso de los mismos, habría que pensar en la creación de las *condiciones simbólicas de posibilidad* de un imaginario político democrático, y en las formas de potenciar el rendimiento de éstas.

Si bien la instauración de la democracia se acompañó de la creación de mitos, símbolos, emblemas, aspiraciones, como parte de su reelaboración simbólica, y de la construcción de un nuevo tipo de legitimidad, sus referentes simbólicos hoy en día parecen haber perdido fuerza:

Fundamentación de la soberanía en el poder absoluto del pueblo, la posibilidad del consenso como producto de voluntades autónomas; de intereses comparables y compatibles, en la pretensión de eliminar lo irracional en la organización y cambio social; la consolidación de un Estado justo; la emancipación del pueblo, etcétera; como formas de aminorar la incertidumbre.

Ciertamente, han sido objeto de desgaste y descrédito a costa de un manejo meramente demagógico, de la falta de sustancialidad como producto de su interpretación y aplicación meramente formal-procedimental, como también, dado su sello homogeneizador y universalista, y su incapacidad para incorporar el pluralismo. Esto abre el reto de revitalizarlos como parte de un imaginario democrático cuyas condiciones tendrían que ser: el *pluralismo* y la *indeterminación de lo social* —en lo cual coincido con Laclau y Mouffe—, y no de restituirles su imagen sacralizada.

Hay que conjurar esa sacralización, especialmente cuando pensamos que tiende a sustentarse en una racionalidad apodíctica, para la que no cabe la diferencia y el poder de la argumentación, pensemos especialmente en los riesgos de autoritarismo, totalitarismo y destrucción que conlleva la interpretación en este tenor de ciertos referentes simbólicos: la nación, la humanidad, la justicia, etcétera.

Abatir tales riesgos mediante criterios como el pluralismo y la indeterminación implica que, si las condiciones simbólicas de los imaginarios políticos apuntan a la representación de un orden, de los sujetos políticos que lo inte-

gran, de las relaciones que éstos establecen, de sus prácticas políticas, de las formas de dirimir sus conflictos, y de los proyectos y utopías en que se condensan la reflexividad y la crítica posible de tales configuraciones. Estas condiciones han de verse cribadas por un reconocimiento del verdadero peso de las diferencias, de la legitimidad de las mismas, de la radicalidad de los conflictos políticos; como también el asumir la incompletud constitutiva de lo social, y de las modalidades de solución de los conflictos. Lo cual significa pensar a la democracia más como un proceso, que como un orden consumado, como un mito que incentiva y orienta nuestros imaginarios, nuestros proyectos y nuestras acciones políticas.

Ni en el plano de la reflexión ni en el de la acción los problemas son sencillos, pensar en el papel que puede jugar un imaginario político democrático dentro de la indeterminación de nuestras sociedades, no trae consigo la solución automática de las cuestiones, es más bien un reto a la creatividad política para contrarrestar las tendencias dislocatorias, disgregatorias, que hacen cada vez más difícil afirmar el valor de ciertos significados comunes, el sentido de luchas reivindicatorias, y con tal base, la posibilidad de proyectos colectivos. Y, teóricamente, es un reto para concebir concepciones realistas de la política que, sin disminuir el peso de tendencias objetivas en las sociedades contemporáneas, puntualice el papel constitutivo que ciertas producciones de sentido tienen en la institución de lo social y en el reordenamiento de las dislocaciones, que son parte de todo espacio político y social.

El ideal ético de Spinoza

Luis Salazar

I

Vivimos tiempos infelices, ensombrecidos por violencias, crímenes e injusticias. Tiempos de frustración, de escepticismo, de desencanto. Tiempos en los que las grandes promesas ideológicas de progreso y bienestar parecen haber generado solamente tragedias y sufrimientos, y en los que el futuro se presenta más como un horizonte cargado de amenazadores desafíos que como posibilidad de mejoramiento individual y colectivo. El malestar existente se expresa por ello en una atmósfera pública enrarecida, dominada por rencores, resentimientos, denuncias y difamaciones, búsqueda de culpables y deseos de venganzas y revanchas. Son también, por consecuencia, tiempos de profetas apocalípticos, de estridentes y rabiosos *savonarolas* dispuestos a todo con tal de profundizar y capitalizar los más morbosos sentimientos de odio, de destrucción y de tristeza. Integrismos y fundamentalismos alimentan así nuevos odios teológicos, nuevas identidades sustentadas en la voluntad de someter y exterminar, nuevas maneras de convertir la indignación, los agravios y sufrimientos en un extraño y patológico sentido de la existencia humana. Nuevas formas, en suma, de justificar y celebrar la cultura de la muerte, de la impotencia y de la violencia.

No es la intención de estas líneas explicar cómo llegamos a esta situación. Más bien quisiera plantear una pregunta que nos concierne como estudiosos de la filosofía, como consumidores y productores de esos extraños textos que son los libros, tesis y artículos filosóficos. Esta pregunta es ¿cómo reaccionar filosóficamente ante una situación como la presente? Supongo que algunos podrán sorprenderse ante esta formulación, sobre todo aquellos que consideran que la filosofía es una disciplina puramente académica y abstracta que poco o nada tiene que ver con los problemas inmediatos, políticos, culturales y sociales. ¿Qué tiene que ver, podrían preguntarse, la rumiación filosófica sobre cuestiones y obras “eternas”, canónicas, abstractas, como las referidas a la verdad, al conocimiento, a la racionalidad, con este

mundo nuestro, caótico y opaco, violento e irracional?

Por ello quizá convenga recordar que mucho tiempo antes de que la filosofía se convirtiera en una disciplina universitaria, en un carrera con sus grados de licenciatura, maestría y doctorado, buena parte de sus cultivadores la entendieron y ejercieron no como una mera ciencia, no como un mero ejercicio teórico más o menos riguroso, sino también y sobre todo como una forma de vida específica, como una búsqueda racional o al menos razonable de una vida buena, de una vida feliz, en suma, de un ideal ético sustentado en un saber que por ello mismo no podía reducirse a una ciencia o a una técnica. En este sentido las filosofías originales, las que fundaron en Occidente las tradiciones que todavía hoy alimentan nuestras discusiones y nuestras investigaciones, fueron algo muy diferente a un mero estudio curricularmente regulado e institucionalizado, fueron precisamente una forma de reaccionar ante el mundo, de reaccionar frente a situaciones concretas, generalmente reconocidas y asumidas como situaciones de crisis, de enormes y complejos desafíos, a las que el cultivo de la filosofía tenía que enfrentar proponiendo si no soluciones técnicas sí al menos ideales éticos y políticos, capaces de orientar y otorgar sentido racional a la existencia humana.

Acaso lo anterior ayude a entender el reclamo de muchos autores que, como MacIntyre,¹ denuncian la burocratización y la pérdida correlativa de relevancia cultural de la filosofía en nuestros tiempos. Como si la institucionalización académica de la filosofía la hubiera transformado en una disciplina inocua, estéril, más bien aburrida, que poco puede interesar fuera de unos apolillados programas de estudios, que la mayoría de los estudiantes considera abstrusos e irrelevantes. Como si la reducción de la filosofía a profesión, a carrera con licencia hubiera hecho perder de vista las viejas y grandes ambiciones que movieron a los clásicos a desarrollar sus obras y sus argumentaciones. No pretendo al decir estas cosas que los filósofos debieran proponerse tomar la calle o el poder; tampoco pretendo ni mucho menos regañar o sermonear a los que, con buenas razones o sin ellas, para nada quieren comprometerse con las causas políticas y sociales de un presente por demás sombrío. Sólo me interesa llamar la atención sobre esta dimensión relativamente olvidada de la actividad filosófica, a fin de hablar del ideal ético de Spinoza y de sugerir que, a pesar de la distancia histórica que nos separa de sus obras, éstas tal vez pueden ayudarnos a reaccionar filosóficamente ante nuestros difíciles e intrincados problemas actuales.

II

¹ Alasdair MacIntyre, *Después de la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

A Spinoza también —como a todos los seres humanos, según decía Borges— le tocaron tiempos difíciles y violentos. Miembro de una comunidad judía que se había visto obligada a emigrar de Portugal a los Países Bajos a causa del fanatismo católico, muy joven habría de sufrir los ataques y finalmente la expulsión de dicha comunidad en razón de sus opiniones presuntamente ateas y libertinas. Denunciado por los teólogos calvinistas y católicos como un peligroso promotor de ideas antirreligiosas y subversivas, su vida y su obra toda hubo de desarrollarse bajo la amenaza de ser perseguido y encarcelado, así como por la imposibilidad de publicar sus textos. De este modo hubo de conformarse con editar anónimamente tan sólo el *Tratado teológico político* —en el que precisamente argumentaba a favor de la tolerancia y la libertad de expresión— y con renunciar a la publicación de su obra fundamental, la *Ética geoméricamente demostrada*. No es mucho en realidad lo que sabemos fehacientemente de una vida que hubo de transcurrir bajo la consigna de la cautela, al margen aparentemente de los conflictos y acontecimientos de su época. En una carta (la xxx), hablando de una de las múltiples guerras que conmocionaban a Holanda, afirmaba:

Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los Estados en guerra se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas [...] A mí empero esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor a la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea conveniente burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza [...] Por eso, yo dejo que cada cual viva según su complexión y que quienes así lo deseen mueran por lo que creen que es su bien, mientras a mí me sea permitido vivir para la verdad.²

Muy lejos de ser un filósofo militante, un intelectual comprometido, y mucho menos un profeta *engagé* o *enragé*, Spinoza esboza en esta carta algunos rasgos del ideal ético que orienta su labor filosófica. Se trata, afirma, no de reír o llorar, no de lamentarse o burlarse de la realidad, incluso de la sombría realidad humana, sino de entenderla como parte de la naturaleza. Se trata, entonces, no de juzgar y reprender a los hombres, tampoco de sacrificarse por una supuesta causa justiciera, sino de vivir para la verdad.

Aparentemente no hay nada demasiado novedoso en estos planteamientos. Incluso pudiera pensarse en las viejas formulaciones platónicas, estoicas o epicúreas que preconizaban precisamente la vida filosófica como un sabio distanciamiento del mundo, de las pasiones y sobre todo de la política. Como una vida puramente contemplativa dedicada al cultivo ascético del espíritu, median-

² Baruch Spinoza, *Correspondencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 231.

te el disciplinamiento, la represión y hasta la supresión de los deseos y pasiones que, en estas perspectivas, aparecían como la causa de todos los males humanos. Como una vida entonces de indiferencia u hostilidad hacia lo corporal, hacia lo sensorial, hacia lo aparente y terrenal, que en el caso extremo de Platón conducía a ver a la filosofía como una paradójica preparación para la muerte, esto es, para la liberación final del alma emancipada de la supuesta cárcel del cuerpo. Con o sin mundo trascendente, el ideal filosófico aparecía entonces sustentado en una imagen de la razón como algo radicalmente contrapuesto a las pasiones, a las que era indispensable disciplinar y reprimir en tanto fuerzas irracionales, en tanto generadoras de delirios, sufrimientos y frustraciones.

Esa imagen, a su vez, se asociaba con otra: la del ser humano como un microcosmos político en el que la inteligencia habría de asumir el papel de autócrata insensible, de policía represor, de autoridad indiscutible, encargada de vigilar y castigar, de controlar y regular autoritariamente a ese peculiar pueblo configurado por pasiones siempre rebeldes, siempre ominosas, siempre irredimibles. Nada extraño, por ende, que tales ideales ético-filosóficos desembocaran ya sea en la apología de los regímenes autoritarios, ya sea en el apoliticismo militante. A fin de cuentas, sólo cuando la mejor parte del alma —la inteligencia pura— gobernara al cuerpo, y sólo cuando la mejor parte de la *polis* —la inteligencia filosófica— gobernara al pueblo, sólo entonces se alcanzaría la verdadera vida buena, la verdadera felicidad humana.

Frente a este tipo de posturas y tradiciones Spinoza plantea su ideal ético y político, proponiendo una mutación radical de la perspectiva. Afirmando que no se trata de lamentar o detestar las acciones humanas sino de entenderlas como parte de una misma naturaleza, el filósofo holandés comienza por desear toda trascendencia, todo trasmundo, así como toda oposición o separación absolutas entre el mundo natural y el mundo humano. Cuerpo y mente no son, en este sentido, realidades antagónicas sino aspectos indisolubles del ser humano, entre los que no existe ni puede existir una relación jerárquica o de dominio. Ni el cuerpo puede determinar a la mente, ni ésta puede verse como una especie de invisible soberano del primero, en la medida en que se trata de una sola y única realidad considerada sea desde el atributo de la extensión, sea desde el atributo del pensamiento. Nadie ha visto jamás a una idea —y la mente es tan sólo la idea del cuerpo— mover a un cuerpo; nadie, salvo en alucinaciones, ha experimentado jamás que los movimientos físicos produzcan idea ninguna.

En consecuencia, las pasiones, los deseos, los sentimientos, en manera alguna pueden verse como resultado de una perversa causalidad que los cuerpos ejerzan sobre las almas, y tampoco como oscuras fuerzas irracionales provenientes de una vil materia terrenal. Tampoco son las pasiones turbulencias y

tempestades irracionales e incomprensibles, que impidan el trabajo de la inteligencia y la transparencia presunta del alma; o meros impulsos irracionales que la razón, desde afuera y basada en la sola fuerza de las ideas verdaderas haya de reprimir y gobernar. Las pasiones, afirmará Spinoza, son, como todo en el mundo, fenómenos naturales, que como los terremotos, los ciclones y demás productos de la naturaleza, pueden y deben ser entendidos por sus causas próximas, por más incómodos y monstruosos que nos puedan parecer.

En este horizonte, el deseo humano deja de aparecer como esa oscura fuerza destructiva y antirracional que sólo puede promover delirios y pasiones destructivas, para considerarse como la esencia misma del ser humano: el hombre es y sólo puede ser un animal deseante, un ser que por naturaleza desea perseverar en su ser, lo que en términos propiamente spinozistas no puede ser nunca un mero conservarse biológicamente vivo, sino un deseo propiamente humano de afirmación expansiva de su potencia específica, es decir, de sus capacidades tanto corporales como mentales. Pero como todas las cosas en la naturaleza, precisará Spinoza, el ser humano es parte de la naturaleza y está sometido a fuerzas y afecciones que lo superan en potencia, y su deseo —que se identifica con la afirmación de su potencia— necesariamente estará sometido a unas circunstancias exteriores más o menos hostiles, más o menos favorables, que precisamente determinarán la naturaleza de sus pasiones.

Por ello, para el autor de la *Ética*, las pasiones —la tristeza y la alegría, el odio y el amor, el temor y la esperanza— son consustanciales a la existencia humana, pues a fin de cuentas ellas no son sino afecciones, afectos, energía afectiva determinada por el necesariamente cambiante e incierto mundo que nos rodea. Energía que expresa el esfuerzo humano por perseverar, por afirmarse, por realizarse, pero que expresa también la fuerza, la potencia de una realidad externa de la que finalmente dependemos y que siempre, inevitablemente, nos superará en potencia. En este sentido, Spinoza ya no opondrá las pasiones a la razón, sino las pasiones a las acciones, esto es, los afectos que dependen de la potencia de las cosas externas más que de nuestra propia potencia —y que por ende expresan justamente nuestra pasividad y nuestra impotencia— y los afectos que, en cambio, dependen más de nuestra potencia —corporal e intelectual— que de las cosas externas —y que, por lo tanto, expresan nuestra actividad y nuestra autonomía.

Así entendidas, las pasiones a su vez han de subdividirse en pasiones tristes —que expresan nuestro tránsito a una menor potencia— y pasiones alegres —que expresan nuestro tránsito a una potencia mayor. El odio, el miedo, el arrepentimiento, la humildad, la indignación, serán consideradas entonces no sólo como afectos pasivos, como afecciones derivadas de nuestra impotencia, sino peor aún, como afecciones que disminuyen nuestra capacidad de obrar y de

entender. Su dominio expresará entonces una servidumbre progresiva, una pérdida no sólo corporal sino también mental de capacidades, una disminución del propio deseo humano de perseverar en el ser y por ende de vivir. En cambio, las pasiones alegres, aquellas que a pesar de depender de las circunstancias favorecen o aumentan nuestra potencia, darán lugar a transiciones progresivas, a una expansión siempre relativa pero real de nuestras capacidades tanto corporales como mentales, y serán, en este sentido, pasiones liberadoras de nuestro deseo —de nuestros deseos— y de nuestra potencia afirmativa y expansiva.

Por lo anterior, criticando los supuestos de una moral sustentada en el miedo y en la tristeza, Spinoza afirmará:

Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el goce. Ningún dios, nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy por el contrario, cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza o potencia divinas.³

Vivir para la verdad no supone entonces, para Spinoza, asumir una ruta de abdicaciones, penitencias y autoinmolaciones. Las pasiones tristes, como el miedo y el odio, jamás conducen, contra lo que afirmaba Hobbes, a una vida racional, sino todo lo contrario, al imperio de los delirios, de las supersticiones y de los fanatismos. Sólo las pasiones contrarias, las alegres, expresan el tránsito a una mayor potencia corporal y mental y con ello el desarrollo de las capacidades intelectuales y racionales del ser humano. Sólo ellas, por decirlo así, pavimentan el camino de una afirmación cada vez más potente del deseo de perseverar-afirmar nuestro ser-potencia-capacidades. Y sólo a través de ellas nos volvemos capaces de entender, de explicar, de conocer, y no ya solamente de moralizar, satanizar y detestar. Ciertamente, el desarrollo de nuestras potencias intelectuales supone disciplina y esfuerzo; ciertamente supone también algún tipo de moderación y autodominio personal. Spinoza no confunde la felicidad con un “reventón” o con un *happening*; no propone una suerte de desublimación anarquizante o de ruptura total de las reglas y las exigencias: ello sólo conduciría a un mayor sometimiento a las circunstancias, a la fortuna, y a una mayor pasividad e impotencia.

Más bien de lo que se trata es de un arduo y difícil proceso de transformación de nuestra energía afectiva, que apoyándose en las pasiones fortalecedoras de nuestro ánimo, permita hacer del aprendizaje y del saber —es

³ B. Spinoza, *Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, iv, proposición XLV, p. 300.

decir, del desarrollo de las propias capacidades intelectuales— procesos afectivamente cargados de alegría y de deleite. En este sentido Spinoza sin duda no rompe con los ideales gnoseológicos propios de la mayor parte de las tradiciones filosóficas. Para él también es el conocimiento, el acceso a un saber verdadero y demostrable, la clave de una forma de vida superior y, en lo que cabe, libre y feliz. Pero, a diferencia de esas tradiciones, considera que para que la verdad conduzca a la emancipación, para que el conocimiento efectivamente permita liberarnos de supersticiones y delirios, esa verdad y este conocimiento no pueden ser sino cosas fuertemente cargadas de energía afectiva, o, en otras palabras, maneras efectivas y emocionalmente investidas de realizar nuestra potencia y nuestro deseo de autoafirmación individual y colectiva.

Por extraño que pueda parecer en una cultura que identifica el aprendizaje y el conocimiento con una especie de penitencia aburrida y sin sentido, orientados por la consigna “la letra con sangre entra”, para Spinoza la búsqueda de la felicidad se identifica con una idea de la verdad y del conocimiento como procesos infinitos de autoafirmación, y de esa manera no con un éxtasis contemplativo, no con una ataraxia estática, sino con la actividad mental y corporal orientada al conocimiento de las cosas singulares. El misterioso amor intelectual de Dios que nuestro filósofo propone como formulación sintética de su ideal filosófico no debe interpretarse por ello en términos místicos o teológicos: significa por el contrario la alegría de afirmar nuestra existencia comprendiendo la naturaleza, la naturaleza de nuestros semejantes y nuestra propia naturaleza. Significa reconciliarnos como potencia finita pero real con la potencia infinita de una naturaleza infinita. Significa, en fin, transformar la búsqueda de la felicidad en la felicidad de la búsqueda.

La felicidad —concluirá Spinoza— no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.⁴

A pesar de la distancia que nos separa de su tiempo y de sus problemas, acaso podemos aprender todavía mucho de quien supo reaccionar filosóficamente proponiéndonos el ideal de, a pesar de todo, afirmar productivamente la vida individual y colectiva, más allá de todo fanatismo, de todo ánimo persecutorio y de todo maniqueísmo.

⁴ *Ibid.*, v, p. XLII, p. 378.

René Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano

Laura Benítez

Descartes y la vía de reflexión epistemológica

Al inicio, como una pequeña senda poco transitada, la vía de reflexión epistemológica comenzó a labrarse en la baja Edad Media, cuando la actitud crítica de Nicolás de Cusa rechazó para el hombre la posibilidad del conocimiento de la *quiddidad*. Para el cusano, el entendimiento no puede alcanzar las esencias que sólo Dios puede conocer. Propio de la mente humana es medir y comparar. Lentamente, en la nueva vía reflexiva, los afanes se vuelcan hacia las operaciones de la mente que, en un inicio, se distinguen con dificultad de sus contenidos. Obra de los más importantes filósofos modernos, quienes ensancharon esta vía de reflexión, fue justamente el intentar aclarar los diversos aspectos de los contenidos y estructuras mentales.

En la perspectiva del humanismo renacentista, y su peculiar idea del hombre como *microcosmos*, surge la diferenciación del sujeto y el entorno. En efecto, el alma, en principio es capaz de reflejar el cosmos, y puede, según Ficino, engarzarlo a través de sus conceptos en una unidad.

Poco a poco, el entorno se convierte en *mundo externo* a la mente, al sujeto, al yo. Es sin duda Descartes, quien de manera fundamental contribuyó a la consolidación de la vía de reflexión epistemológica con su propuesta dualista,

Nota de la redacción: En 1996 se celebran los cuatrocientos años del nacimiento de René Descartes (1596-1650). La obra de Descartes es un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Su legado —al decir del filósofo español Felipe Martínez Marzoa—, más que en un conjunto de conocimientos, reside en su consideración de la sabiduría como una actitud regida por principios. La doctora Laura Benítez trata en su texto —mínimo homenaje de *Theoría* al pensador de la duda metódica— de mostrar, entre otras cosas, cómo recogieron esta actitud dos de los intelectuales mexicanos más importantes del siglo XVII: Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz.

la cual hace énfasis, por un lado, en la independencia del sujeto con respecto al universo material y, por otro, en la unidad del mundo como extensión cuantificable.

Es propio de la vía de reflexión epistemológica el no fundar el conocimiento ni en el sentido común ni en las meras ficciones especulativas. La crítica, en la *nueva ciencia*, sometió a examen tanto las versiones del mundo que los sentidos nos entregan, como las provenientes de las meras operaciones del entendimiento, de esta suerte, tanto los métodos, dentro del campo de la ciencia, como la reflexión metodológica, en el de la filosofía, se fueron desarrollando a la par que se ensanchaba el conocimiento del mundo.

Es pues manifiesto que, para la *nueva filosofía*, el mundo no ha dejado de interesar sino que este interés adquiere una nueva significación y lugar en la vía de reflexión epistemológica.

Para la crítica cartesiana no puede dejarse a la mera sensibilidad el conocimiento del mundo si se duda sobre la claridad y distinción de las ideas sensibles y se sostiene, además, que no son semejantes a lo que representan; pero, por otra parte, las teorías muy generales elaboradas por la mente no pueden extenderse con facilidad a la inmensa variedad de los fenómenos que experimentamos.¹

La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano

Como se anotó, dentro de la vía de reflexión epistemológica, el sujeto adquiere tal importancia que, si no posee la *vis entitativa* o creadora de Dios, quien al pensar pone los entes, sí posee, para Nicolás de Cusa, una *vis assimilativa*, que le hace creador de su mundo cultural a través de sus conceptos. Este punto de vista, aunado a las propuestas humanistas de la escuela florentina, del hombre como microcosmos, capaz de reflejar y enlazar la totalidad del universo, abre paso a la idea de un sujeto separado de aquél, con una naturaleza no fija, capaz de remontar el mundo natural y erigir, sobre él, su mundo, el mundo humano.

Todo ello sirvió de preámbulo a la propuesta de Descartes, de un sujeto no sólo independiente, sino totalmente diferente, ontológicamente, al mundo natural. Este “yo” se constituyó en el sujeto primario y fundante de la filosofía cartesiana.

No hay duda de que soy si me engaña [un ser engañador muy poderoso]

¹ Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode*. Indiana-Londres, University of Notre Dame, 1994.

y que me engañe tanto como quiera, no podrá jamás hacer que yo no sea en tanto yo piense que soy alguna cosa. De modo que después de haberlo pensado bien y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, finalmente es necesario concluir y tener por constante que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera.²

Descartes estipula la existencia del pensamiento como una sustancia privilegiada, al menos en dos sentidos:

1) Por el acceso inmediato a sí mismo que el yo tiene, lo cual implica, naturalmente, no sólo la conciencia, sino cierta transparencia epistemológica.³

2) Porque el “yo” pensante o *res cogitans*, que es ontológicamente diferente de la *res extensa*, puesto que ninguna de las dos sustancias, según Descartes, comparte propiedades con la otra, no obstante, puede acceder a la estructura profunda del mundo, a su verdadera esencialidad, y conocer las leyes eternas que lo rigen universalmente, decretadas por Dios de una vez y para siempre.

Curiosamente, al acceder a sí mismo, el yo encuentra contenidos mentales, operaciones del alma, etcétera, pero también puede encontrar naturalezas simples, estructuras básicas que le revelan no sólo cómo es esencialmente el mundo (extensión) y sus modos generales (figura, tamaño, movimiento, disposición de las partes de materia *qua* extensión), sino que debe llegar a saber que este conocimiento está garantizado por la existencia de Dios, cuya idea le es innata, lo que le permite eliminar cualquier duda, aun sobre conocimientos aparentemente claros y distintos.⁴

En buena medida, este acceso del “yo” a las características y leyes fundamentales del universo, se debe a que Descartes estipula la existencia del mundo externo como un mundo homogéneo cuyo modo esencial es la extensión. Es decir, busca una reducción racional del mundo, un mundo inteligible capaz de

² R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*. París, Editions Ganier Frères, t. II, 1967, p. 415.

³ Dice Descartes en la “Segunda meditación”: “[...] no puedo otorgarle mi juicio sino a las cosas que me son conocidas: reconocí que era, y busco qué soy yo, yo que he reconocido ser. Luego, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomada precisamente así, no depende de las cosas cuya existencia no me es todavía conocida [...]” (R. Descartes, *op. cit.*, pp. 419-420.)

⁴ En la “Quinta meditación”, Descartes refiere: “Pero después de haber reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador, y que inmediatamente después de esto he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero, aun cuando yo no piense más en las razones por las cuales he juzgado esto como verdadero, con tal de que me acuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar ninguna razón contraria que me lo haga poner en duda; y así, yo tendré de ello una ciencia verdadera y cierta”.

ser comprendido por la mente de manera clara y distinta. Sin embargo, hay que notar que, ontológicamente, la *res extensa* tiene una existencia independiente de la *res cogitans*, por lo cual Descartes es, en primera instancia un realista pero, la diferencia real que establece entre las dos sustancias, hace que, epistemológicamente, la conciencia no pueda acceder al mundo sino a través de sus ideas por lo que el realismo resulta indirecto.

En suma, tanto la separación del “yo” de entre las cosas del mundo, como la homogeneidad del universo, cuyos antecedentes más próximos se encuentran en los autores renacentistas, se constituyen, con las especificaciones antes mencionadas, en los principios filosóficos más importantes del sistema dualista cartesiano.

Descartes y los dos grandes criollos del siglo xvii novohispano

La filosofía cartesiana y Carlos de Sigüenza y Góngora

Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), constituye un punto de referencia obligado en el ámbito de la historia intelectual y científica de México. El año de 1672 marca el inicio de su productiva carrera de matemático, astrónomo, literato e historiador que le valió los títulos de erudito y polígrafo.

De la abundante obra de don Carlos, resaltan por su filiación a la nueva filosofía y en consecuencia a la nueva ciencia, *La libra astronómica y filosófica* que escribió en 1680, posterior al *Manifiesto filosófico contra los cometas* del mismo año.

En ambas obras puede percibirse su modernidad científica y filosófica en relación con el arduo problema de la disputa cometaria surgida ese año.

Es un hecho que don Carlos se dedicó a la actividad científica con manifiesta dilección, pero sobre todo le entusiasmaba el método de la *nueva ciencia*. En *La libra* menciona que la crítica es indispensable para el quehacer científico pues, en sus palabras, se necesita de “libertad filosófica” que nos permite librarnos de “perjudicados afectos” con el objeto de llegar al conocimiento científico: “Iré por diverso camino, que es el que me abre la filosofía, para llegar al término de la verdad”.⁵

Existen diversos textos tanto en el *Manifiesto...* como en *La libra* que muestran la preocupación de Sigüenza por el método, pero no desarrolló una reflexión metodológica ni mucho menos hizo realmente una propuesta

⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *La libra astronómica y filosófica*, presentación de José Gaos, ed. de Bernabé Navarro. México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1959, p. 11, núm. 12.

epistemológica amplia y propia. Más bien, siguiendo a los modernos, Sigüenza menciona que la mera retórica, la argumentación autoritaria, el puro sentido común o vulgaridad, como él lo llama, no pueden conducir a la verdad que requiere de un método.

En este sentido, la crítica, como desengaño de errores es el punto de partida metódico que comparte con Descartes, la *pars destruens* del nuevo método que propone de la siguiente manera: “Dar solución a una duda no puede ser si no es quitando los perjuicios [*sic*] sobre que estriba lo falso y manifestando la verdad que se oculta entre lo dudoso”.⁶

Como ya lo he señalado,⁷ me parece que en este texto se resume en forma sucinta la idea que del método tiene Sigüenza al poner de manifiesto un precepto crítico, un interés por el análisis y un criterio de verdad cercano a la evidencia cartesiana. Podemos por tanto considerar que varias ideas epistemológicas importantes, sobre todo en torno al método, parecen venir de Descartes, lo cual no es de extrañar puesto que le menciona de manera directa como filósofo moderno al lado de Gassendo y como el autor de la teoría sobre la tendencia centrífuga del movimiento de la materia:

Manifiesto es que la mancha nube o vapor viscoso *e*, conmovido de la arrebatadísima circungiración de la atmósfera solar, sale de ella por la tangente *e h* y forma el cometa *h*; y lo mismo de las manchas *d, g, f*, respecto de los otros cometas *i, k, l*, como a otro intento prueba bastantemente Renato Descartes en su filosofía.⁸

Aunque las menciones directas a Descartes no son muchas, lo que importa es que en ellas reconocemos que Sigüenza hizo una lectura detenida muy probablemente de los *Principios de la filosofía* del filósofo francés, puesto que *El mundo o tratado de la luz* se publicó tardíamente y que fácilmente don Carlos pudo haber hecho mención de “su filosofía” en lugar de sus *Principios de la filosofía*.

Pero tal vez, lo que más interesa, en este caso, es la aplicación que de la propuesta cartesiana del movimiento y las fuerzas tendenciales de la materia hace Sigüenza al servirse de ella para explicar, a su vez, el origen de los cometas.

Sí en efecto, no hay en Sigüenza una reflexión epistemológica sobre el método ni una referencia directa a Descartes sobre este asunto, no obstante, existen en *La libra*, párrafos de franca inspiración cartesiana como aquellos en que

⁶ *Ibid.*, p. 177, núm. 379.

⁷ Laura Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1982, p. 55 y ss.

⁸ C. Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, p. 149.

muestra la necesidad de combatir la duda y el prejuicio. Así, leemos en *La libra*:

Si probó lo que en él y los restantes quería [argumentos del padre Kino], no me toca a mí determinarlo sino a la *Astronómica libra*. Ella responderá por mí a quién, desnudándose primero de perjudicados afectos, se digne de preguntárselo.⁹

El método de la ciencia permite avanzar en la búsqueda del conocimiento sin “divertirse”, sin caer en “paralogismos” y “pseudografías”, pero sobre todo, sin recurrir al dogma:

[...] ni su reverencia, ni otro algún matemático, aunque sea el mismo Ptolomeo, pueden *asentar dogmas* en estas ciencias, porque en ellas no sirve de cosa alguna la autoridad sino las pruebas y la demostración [...]¹⁰

El método científico es eficaz cuando, por un lado, las dudas se ponen “[...] en la balanza de la razón”, se desvanecen las supercherías, los dogmas y los argumentos de autoridad y se refuerza la búsqueda científica con la observación apoyada en los instrumentos adecuados.¹¹ También el uso del instrumental teórico (geometría, trigonometría y óptica) es en Sigüenza condición para el desarrollo de la nueva ciencia:

[...] habiendo tantos medios para ello como se hallan en los autores, y que cualquiera que no ignora la geometría, óptica y trigonometría, según lo pidieren las observaciones, puede discurrir, aplicar y resolver [...]¹²

En suma, con una base epistemológica cercana al cartesianismo, que alude constantemente a la “certeza” que no distingue pulcramente de “evidencia”, Sigüenza, con los modernos astrónomos, nos dice que el método de la ciencia astronómica requiere de la observación y el cálculo, lo cual implica la doble fundamentación empírico-racional de esta compleja ciencia. Esta propuesta

⁹ *Ibid.*, p. 150, núm. 312.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123, núm. 252.

¹¹ En *La libra*, p. 123, núm. 252, Sigüenza dice: “Advierto también que de observaciones hechas sin instrumento, sino con la vista y la estimación, es cosa indigna pensar que se puede concluir cosa alguna de consideración en materia tan primorosa como la que aquí se ventila”.

¹² *Ibid.*, p. 121, núm. 249.

que ya se encontraba en Galileo, le separa, hasta cierto punto del cartesianismo. En efecto, aunque Descartes hace expresa la importancia de la experiencia y de los fenómenos particulares para el avance y enriquecimiento de la ciencia, incluso para dirimir entre teorías alternativas en la explicación de fenómenos concretos, de ninguna manera aceptaría una doble fundamentación del conocimiento; en efecto, para él, el fundamento del conocimiento es racional aun cuando el origen pueda ser empírico (ideas adventicias) o racional (ideas innatas).

Una última cuestión en relación con la modernidad científica y filosófica de Sigüenza, se refiere al hecho de que intenta separar la verdad científica del dogma religioso. La idea no es, por supuesto, que Sigüenza postule, como algunos ilustrados lo harán después, que “la verdad” es la científica y no la religiosa, más bien, se trata de un deslinde de campos y objetos de conocimiento: en efecto, a “los doctores sagrados” y a “los santos padres” no les compete hablar de verdades científicas sino de verdades morales y religiosas. Así, en relación con el problema de los cometas Sigüenza comenta:

Pero llegados a los doctores sagrados y santos padres, ninguno pretendió asentarlos por dogma filosófico, sino valerse de estas apariencias [aparición de cometas en el cielo] como medios proporcionados para compungir el ánimo de los mortales y reducirlos al camino de la verdad.¹³

En una actitud, de igual reserva y cautela, Descartes, en el *Discurso del método*, refiere que siendo la teología algo que está por encima de la razón, nunca se propuso disputar sobre ello pues su razón finita sólo le permite ocuparse de las cuestiones naturales.

En ambos autores se percibe el intento por deslindar los campos de la fe y la razón para asegurarle al conocimiento científico un lugar independiente y no ancilar a la teología.

Finalmente, tanto Descartes como Sigüenza desconfían del “saber” astrológico ya por los “debilísimos” fundamentos sobre los que ha “levantado su fábrica”¹⁴ como, sobre todo, porque se erige sobre la suposición de cualidades ocultas e influjos misteriosos. El examen racional, de entrada, se opone a la magia y a la superstición. Descartes en el *Discurso del método* desecha la posibilidad de considerar a la astrología un conocimiento y Sigüenza, con su peculiar tono barroco, la califica de “principio de la ignorancia” y “origen de los infortunios” del hombre.¹⁵

¹³ *Ibid.*, p. 14, núm. 20.

¹⁴ *Ibid.*, cap. “Manifiesto filosófico contra los cometas”, p. 14, núm. 20.

En suma:

[...] si la actitud crítica revela el alcance que la nueva forma de pensar tuvo sobre don Carlos, no es menos importante su idea del método. En efecto, sin volver la espalda al clima de la modernidad y sin duda conocedor de Gassendo, Descartes, Galileo, etcétera, Sigüenza maneja la idea de un método filosófico que permite despejar dudas y desechando errores a través del análisis que llevará a la demostración o manifestación de la verdad.¹⁶

Desde la perspectiva de la nueva ciencia, es posible ver en Sigüenza uno de estos autores que transita en la vía de reflexión epistemológica buscando la explicación del cosmos a través de su reducción racional por cuanto no acepta la distinción entre el mundo sublunar y supralunar, aunque sin el compromiso ontológico matemático de Descartes de la reducción de la materia a extensión. Además, se percibe claramente la constitución de este sujeto capaz de conocer al mundo mediante la aplicación del método. Desde luego, Sigüenza no recoge todas las propuestas cartesianas pero admite varios de sus principios epistemológicos y algunas de sus teorías. Así, don Carlos fue un científico moderno que aplicó el instrumental, tanto teórico como empírico a su alcance, al ámbito de los fenómenos celestes, que luchó críticamente contra el dogma autoritario, la superstición y el prejuicio y puso de manifiesto la necesidad de deslindar entre ciencia, por un lado y retórica, opinión infundada, autoridad y fe, por el otro.

Descartes y la reflexión epistemológica de sor Juana Inés de la Cruz

Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana (1648-1695) es la mujer intelectual criolla más importante no sólo del siglo XVII sino probablemente de toda la época colonial.

Por “genio y figura” sor Juana puede ubicarse plenamente en el amplio marco de una cultura renacentista que no sólo la nutrió de aristotelismo y neoplatonismo sino que la hizo cultivar una fina *actitud crítica*.

Una de la más bellas piezas en que, por forma y contenido, se hace presente su filiación humanista, es su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. En efecto, el estilo autobiográfico que se manifiesta en confesiones, meditaciones o diálogos, es expresión de una conciencia individualista propia de los autores del Renacimiento.

¹⁵ *Ibid.*, p. 161, núm. 339.

¹⁶ L. Benítez, *op. cit.*, p. 70.

Sor Juana, en tono de confidencia, reflexiona sobre sus intereses y preocupaciones intelectuales pero, sobre todo, sobre su concepción del conocimiento. Explica cómo existe una concatenación entre las diferentes ciencias, vínculo o relación que permite entender su conjunto como unidad armónica.¹⁷

Esta propuesta se encuentra en algunos platonistas florentinos como Ficino, pero también se acerca a la *mathesis universalis* de Descartes y, aún más, a su temprana formulación de una ciencia *mirabilis* como ciencia unificada.

Sor Juana no se contenta con mostrar su adhesión a la idea de un saber armonioso, engarzado por la sabiduría divina, sino que su más importante intento es justo acceder a ese saber. En el *Primero sueño*, vasto poema, complejo por el simbolismo, el estilo barroco y el entrecruce de diversas propuestas filosóficas, acordes con el espíritu sincrético de los autores renacentistas, la autora transita por la vía de reflexión epistemológica al llevar a cabo un examen crítico de los métodos mediante los cuales se consideraba, en la época, factible la adquisición del conocimiento.

Así, el *Primero sueño* plantea una doble problemática; en efecto, revela la aspiración al *conocimiento* con mayúsculas y, a la vez, va mostrando los diversos caminos o vías de acceso al mismo de los que ella tenía conocimiento. Es por ésta, y otras razones que referiré más adelante, que considero que el poema filosófico de sor Juana puede ubicarse en la vía de reflexión epistemológica.

De la aspiración al conocimiento

La aspiración de la “humana mente” es la *Causa primera* la cual “contiene infinita toda esencia”.¹⁸ Aspira al ser supremo pero no en una perspectiva mística sino como la cúspide en la jerarquía de los entes, como el continente de todas las formas o esencias según la tradición platónica y neoplatónica. Pero la aspiración sólo es voluntad, sólo es querer, anhelo infinito que en el ser humano no equivale a una razón infinita.

Al paso que sor Juana deja un poco “balbuceando”, para el caso de la máxima aspiración, el obstáculo que representa la evidente finitud de la razón humana, René Descartes, en sus *Meditaciones de prima philosophia* establece con claridad, como parte de su teoría del error que, por ser el entendimiento finito, muchas veces, guiados sólo por nuestra volición, erramos al precipitarnos sin dar lugar a los juicios del entendimiento.¹⁹

Del conocimiento del mundo natural

¹⁷ Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a sor Filotea de la Cruz”, en *Florilegio*, selec., pról. y notas de Elías Trabulse. México, Promexa, 1979, p. 742.

¹⁸ J. I. de la Cruz, “Primero sueño”, en *op. cit.*, p. 416.

Sin meterse en el problema de ¿por qué erramos?, sor Juana cambia de nivel pocos versos más abajo pues, de la aspiración al conocimiento de la totalidad de los entes, pasa al conocimiento del mundo natural. Ahora la “humana mente” se califica como “de lo sublunar reina soberana”, porque tal vez ni con sus “intelectuales bellos ojos”, pudo el alma ver o comprender la “quinta esencia” de las esferas celestes, sustancia sensible no precedera que explicaba para Aristóteles la inmutabilidad de los cielos.

Así, el alma dirige su vista “libre de anteojos” a este mundo sublunar, de suyo un mundo de cambio y mudanza, pero que, por efecto del sueño, la estrategia metodológica de sor Juana, se encuentra dormido, en reposo, estático. Hace su aparición, en nuestra poetisa, el símil de los anteojos como sinónimo de prejuicio. Muy cercano a ella en tiempo y afecto, Carlos de Sigüenza también se había referido al prejuicio usando la misma imagen, aunque él hablaba de que sus anteojos eran diáfanos. Pero tal vez esto adquiera aún mayor sentido si tomamos en cuenta que no sólo la imagen de los anteojos sino sobre todo, el rechazo de los prejuicios, aparece en Descartes como parte fundamental del precepto crítico.²⁰

La filosofía moderna exige esta mirada diáfana del intelecto. Francis Bacon especificó que los prejuicios no sólo se reciben sino que también pueden ser generados por un mal uso del intelecto. A lo primero Descartes le llamó prevención y, a lo segundo, precipitación, dos males que hay que evitar si lo que se busca es un conocimiento evidente.²¹

Sor Juana pone dos condiciones para llegar al conocimiento del mundo natural: que el alma se libre de prejuicios y que el mundo permanezca estático pues, haciendo abstracción del cambio, puede la poetisa acceder más fácilmente a la esencia de las cosas. La liberación, en su caso, tiene que ver con una cura neoplatónica donde el alma debe prescindir en lo posible del cuerpo que estando en reposo es calificado por la poetisa como “muerto a la vida y a la muerte vivo”.²²

¹⁹ R. Descartes, “Les Méditations”, en *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 463. Ahí Descartes dice: “[...] la voluntad siendo mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la puedo contener en los mismos límites sino que la extendo también a las cosas que no entiendo [...] y escoge [...] lo falso por lo verdadero”.

²⁰ R. Descartes, “Règles pour la direction de l’esprit”, en *Oeuvres philosophiques*, p. 150. “[...] cuando un hombre sufre de ictericia cree que todo es amarillo porque tiene el ojo impregnado de color amarillo [...] pero tal cosa no inducirá al error al entendimiento del sabio [...] quien no afirmará jamás que el mensaje se transmitió intacto y sin ninguna variación de las cosas externas a los sentidos [...]”

²¹ R. Descartes, “Discours de la méthode”, en *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 586. El precepto crítico establece: “[...] no recibir nada por verdadero que no conociera serlo evidentemente: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención [...]”

Con todo, el contacto del alma con el cuerpo no se pierde, aun cuando mínimo, a fin de liberar las potencias anímicas que alzan el vuelo hacia el conocimiento en la noche sosegada, sor Juana refiere que potencias como la percepción sensorial, la estimativa, la memoria y la fantasía requieren del alma y del cuerpo.

En una situación por completo diferente, puesto que rechaza el esquema aristotélico de la división del alma en vegetativa, motriz e intelectual, Descartes habla de las operaciones de la memoria y la percepción sensible como producto de la interacción alma-cuerpo, pues si en la *Segunda meditación*, sentir y recordar son pensamiento, una vez recuperado el cuerpo tiene que admitir niveles corpóreos de sensación y memoria y sobre todo operaciones intelectuales que se originan en datos sensibles.²³

A pesar de que no se puede separar el alma del cuerpo, el intento de estos autores, en la vía de reflexión epistemológica, fue restringir el papel del cuerpo por temor de reducir el conocimiento a meras apariencias engañosas.

En sor Juana, no obstante que el alma se encuentra libre de prejuicios y que el mundo “sosegado [...] los átomos no mueve”,²⁴ la cantidad de los entes del mundo y la complejidad de cada uno, la hacen “retroceder cobarde”.²⁵

El mundo se torna “cúmulo incomprensible” pues conocer todas las esencias, si ya no de todos los objetos, al menos de cada género de ellos y hacer su análisis ontológico de acuerdo con las categorías establecidas por Aristóteles o bien apegándose a la jerarquía platónica de los entes, tan socorrida en el Renacimiento, no podía resultar una tarea abarcable por la mente humana.

En contraste, uno de los logros más importantes de la filosofía cartesiana fue precisamente reducir el “cúmulo incomprensible” a un universo físico plenamente inteligible y homogéneo, desde el punto de vista de su constitución, en tanto materia *qua* extensión. La reducción de esencias que lleva a cabo Descartes, le permite prescindir de la teoría de los géneros para quedarse con una sola forma o esencia del mundo físico: la extensión.²⁶

Sor Juana está en el ámbito del mundo natural, desprejuiciada la mente, ubicada en una altura mayor que el monte Olimpo, sin obstáculos ni opacidades, extiende la vista a todo lo creado que, mediante el sueño, se encuentra estático, sosegado. Sin embargo, esta vista directa del alma no logra abarcar toda la

²² J. I. de la Cruz, *op. cit.*, p. 410.

²³ R. Descartes, “Réponses aux sixièmes objections”, en *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 878. “Para comprender bien cuál es la certeza del sentido es necesario distinguir en él tres grados [...] El segundo contiene todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu del hecho de que está unido al órgano corporal así movido y dispuesto por sus objetos”.

²⁴ J. I. de la Cruz, “Primero sueño”, en *op. cit.*, p. 415.

²⁵ *Ibid.*, p. 416.

creación. Este método intuitivo que parecía, en principio posible, no se concreta en conocimiento. La mirada del intelecto se ve excedida por la cantidad de entes y la complejidad de cada uno.

En mi opinión no se trata del reconocimiento de los límites del sujeto sor Juana o de cualquier otro, para conocer el mundo natural con una mirada intuitiva, sino de poner de manifiesto que, semejante método, no puede entregarnos aquel conocimiento anhelado. Las lecciones del hermetismo renacentista no satisfacen a esta alma que ha hecho “cumbre de su propio vuelo” y “gozosa más suspensa, suspensa pero ufana” no halla sino que es “excedida de la grandeza de ellos [los objetos] su potencia”.²⁷

En este asunto Descartes no se da tan fácilmente por vencido. Desde joven persigue la *scientia mirabilis*, un saber unitario constituido a la luz del entendimiento. Espera con fe las señales para comenzar su empresa y una noche de 1619 junto a una estufa alemana recibe el esperado aviso. Siente en sueños cómo el espíritu de la verdad desciende para poseerlo.²⁸ Pero aquí se rompe el tono hermético. Descartes luchará en adelante, más bien, por lograr la consolidación de una *mathesis universalis* cuya estructura sigue los pasos de las más fáciles demostraciones de los geómetras. Una ciencia en que todos los saberes están interconectados, desde sus sólidos fundamentos metafísicos, su robusto tronco físico y sus ramas: moral, artes mecánicas y medicina que han de darle la sabiduría y por ende la felicidad al hombre.

También la intuición juega en la filosofía cartesiana un papel importante pero se trata más bien, como él la describe, de una deducción en movimiento.²⁹ De un habituarse de la razón a las formas de la deducción matemática y de lograr prescindir de la memoria a fin de recorrer, con una sola mirada del espíritu, toda la cadena deductiva.

Una intuición o mirada del intelecto pero ganada más en el terreno del cultivo de la razón, que en el de la adhesión volitiva que supone la ascensión del alma, como “llama ardiente” al cielo, en sor Juana.

De la intuición al método de ascenso y descenso

²⁶ R. Descartes, “Principles of Philosophy”, en *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, vol. I, p. 224. Descartes dice en el principio 4 de la parte 2: “Si hacemos ésto percibiremos que la naturaleza de la materia o cuerpo consiste, en general, no en ser algo que es duro o pesado o coloreado o que afecte los sentidos, en cualquier forma, sino simplemente en ser algo que es extenso en largo, ancho y profundidad”.

²⁷ J. I. de la Cruz, “Primero sueño”, en *op. cit.*, p. 416.

²⁸ R. Descartes, “Olympiques” en *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 59.

Pero Juana Inés no insiste en la intuición neoplatónica como método de conocimiento sino que ensaya una vía alternativa para conocer el mundo natural. Intenta seguir el *Ars combinatoria* de Atanasio Kircher que seguía, en buena medida, el método de ascenso y descenso del intelecto de Ramón Llull. Dicho sea entre paréntesis, cuando Beekman le prestó a Descartes el citado tratado, después de leerlo éste comentó que ése no era el tipo de método que a él le interesaba.

Para iniciar la nueva vía la poetisa reconoce que el alma debe separarse de la diversidad y regresar a sí misma. Así, procurará hacer a un lado el desorden reduciendo la diversidad a las categorías aristotélicas³⁰ y luego irá ascendiendo, en la escala ontológica, gradualmente de los entes menos perfectos a los más perfectos.

[...] reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado, [...] ³¹

Con todo, este método tampoco le permite conocer el todo del mundo natural a que el alma aspira. No conoce ni las especies ni los efectos tomados por separado, ni tampoco engarzados en una totalidad. Consternada declara que a veces sigue el método y a veces no, porque le parece un atrevimiento excesivo el tratar de conocerlo todo a

quien aún la más pequeña,
aún la más fácil parte no entendía
de los más manuales
efectos naturales³²

De nueva cuenta no parece tanto que lo que se exhiba sean los límites de un sujeto concreto, Juana de Asbaje, para conocer el mundo natural, cuanto lo poco que se puede avanzar en este terreno con el método sincrético. La poetisa a veces encierra a los entes en las categorías aristotélicas pero ¿cómo entender

²⁹ R. Descartes, "Règles pour la direction de l'esprit", en *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 109. En la regla séptima Descartes recomienda ver cada término de la deducción en forma intuitiva pasando del uno al otro de tal modo que parezca que tenemos una intuición simultánea del todo.

³⁰ J. I. de la Cruz, "Primero sueño", en *op. cit.*, pp. 419-420.

³¹ *Ibid.*, p. 420.

con ello aún los más fáciles efectos naturales?

En suma, al igual que para Descartes, no es el *Ars combinatoria* lo que permitirá avanzar a nuestra joven estudiosa en el conocimiento de causas y efectos del mundo natural, por lo cual despierta del sueño, después de haber analizado críticamente los métodos que crearon en ella la expectativa de conocer todas las cosas. Métodos que el Renacimiento puso a su alcance y que se muestran insuficientes. Esto, sin embargo, no limita su aspiración al conocimiento, simplemente la pone en guardia contra vías inútiles. Así, más que de un escepticismo radical, se trata de un malestar o crisis que comparte con una buena cantidad de autores renacentistas que transitaron por la vía de reflexión epistemológica.

Descartes es uno de los representantes más conspicuos del pensamiento crítico y toma el camino de un escepticismo metodológico a fin de refutar el escepticismo radical. Se trata de dudar para no dudar, de hacer claro que los métodos heredados no son del todo útiles y que en el nuevo camino se arriesga todo conocimiento recibido, toda conocimiento sensible y aún toda verdad racional a fin de encontrar verdades indubitables, pues los más sencillos efectos de la naturaleza requieren explicaciones sólidamente fundadas en principios evidentes.

Naturalmente sor Juana no desarrolla toda un epistemología sobre un programa crítico, por haberlo hecho Descartes sigue siendo hoy el filósofo de Francia; pero sus avances, para una mujer en un convento en su época, la hacen una intelectual de aliento universal.

³² *Ibid.*, p. 424.

La voz, el murmullo y el silencio. De nuevo sobre la lectura silenciosa

Sergio Pérez Cortés

En la historia de la comunicación escrita la expansión de la lectura en silencio tiene una importancia particular: su presencia ha llegado a ser tan masiva que todos nuestros lectores modernos, especialmente los más cultivados, leen esencialmente en silencio y sin mover los labios. Esta práctica millones de veces repetida ha otorgado rango de evidencia a dos cuestiones: que hay una fusión natural entre soledad, recogimiento y lectura, y que la lectura es un proceso enteramente mental. La imagen inmediata que se nos ofrece es que la lectura es el modo de comunicación establecido entre un texto escrito definitivo y un lector silencioso. Resulta entonces difícil percibir el lento proceso por el cual el reconocimiento de los signos visuales contenidos en la página se realiza exclusivamente por el ojo, mientras el cuerpo se esfuerza en evitar el movimiento rítmico, la vocalización y la subvocalización del texto:

[...] para muchos de nosotros, la imagen ingenua de la lectura es virtualmente el de la operación de una máquina computadora y decodificadora: el cerebro es el procesador que de manera simultánea recoge y traduce el “código” de la página impresa, en un tipo de información que el cerebro puede interpretar.¹

Quisiéramos sustentar aquí que esta práctica de la lectura es resultado de una trama de factores que a su vez indican profundas transformaciones sociales y culturales. Aunque es una adaptación “intelectual” de la mayor importancia, porque individualizó e interiorizó la experiencia de la lectura, en ella se refleja una serie de exigencias que van mas allá del individuo: la ne-

¹ W. A. Graham, *Beyond the Written Word*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 32.

cesidad de leer con mayor velocidad una masa creciente de información disponible y fácilmente accesible; la necesidad de consultar y asimilar un conjunto de libros especializados, técnicos, científicos y lógicos, de una gran complejidad; la necesidad de comprender enunciados originales, nunca antes escuchados; la necesidad de socializar la lectura de comprensión, etcétera. La lectura silenciosa se encuentra así en la intersección de exigencias y motivaciones intelectuales que son propias de la cultura contemporánea. Quizá logremos revelar lo específico de esta práctica al compararla con estrategias de lectura que movilizan recursos y persiguen fines diferentes a los nuestros; puesto que es “en silencio”, sus opuestos son la lectura en voz alta y la subvocalización. Veamos pues más de cerca su genealogía y sus peripecias.

Las diversas estrategias de lectura no son excluyentes entre sí y han coexistido durante largos periodos históricos. Esta presencia simultánea no impide que cada una de esas prácticas haya ejercido un predominio cultural en diferentes momentos, porque al poner en juego un sistema de premisas y objetivos, cada una de ellas recibe una mayor o menor valoración social. Así, la antigüedad griega y romana conoce la lectura en silencio pero circunscribe su práctica a círculos reducidos y a individuos aislados. Aristóteles y Nerón, en cierto modo tan opuestos, forman parte de ese pequeño grupo. La Edad Media conoce también la presencia simultánea de varias estrategias de lectura, pero comparte con la antigüedad la valoración de la palabra humana y por tanto el predominio de la lectura vocalizada:

[...] es posible distinguir tres técnicas de lectura que durante la Edad Media fueron ampliamente difundidas y concientemente utilizadas para propósitos diversos: lectura en silencio; lectura en voz baja, llamada “murmullo” o “rumiación” que ayudaba a la meditación y servía como herramienta para la memorización, y por último lectura vocalizada que, como en la antigüedad, demandaba una técnica particular y era similar a la práctica de la recitación litúrgica o canto.²

En un proceso gradual que se inició en los siglos VIII y IX, esa competencia específica que es la lectura en silencio desbordó los *scriptora* monásticos, alcanzó al mundo universitario de la escolástica entre los siglos XII y XIII y se instaló paulatinamente entre las aristocracias laicas a partir de la segunda mitad del siglo XIV.³

Cada una de estas prácticas de lectura es un índice de la relación cambiante

² A. Petrucci, citado en H. J. Martin, *The History and Power of Writing*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 68.

³ Cf. Roger Chartier, *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 137.

que une un lector y un texto. Tal relación nunca ha sido la misma porque la lectura, además de un problema técnico, es una forma de re-producir el significado de un escrito y de establecer un vínculo con la comunidad de otros lectores y con determinadas tradiciones de lectura. Por las habilidades que moviliza en primer lugar: hay una gran diferencia entre el lector experimentado y el lector menos hábil que está obligado a oralizar lo que lee —y por tanto a recurrir a ciertas formas textuales y tipográficas—, para poder comprenderlo. Por la motivación en segundo lugar: se lee con una sed ardiente para alcanzar el cielo, para comprender a la naturaleza o a los hombres, para mejorar nuestra vida moral, o bien se lee con circunspección “eventualmente para reparar nuestros radios”.⁴ Además, por la modalidad que se adopta, la lectura puede ser sacralizada, laica o narcisista, pública o privada, virtuosa o rudimentaria, etcétera. Finalmente, por los escritos disponibles la lectura puede ser “intensiva”, es decir, pocos libros leídos con el propósito de ser memorizados, o “extensiva”, es decir, ante una diversidad de textos, géneros o dominios de aplicación. La relación silenciosa de un lector a su texto se explica, lo mismo que las demás, por el juego de las valoraciones que han surgido o se han eclipsado, las actitudes que se subrayan o se cancelan, las motivaciones que irrumpen o se mitigan.

El encuentro de un lector con un texto se presenta primeramente como un problema técnico. La razón es que, en la historia, el escrito se ha venido ofreciendo a la mirada bajo formatos siempre cambiantes; y esto es significativo, porque la lectura comienza por un acto de reconocimiento cuyo fin es asociar una serie de elementos gráficos convencionales con una serie de elementos fonéticos que poseen valor lingüístico en la cadena del habla. Coincidimos con E. Havelock en reservar el nombre de “lectura” al reconocimiento unívoco de esos signos gráficos, simplemente para distinguirla de procesos que requieren de una mayor preparación previa, como el desciframiento, la decodificación o la interpretación a las que obligan otros sistemas de escritura. Aunque cada una de las dificultades técnicas provenientes del sistema gráfico tiene un efecto particular sobre el proceso de lectura, en Occidente, después de la aparición del alfabeto, la más importante de ellas se refiere al sistema de puntuación y en particular a la ausencia de separación entre palabras. La llamada escritura continua asociada con la irregularidad o ausencia de puntuación son causas suficientes para obligar al lector a vocalizar el texto que tiene frente a sí, porque dificultan enormemente al ojo la tarea de reconocer los elementos lingüísticos con significado como palabras, sintagmas o frases. El oído es entonces llamado en auxilio de la vista porque está mejor preparado para ese reconocimiento dentro del flujo del habla humana. A la inversa, si la

⁴ Robert Darnton, “Los lectores le responden a Rousseau: la creación de la sensibilidad romántica”, en *La gran matanza de gatos y otros episodios*. México, FCE, 1994, p. 254.

grafía permite un acceso directo al significado de la palabra, como en el caso de la preposición “a” en oposición al tiempo verbal “ha”, o como en el caso de los ideogramas chinos, la habilidad de la lectura en silencio se ve incrementada, por eso un lector chino experimentado posee una competencia mayor en la lectura silenciosa que su símil en Occidente.⁵

De manera general puede decirse que a medida que el sistema gráfico reduce la necesidad de una manipulación fonética previa al reconocimiento lexical posibilita la aparición temprana de la lectura silenciosa, mientras que por el contrario, a medida que el sistema de escritura impone una mayor manipulación fonética antes de lograr reconstruir la palabra, la necesidad de la vocalización y el recurso a la memoria se hacen más imperativos. Es posible sin duda evitar la verbalización del texto, pero se requiere un largo periodo de entrenamiento para lograrlo.

Aún cuando la representación de cualquier lengua puede hacerse mediante sistemas gráficos diversos, puede afirmarse que el alfabeto es una mejor adaptación a las lenguas cuyas características morfológicas son el ser polisilábicas y flexionales, como es el caso del grupo indoeuropeo. La escritura continua es una característica propia de estos sistemas de escritura alfabéticos. Esto se explica porque hasta antes que el alfabeto marcara gráficamente las vocales, cualquier texto transcrito en sistemas ideográficos o silábicos sin vocalización debía contener algún tipo de separación entre palabras, sea con espacios o con puntos, porque sin ésta se introduce un grado intolerable de ambigüedad; un sistema semejante ofrecería la representación t l t t p z de la cual habría que derivar el original griego “*atalotata paizei*” (... con mayor gracia), que son las dos últimas palabras del llamado *Hexámetro de Dipilón*, primer ejemplo conocido de uso del alfabeto griego.⁶ Por supuesto, esta dificultad técnica no implica la absoluta imposibilidad de leer la frase en cuestión, pero al precio de un considerable trabajo previo:

[...] esas lenguas escritas podían haber sido descifrables, dadas determinadas convenciones para la sintaxis, reglas gramaticales bien definidas, convenciones sobre el orden de las palabras e indicios contextuales, pero sólo tras una intensa actividad cognitiva previa al acceso léxico; tan intensa como para tornar impracticable la lectura según la conocemos.⁷

⁵ Cf. P. Saenger, “La separación de las palabras y la fisiología de la lectura”, en D. Olson y N. Torrance, eds., *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona, Gedisa, 1995.

⁶ Cf. K. Koob, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 271.

La puntuación representa una dificultad adicional. Ni los griegos, ni los latinos, ni la primera civilización medieval fueron capaces de fijar un sistema estable de puntuación, cuyas primeras manifestaciones habrán de aparecer en el mundo carolingio y que sólo podrá hacerse definitivo en la cultura impresa. Algunas de las deficiencias de la antigüedad son muy notables: carecían de signos de interrogación o de exclamación y aunque podían marcar el final de una estrofa mediante el guión (el *paragraphos*), éste podía utilizarse también para señalar el final de una frase. El final de frase podía, además, ser marcado mediante un espacio o un punto. Pero para este último se adoptaron diversas posiciones, más alto o más bajo respecto a la línea inferior del texto, que podían significar a su vez pausas más o menos breves en la lectura: “Nicanor, en tiempos de Adriano, usó no menos de siete posiciones del punto, así como otro signo (*hypodiástole*) equivante a nuestra coma, por lo que se ganó el sobrenombre del ‘puntuoso’ (*stigmatias*)”.⁸

Es poco probable que los textos griegos clásicos hubiesen poseído algún tipo de acentuación. No es sino en el mundo romano que aparecen, aún de manera asistemática, una serie de signos prosódicos destinados a marcar la cantidad y la aspiración: tres acentos, grave (`), agudo (´), circunflejo (^); dos cantidades: breve (˘) y larga (¯); la aspiración (ˆ) y la no aspiración (ˆ̄). Lo más significativo de estos signos prosódicos es sin embargo que parecen orientados en un sentido distinto a la idea moderna de notación que es aportar claridad, retirar ambigüedades, establecer asociaciones lógicas. Por el contrario, los signos prosódicos romanos están destinados a apoyar la vocalización del texto, a guiar a la voz, ayudando a hacer el énfasis correcto en la lectura de acuerdo con el género literario. Ellos son ante todo una preparación a la lectura y se asemejan “a la anotación de la partitura musical antes de la interpretación”.⁹ Por eso ellos pueden ofrecer indicaciones sintácticas, semánticas, expresivas y aún juicios de valor estético o de autenticidad. Su presencia se explica pues fundamentalmente porque el objetivo de la lectura en la antigüedad es la expresión (o la dramatización, como preferían llamarla los griegos).

El mundo clásico encontraba la esencia de la lectura en voz alta en la expresión, en la capacidad de entrar en el espíritu de lo que se lee. El aprendizaje básico de la lectura, que sólo se lograba mediante la demostración personal del maestro, consistía en comprender “cómo había que pronunciar las narraciones, cómo había que dirigir los consejos con autoridad, cómo la vehemencia

⁷ P. Saenger, “La separación de las palabras y la fisiología de la lectura”, en *op. cit.*, p. 275.

⁸ S. F. Bonner, *La educación en la Roma antigua*. Barcelona, Herder, 1984, p. 292.

⁹ François Desbordes, *Concepciones sobre la escritura en la antigüedad romana*. Barcelona, Gedisa, 1995, p. 230.

rápida debía reflejar la rabia fogosa, cómo adaptar el tono cuando se imploraba piedad”.¹⁰ Eso explica que además del maestro se pudiera recurrir a un actor profesional de comedias con el riesgo, según Quintiliano, de que el alumno acabe por extralimitarse en la expresión facial y en los gestos y busque imitar la voz de la mujer o reproducir el tono vacilante de los ancianos. El lugar que ocupa la serie de signos prosódicos y de puntuación se sitúa entonces en la manipulación del texto que precede a la lectura. Porque la lectura no era un acto que se iniciaba sin más ni más; ella era una tarea preparada, organizada y anotada: en clase por el maestro que “demostraba” el texto (de ahí su nombre de *praelectio* o lectura preliminar), antes de que cada alumno se dispusiera a leer; en la vida adulta por el gramático que a través del análisis devolvía la voz a esos textos. La lectura instantánea de un texto desconocido era, por decir lo menos, una tarea difícil:

[...] el lector antiguo se encuentra ante un texto que para él está vivo; además, si bien son muy pocos los que leen, el lector es un hombre instruido, cultivado; por último, descifrar el texto es con frecuencia la tarea de un especialista, el esclavo *anagrostes* que prepara con tiempo su lectura; ésta supone pues una participación activa del espíritu.¹¹

A la serie de signos de puntuación se le encargó la tarea inmensa y difícil de convertirse en un sistema minucioso de instrucciones de lectura que debía representar gráficamente la elevación de la voz, el énfasis en ciertos pasajes, las pausas sin respiración y las respiraciones sin pausa:

[...] el ritmo de la lengua oral puede tener una función lingüística como precisar la organización sintáctica de la enunciación, una función puramente fisiológica como el respirar o una función expresiva de matices infinitos. De todas las variables del habla individual, es ésta la que se presta menos a un análisis en unidades distintivas [...] En consecuencia, es sólo parcialmente susceptible de ser escrita.¹²

Si se adicionan las dificultades inherentes a la escritura continua y la falta de sistematización de los signos de puntuación se percibe que la lectura era un esfuerzo intelectual y físico considerable que involucraba a la memoria, la voz, la actitud corporal, el movimiento rítmico del cuerpo: “no olvidemos que el lector romano es un ‘muscular’. Le complacen los gestos amplios”.¹³ Por eso los

¹⁰ S. F. Bonner, *op. cit.*, p. 296.

¹¹ Andrien, citado en F. Desbordes, *op. cit.*, p. 226.

¹² F. Desbordes, *op. cit.*, p. 236.

médicos romanos recomendaban a sus pacientes leer, lo mismo que sugerían caminar o correr.¹⁴ Era, además, un acto lento porque el formato gráfico exigía constantes operaciones visuales, hacia atrás y hacia adelante, para asegurarse del reconocimiento fonético de sílabas, palabras y frases. Utilizada como un auxiliar, la actividad oral ayudaba al lector a retener en la memoria de corto plazo el fragmento de la palabra o frase que ya había sido decodificada, mientras la tarea de comprender el sentido completo proseguía a través de la decodificación visual y auditiva.

Estas condiciones técnicas hacen prácticamente inevitable la vocalización del texto. Sin embargo, al llamarlas “dificultades” ya cometemos una violencia porque no fueron percibidas como tales por los antiguos; su persistencia durante siglos obedece a otras razones objetivas. Es notable que si el mundo clásico logró que su sistema de escritura reprodujera con gran fidelidad el discurso hablado, en cambio no lo hizo coexistir con la separación de palabras, y esto a pesar de que en la antigua tradición romana, al menos hasta el siglo II a. C., las palabras eran separadas por un espacio o por un punto, tradición que se fue perdiendo gradualmente hasta adoptar la grafía “griega” que carecía de ella. La explicación de esa persistencia se encuentra sin duda en la valoración social de la lectura vocalizada, en los hábitos de lectura y en las condiciones sociales e intelectuales en las que la escritura y la lectura tenían lugar. Ante todo, porque la lectura en voz alta, ejercida sobre un número limitado de textos intensamente estudiados, encajaba en un mundo en el que la expresión oral y retórica era altamente valorizada como fuente de prestigio y de poder.¹⁵ Es verdad que la lectura era sólo una de las premisas de la retórica, pero era signo de un alto valor personal, al grado que Quintiliano al recordar a su pequeño hijo malogrado, rememora “una voz agradable y clara, una dulzura en el habla y una perfecta corrección en la pronunciación de cada una de las letras griegas y latinas...”¹⁶ Además de una necesidad y una fuente de prestigio, la lectura vocalizada es un placer colectivo: el deleite del texto hablado, en algunos casos acompañado con una melodía, pero siempre con un involucramiento corporal, hace de la lectura un ejercicio y un compromiso psicológico completo y pleno. Considérese adicionalmente que no existía la motivación de leer un gran número de textos especializados o técnicos; no existía incluso la necesidad de una herramienta de consulta, por eso el diccionario fue desconocido en la antigüedad clásica. Tampoco se hacía sentir la presión

¹³ R. Marichal, “La escritura latina y la civilización occidental del siglo I al siglo XVI”, en M. Cohen, ed., *La escritura y la psicología de los pueblos*, México, Siglo XXI, 1971, p. 215.

¹⁴ Cf. H. J. Martin, *The History and Power of Writing*, p. 70.

¹⁵ Cf. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Wisconsin, 1992.

¹⁶ Citado en S. F. Bonner, *op. cit.*, p. 297.

de hacer de la lectura una práctica generalizada entre la población; es probable que la gran mayoría de lectores, incluso los más experimentados, estuviesen más cerca de la “alfabetización fonética” (que consiste en la aptitud de descifrar los textos sílaba por sílaba, oralizándolos y memorizándolos) que de la “alfabetización de comprensión” (que consiste en la capacidad de descifrar un texto en silencio, palabra por palabra, comprendiéndolo plenamente en el momento mismo del desciframiento).¹⁷ Por último, la idea de un lector solitario, que debía encontrar en sí mismo la fuente de la motivación a la lectura, era prácticamente desconocida para la mentalidad elitista de la antigüedad.

En la valoración de la retórica y de la voz humana, en el disfrute estético, en la satisfacción de la memoria y en la falta de incentivos para socializar una lectura individualizada y rápida, es donde se encuentran las causas de la persistencia de la lectura en voz alta. Prácticamente todas aquellas ventajas que la lectura silenciosa ofrece a la cultura contemporánea eran inútiles en la cultura antigua, no representaban motivación alguna y por el contrario iban a contracorriente del prestigio de la palabra hablada. La lectura en voz alta no es la forma primitiva de la lectura silenciosa sino una adaptación intelectual específica que constituye una cierta comunidad de lectores y escuchas y una determinada relación entre el lector y el texto. La ausencia de separación entre palabras y de signos de puntuación sistemáticos son cuestiones técnicas pero indicativas de una relación particular entre el lector y el escrito, entre el lector y su comunidad y de esa comunidad respecto a una escala de valores. Por eso la remoción de esos elementos técnicos iba aparejada con la transformación de todo un conjunto de valores sociales y culturales.

Mientras aquellos factores prevalecieron, la valoración de la lectura vocalizada perduró también. Durante todo ese lapso la forma de transmisión del mensaje escrito requirió la colaboración entre el ojo y el oído, cómplices inseparables en esa tecnología de comunicación. El oído y la vista podrían participar en grados diversos, pero el predominio recayó en la oralización del texto, sin que ello signifique el desconocimiento absoluto de la lectura silenciosa. Un ejemplo de esta situación, citado con frecuencia son las visitas que san Agustín hacía a san Ambrosio en el momento de su pasaje por Milán: “muchas veces me hallaba yo presente en su lección [...] y siempre lo vi leer silenciosamente y como decimos ‘para sí’, nunca de otro modo”.¹⁸ Agustín se muestra sin duda sorprendido. No tanto por el hecho de la lectura en silencio que no parece serle desconocida, sino porque estima necesario encontrar las razones que impulsan a ese hombre a actuar de ese modo. Entonces enumera:

¹⁷ Cf. P. Saenger, “Prier de bouche et prier de coeur”, en R. Chartier, ed., *Les usages de l'imprimé*. París, Fayard, 1987, p. 193.

lo hace porque desea recluirse en sí mismo y no desea ser importunado en ese retiro interior; o bien, lo hace porque no desea verse obligado a ofrecer explicaciones a alguien presente que no dejaría de plantear preguntas acerca de algún pasaje oscuro y que quizá hasta se sentiría con el derecho a disputar acerca de esas cuestiones; san Ambrosio lee en silencio para evadir las obligaciones intelectuales que le impone la lectura oralizada. En busca de razones, Agustín llega a una extrema: quizá lo hace para evitar la ronquera que lo ataca con suma facilidad. “Cualquiera que fuese la intención con que aquel varón lo ejecutara, ese hombre tenía una buena razón para hacerlo”.¹⁹ Y después de todo, este es quizá el punto más significativo, porque hacen falta razones para incurrir sistemáticamente en un acto que el medio no alienta porque valora su opuesto. Leer en silencio no es una anormalidad pero es todavía una anomalía.

La Edad Media aportó a la historia de la lectura, entre otras cosas, nuevas comunidades de lectores provistos de nuevas estrategias de lectura. Una de las más notables fue la comunidad monástica en la cual se refugió la cultura literaria desde el derrumbe del mundo romano. Es justamente en este ambiente donde la lectura vocalizada se vio acompañada por la lectura murmurante, en el marco de la *lectio* y la *meditatio*, que son las prácticas más características de la cultura monástica. De hecho, la *lectio* y la *meditatio* apuntan a dos tipos de tarea intelectual. La primera, la *lectio*, es una restauración cuidadosa y un análisis detallado del texto mediante los procedimientos de la gramática y la dialéctica; ella busca entrenar al ingenio natural a través del orden y del método de exposición y análisis. La *lectio* es la actividad característica del maestro que lee en voz alta a sus estudiantes, que responde a sus cuestiones y elucida los pasajes intrincados: en la tradición monástica ella incluye todas las disciplinas que se refieren a la página sagrada y al texto verdadero.²⁰ Pero la *lectio* es sólo el antecedente de la *meditatio*, la cual está asociada a lo que la regla de san Benito llama *lectio divina*, una suerte de lectura subvocalizada. En efecto, una vez que está solo, el monje lee murmurando porque su propósito es digerir el texto, rumiarlo como hace una vaca con su alimento, para proveer a la memoria de los elementos indispensables para la meditación. Se lee porque es necesario nutrir pausadamente a la memoria con una serie de principios trascendentes y eternos que después serán vinculados, transpuestos, elaborados para penetrar mejor en el sentido del mensaje divino. La *lectio divina* no es propiamente el estudio sino una especie de síntesis entre el amor de las letras y el deseo de Dios, dice el diccionario patristico. La *lectio* ofrece el texto segmentado en

¹⁸ San Agustín, *Las confesiones*. Madrid, Sarpe, 1983, p. 132.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Cf. M. Carruthers, *The Book of Memory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 156 y ss.

fragmentos analíticos (*cola*), pero éstos deben ser almacenados de manera ordenada y dispuestos para su elaboración posterior (*commata*) a través de la meditación con el fin de interiorizarse en aquellas verdades que ya están alojadas en la memoria.

Esta concepción de la lectura sólo resulta comprensible teniendo como transfondo el papel que juegan la memoria y la reminiscencia en la práctica monástica. En efecto, la memoria es el depósito individual de las verdades contenidas en las escrituras; ella debe almacenar la presencia textual de Dios y ofrecer este material a la meditación cuyo objetivo respecto a las escrituras es elucidar la relación de Dios con cada una de las almas. Con ello, la exégesis monástica no busca instruir a la mente sino extraer desde el almacén de la memoria la presencia de Dios que en ella subyace. A este propósito —según J. Coleman— colabora la lectura subvocalizada:

[...] cuando el monje pronuncia el texto murmurando las palabras, él involucra más que su memoria visual de las palabras escritas: él involucra un proceso físico y muscular, mientras su memoria retiene la sensación de las palabras pronunciadas y otras. La meditación consiste en centrar su atención en ese ejercicio de memorización de tal modo que el texto se inscriba en el alma, un alma que se localiza en todas partes del cuerpo.

Sin embargo, esta memoria no es un simple catálogo de impresiones fijas; ella es más bien una memoria “asociativa” que impregnada con las palabras de la escritura es excitada por cualquier nueva alusión al verbo de Dios, de manera que se precipite espontáneamente una evocación de referencias completas a cualquier otra parte de las escrituras. Esta es la “productividad” intelectual del monje: la reminiscencia a través de la asociación fonética de una nueva serie de imágenes y palabras bíblicas. Por eso se ha insistido en que, con frecuencia, la composición del intelecto monástico no parece seguir un patrón lógico sino un plan psicológico de asociaciones verbales y aurales que configuran las disgresiones y los comentarios. A partir de esta “referencia” hecha por la memoria es imposible deducir si el monje está citando textualmente o está modificando. No se comporta pues como un “intelectual” sino como un “espiritual”, por eso no hay ningún rastro de nuestra cultura textual, con sus citas, concordancias y referencias, que en todo caso aparecerá en la cultura escolástica posterior. En la cultura monástica, “el lenguaje fue utilizado para impulsar una asociación de experiencias más que para informar acerca de conocimientos”.

Al interior de este universo intelectual, la lectura oralizada y la lectura subvocalizada forman un conjunto coherente: la voz es aún un complemento

del texto exigido por la memorización. Aunque es próxima a la lectura silenciosa por el tono de la voz, la lectura subvocalizada es sin embargo lejana por las motivaciones que la animan: ella pertenece más a un mundo en el que la voz viva, como dictado o como murmullo, es aún un complemento obligatorio del texto. Las técnicas de lectura y escritura aún no permitían que se cumpliera la regla de silencio que san Benito había impuesto a la vida monacal.²¹ Para asegurar cierta privacidad en la escritura y la lectura aún era preciso recluir a cada monje en el espacio reservado de la celda individual, “pero llene usted una sala de lectura con lectores medievales y el zumbido de murmullos y zuzurros sería intolerable”.²²

La voz no era sólo un acompañante del texto sino una parte de la producción del sentido: transcribir un texto a la voz humana, convertir en sonido los signos escritos era reencontrar el significado íntegro. La voz forma parte de la producción del significado y es el punto de partida y el punto de llegada del proceso. Este privilegio de la oralidad se percibe claramente al menos en dos cuestiones, esta vez referidas a la escritura: primero, porque hasta los siglos XI y XII, “componer” un texto, una obra, es sinónimo de “dictar”. El autor medieval dicta su texto a uno o más escribas quienes toman “notas” sintéticas sobre tabletas de cera, las cuales son ampliadas para obtener el texto definitivo, cuya forma última no necesariamente estaba bajo el control del autor. El pasaje obligado por la oralidad impide aún otorgar a la noción de “composición” una asociación definitiva con el retiro personal y la interioridad. La iconografía hasta el siglo IX recoge este hecho al representar siempre a los evangelistas redactando sus textos bajo el dictado de un ángel o una paloma, o bien dictando ellos mismos a un escriba.²³ En segundo lugar, incluso para el escriba solitario, la copia no es la transcripción silenciosa de un signo gráfico a otro signo gráfico sino el pasaje del signo a la voz y nuevamente al signo, tránsito en el cual se puede prestar más atención al oído. En efecto, tratando de explicar el error sistemático de un copista francés que en el manuscrito de *La historia de Job* cambia tres veces un “est” por un “et”, el editor explica:

Creemos estar en presencia de un fenómeno que explicaría una gran cantidad de faltas “orales” en la copia de los manuscritos y que, desde el punto de vista psicológico es perfectamente explicable: el escriba, copiando, se pronunciaba a sí mismo las palabras y así, en cierto modo escribía como si alguien le dictara; en efecto, el veía “est”, escuchaba el

²¹ Cf. P. Saenger, “Manières de lire médiévales”, en H. J. Martin, *Histoire de l'édition Française*, vol. I. París, Promodis, 1984.

²² H. J. Chaytor, *From Script to Print. An Introduction to Medieval Vernacular Literature*. Londres, Sidewick and Jackson, 1974, p. 22.

²³ Cf. P. Saenger, “Manières de lire médiévales”, en *op. cit.*, p. 135.

sonido aproximado de la “e” cerrada, y escribía “et” puesto que en esa época tenían probablemente el mismo sonido. Tal hecho es aún más probable por el estado mismo del texto, porque la frase que copiaba era tan poco clara que un escriba que no tuviera bajo los ojos el original en latín, no vería quizá sino una serie de frases proposicionales, cada una de similar dimensión.²⁴

No es pues sorprendente que en la manufactura de biblias de Tours, la más importante en el siglo IX europeo, se implantara un “control de calidad” *REQ* *requisitum est* que significaba “confrontado con el original”.²⁵

Fue justamente en el ámbito monástico donde, a partir del siglo VIII, habría de iniciarse la solución a las dificultades técnicas que obligaban a la oralización: la separación sistemática entre palabras y la división del texto en líneas constituidas por entre 10 y 15 letras. El inicio fue incierto:

[...] muy a menudo el escriba carolingio deja entre la última letra de la palabra y la primera de la siguiente un espacio un poco mayor que entre las letras inferiores de la palabra, pero casi con igual frecuencia este espacio no es más largo que entre cualquier par de letras y, a la inversa, no es raro encontrar entre dos letras de una palabra un espacio ligeramente más largo que de ordinario.²⁶

Pero a pesar de estas vacilaciones, la importancia de esta modificación técnica fue enorme, porque al simplificar la lectura “liberó las facultades intelectuales del lector, permitiéndole leer cualquier texto en silencio y por tanto, con mayor rapidez intelectual”.²⁷

Pero si la remoción de esas dificultades técnicas era un paso necesario, no era un paso suficiente. Para transformar esa práctica de la lectura se requería de una alteración de tal magnitud que ese proceso sólo habría de comenzar a generalizarse unos cuatro siglos más tarde. La colaboración entre la vista y el oído, con la valoración de la oralidad, se prolongó varios siglos en los cuales definió prácticamente toda instancia de comunicación social. Lo indisoluble de la vista y el oído es el rasgo más sobresaliente de este “modo de comunicación”. Varios índices lo prueban. El primero es que los textos continuaron siendo el vehículo de la voz del ausente y siguieron “hablando” durante mucho tiempo.

²⁴ H. J. Chaytor, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ D. Gauz, “Mass Production of Early Medieval Manuscripts: the Carolingian Bibles from Tours”, en R. Gameson, ed., *The Early Medieval Bible*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 58.

²⁶ R. Marichal, *op. cit.*, p. 237.

²⁷ P. Saenger, “Manières de lire médiévales”, en *op. cit.*, p. 297.

Esta concepción que hace de la escritura el intermediario transitorio de la voz del ausente remonta por supuesto al mundo clásico. Así, al concluir una carta dirigida a Atticus, Séneca le pide: “escíbeme lo que se te venga a los labios” (*in buccam...*), en vez de “lo que se te venga a la cabeza” como quizá escribiríamos hoy. Incluso la reflexión personal la realiza en voz alta; lo único que impidió a Séneca exhortarse a sí mismo en un momento difícil fue una violenta crisis de asma.²⁸

Ni siquiera el impulso aportado por el cristianismo hacia una mayor individuación de la lectura, con su exigencia de que cada uno leyera la palabra divina, alteró el privilegio otorgado a la oralización del texto: “en la primera iglesia, la sagrada inocencia que los cristianos de hoy adscriben a los niños del coro, descansaba en niños que leían en voz alta a un auditorio la palabra divina”.²⁹

La colaboración prevista entre el ojo y el oído determinaba naturalmente el tipo de literatura y de escrito que se producía. El redactor medieval contaba de antemano con ambos sentidos para la lectura y preveía su participación, por eso muchos documentos antiguos estaban preparados para ser vistos y oídos por aquéllos a quienes iban dirigidos: “numerosas cartas del siglo XII están dirigidas ‘a todos aquellos que ven y oyen estas cartas en el presente y en el futuro’ y con frecuencia se despiden con un ‘valete’ como si concluyeran una conversación con la audiencia”.³⁰ Aún los monarcas bibliófilos, aquellos que poseían las bibliotecas más importantes de Europa, se hacían leer y no leían directamente ellos mismos. En el otro extremo social, los movimientos heréticos, a pesar de su insistencia en la fidelidad al texto y la obligación de cada uno a leer por sí mismo, debían recurrir a las recitaciones públicas ante grupos de iletrados deseosos de escuchar la palabra sagrada traducida a su propia lengua:

[...] los libros mismos se convirtieron en voces. Por donde quiera que existieron, ellos fueron oídos tanto como vistos, y las reberveraciones de los textos vocalizados resonaban en el exterior, con una exactitud y una inmediatez decreciente, lejos de los lectores y escuchas que trabajaban directamente sobre la página.³¹

Tales auditorios debían prestar una atención profunda a lo que escuchaban. Debe ser así, porque durante muchos siglos la expresión oral ha sido el único ingreso al discurso de la obligación y sólo a través de ella hombres y mujeres han

²⁸ Cf. G. Achard, *La communication à Rome*. París, Les belles lettres, 1991, p. 51.

²⁹ R. Lane Fox, “Literacy and power in early Christianity”, en A. Bowman, ed., *Literacy and Power in the Ancient World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 144.

³⁰ M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record*. Oxford, Blackwell, 1993, p. 253.

podido recibir las directrices morales y sociales con las que orientan sus vidas. Pero la atención con que esos oyentes siguen el discurso oral difícilmente equivale a la actitud de recogimiento y diálogo consigo mismo del lector silencioso. No es una conjetura extravagante suponer que en muchos momentos ellos se comportaban del mismo modo que lo hacían los fieles de san Agustín:

[...] su participación era ruidosa; ellos aclamaban, aplaudían e interrumpían a su predicador y golpeaban violentamente su pecho, produciendo un gran rumor de palmadas cuando oían mencionar los pecados mortales, como el adulterio. También aplaudían, aprobaban o refutaban las citas que se hacían en un sermón. En Oea, los asistentes gritaron “falso” cuando la nueva Biblia de san Jerónimo describía a Jonás durmiendo bajo una hiedra y no bajo una calabacera (cosa que sabían por haberla visto representada en las primeras iglesias).³²

La oralidad intrínseca del texto, lo mismo que modelaba el sermón o la prédica, modelaba la conducta del iletrado dándole una oportunidad de participar que después le sería retirada por la lectura y la escritura en silencio.

En el plano de la valoración social y de las actitudes, el término “acompañar” no refleja pues el papel que la voz ocupaba respecto al texto, porque la valoración profunda de la voluntad y de la experiencia humanas no recaían en el escrito sino en la expresión oral. Para que la voz y la memoria dejaran de ser la garantía de legitimidad del texto era preciso que éste se convirtiera en un objeto autónomo, susceptible de afirmar su propia validez. Pero esto requería de un largo proceso porque el mensaje inscrito en el corazón de los vivos tiene una significación particular, de manera que sólo los profundamente alfabetizados podían creer que la escritura era superior a cualquier objeto simbólico. Era normal que el texto no adquiriera de inmediato un valor indiscutible. Hacer del documento escrito la única verdad requirió de siglos de transformación de las convicciones humanas:

[...] en las raras instancias en las que el acuerdo parece depender sólo del documento, probablemente debemos asumir que éste está ocupando la antigua función de objeto simbólico, más que funcionando como un documento basado en su contenido escrito, a la manera alfabetizada moderna.³³

Sólo entonces cayeron en desuso esa serie de objetos rituales y se convirtie-

³¹ H. Ashton, citado en W. Graham, *op. cit.*, p. 39.

³² Van Der Meer, citado en R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 145.

ron en reliquias medievales, porque el lenguaje de la memoria que ellos expresaban ya no tenía significación para el mundo alfabetizado.

A la sucesión cronológica de las diversas prácticas de lectura debe superponerse entonces la serie de determinaciones funcionales que las validan o las aplazan. De este modo, la expansión de la lectura silenciosa que se constata a partir de la segunda mitad del siglo XIV es indicativa y sigue los ritmos de los factores que la exigen o la cancelan. Lo mismo que las demás estrategias de lectura, ella también pertenece a un mundo que sólo gradualmente pudo sustituir los valores en los que descansaba la lectura oralizada. Esta preeminencia es tanto la extensión de una innovación intelectual, como el signo de que la relación de un lector con su texto, con la comunidad de lectores y sus prácticas intelectuales, se estaban alterando. Mucho más allá del siglo XVI el libro siguió siendo lo que siempre había sido: “algo para leer en voz alta o recitarse, un *aide-mémoire* y un repositorio de las palabras vocalizadas de un autor; en breve, un transmisor de la palabra cuya voz no puede contener y cuya palabra no es suficiente”.³⁴ Esta situación no habría de modificarse incluso con la aparición de la imprenta, la cual, si bien permitió la generalización de la lectura y aportó una profunda transformación en la tecnología de la comunicación y los hábitos intelectuales, en cambio no significó un desplazamiento inmediato de la comunicación oral. Los libros impresos no destruyeron de manera súbita el aprendizaje a través de la palabra y la acción; más bien en un primer momento ofrecieron nuevos elementos a la cultura oral, nuevas formas de relacionar sus valores con otras fuentes de autoridad, recientes y antiguas.³⁵ Todavía una serie de escritos de los siglos XVII y XVIII muestran, tanto por las instrucciones que ofrecen al lector en voz alta, como por la estructura episódica de sus narraciones, que el autor estaba pensando en una serie de sesiones de lectura oralizada para la transmisión de su obra. La lectura privada y silenciosa y la lectura en voz alta se distribuyeron en diversas instancias y niveles sociales, en las casas de la nobleza, en las universidades, en la corte real o en los pequeños pueblos.

Sin embargo, subrayar la importancia otorgada a la lectura en voz alta o subvocalizada, la persistencia de las premisas en que las sustentan y de las expectativas que cumplen, no es contradictorio con el reconocimiento de la serie de factores que impulsaron a la lectura silenciosa y de la serie de consecuencias derivadas del encuentro entre escritura, lectura y silencio. La práctica de la lectura en silencio se ha hecho perfecta, pero esa perfección oculta el trabajo que se ha requerido para que el ojo humano se adapte a ese requeri-

³³ M. T. Clanchy, *op. cit.*, p. 256.

³⁴ W. A. Graham, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ Cf. T. Watt, *Cheap Print and Popular Piety*. Cambridge, University Press, 1994.

miento y la serie de posibilidades que con ello se han abierto camino.

Primero, respecto a la velocidad de la lectura. Porque si los objetivos de la lectura en la antigüedad (la memorización, la expresividad, la lectura intensiva de pocos textos) no impulsan a aumentar la velocidad de la lectura, en cambio la multiplicación de textos y de géneros presiona en sentido contrario. La lectura silenciosa tiene la característica de ser mucho más rápida, sobre todo porque se hace independiente de los movimientos de la lengua y la vocalización y se concentra en el reconocimiento visual del contorno de las palabras y los signos gráficos. Desde la introducción de la separación entre palabras y los signos de puntuación se hizo posible un reconocimiento visual del texto, que podía ser retenido fácilmente por la vista, sin recurrir a la enunciación y a la memoria auditiva. Gracias a esa innovación se redujo la necesidad de recorrer varias veces con la vista los signos gráficos, guardando en la memoria las sílabas o palabras ya reconocidas hasta poder formar mentalmente la unidad con significado. Eso explica que en el mundo monástico, en el que la regla era que el monje recibiera un libro en préstamo por un año, se viera a un lector silencioso leer la *Biblia* en veinte días.

Por su velocidad, la lectura en silencio ha estado asociada (y recluida) a círculos de intensa vida intelectual:

[...] es posible e incluso probable que Aristóteles y sus discípulos leyeran gran parte de los materiales en los que basaban sus investigaciones rápidamente y en silencio, pero no debe olvidarse que cualquier texto que tuviera la menor pretensión literaria era escrito para ser leído en voz alta.³⁶

Pero ésta no es la única razón. La lectura en silencio está asociada también a una actitud de reflexión y recogimiento particular: ella es una práctica cuya preferencia se detecta fácilmente en torno a la meditación, la reflexión y la interiorización. Por eso M. Capella afirma que los textos que deben ser aprendidos no deben leerse en voz alta sino que deben ser meditados con más utilidad en un murmullo y de preferencia de noche, cuando la memoria está más madura y no es interrumpida por los estímulos que provienen de otros sentidos. Aunque no son incompatibles con el murmullo, la meditación y la memoria son acompañantes del silencio; juntos configuran el estado de meditación atenta en que el entendimiento examina y retiene lo leído.

Es en este sentido que la lectura silenciosa refleja un cambio profundo cuya primera manifestación se encuentra en las prácticas intelectuales de los medios

³⁶ B. M. W. Knox, "Libros y lectores en el mundo griego", en *Historia de la literatura clásica*. Madrid, Gredos, 1990, p. 26.

cultos. Por eso, seguimos creyendo correcto afirmar que ella recibió un impulso decisivo con la multiplicación de enunciados abstractos (llamémosles “analíticos”), que poseen un alto grado de complejidad, que exigen un esfuerzo intelectual considerable y que requieren del individuo una actitud reflexiva, lógica y consistente. Esta actitud del intelecto es imputable por completo a la estructura sintáctica y semántica de ese tipo de enunciados, porque en éstos predomina una síntesis analítica y una estructura intemporal de tipo lógico. La comprensión y el manejo de tales enunciados requiere de un tipo de conciencia que dialoga consigo misma y que piensa sobre las operaciones del pensamiento, es decir, que razona. Esta transformación no dejó, por supuesto, ningún rastro visible, pero su existencia puede postularse a través de una serie de fenómenos, el primero de los cuales fue la modificación en el material y la forma del códex sobre el que se realiza la lectura y la escritura. En efecto, la complejidad creciente de los argumentos que enfrentaba el pensador escolástico hizo que la tablilla de cera sobre la que se tomaban sus dictados, en la que sólo una parte de sus ideas podían estar a la vista, fuera sustituida por el cuaderno de hojas de pergamino el cual permitía la consulta de toda la composición, su revisión hacia atrás con el fin de asegurar la vinculación entre las premisas y las conclusiones, la concatenación lógica de los argumentos y el conjunto de referencias y citas auxiliares.

Desde el siglo IV el códex había sido preferido por los cristianos por la facilidad que aportaba en las referencias a las escrituras. Pero desde los manuscritos en cursiva gótica del siglo XV se desarrolla una actitud intelectual adicional: el hacer visibles las grandes articulaciones del discurso. Estos manuscritos venían a sustituir los textos de los siglos precedentes, con su bella página repleta de unciales, sus columnas de escritura compacta, sin divisiones, sin blancos, sin puntuaciones, con sus discretos inicios de frase; en síntesis, un bello manuscrito que no manifiesta en nada el orden del discurso:

[...] la lectura y hasta la búsqueda son fáciles, pero aparte de que los cortes son a menudo arbitrarios, todos los párrafos están en el mismo plano; la articulación lógica del pensamiento, la subordinación de las partes unas a otras no aparece por ningún lado [...] y con razón porque a veces esos textos no son sino una serie de noticias aisladas y en otros casos, preocupaciones literarias han conducido al autor a disimular, más que a acentuar, su plan.³⁷

El texto escolástico por el contrario, se esfuerza en marcar las articulaciones que organizan lógicamente el discurso: “cada cuestión comienza con una mayúscula, a veces coloreada; cada división del texto tiene un signo específico y aunque no incluye títulos indicativos de párrafos, se esfuerza por enunciar de entrada la cuestión a tratar”.³⁸

No es aventurado afirmar que esta reclusión de la conciencia ha contribuido a la configuración de nuestras nociones de lector y autor. Para el primero, en el momento en que la lectura dejó de ser una actividad colectiva, corporal y placentera, se dibujó un espacio diferente en el que se encontraba solo consigo mismo, en un diálogo interior. Por esta intensificación de la vida interior es difícil mantener una oposición entre lectura intensiva y lectura extensiva: en un sentido preciso, la necesidad de leer más textos no trajo consigo una menor, sino una mayor intensificación de la experiencia. El lector autónomo, que debía encontrar la motivación en sí mismo, había aparecido. Algo similar sucedió con el autor en el momento en que sustituyó el dictado a uno o más escribas por la composición hecha en soledad. Es cierto que contó, además, con la invención de la minúscula carolingia que le evitaba recurrir a los encombrosos artefactos del escriba, pero lo cierto es que al quedar solo, el autor quedó por completo responsabilizado de su texto. Saenger ha hecho notar que esta personalización del texto se refleja en el plano iconográfico después del siglo XII por el hecho de que los evangelistas o los autores son representados copiando un texto sostenido discretamente por un ángel, en un entorno en que el escritor está rodeado por estantes llenos de libros, obras de referencia y multitud de esbozos propios. Los autores de los siglos XIV y XV se consideraban ya compiladores y escribanos y

[...] se enorgullecían de que sus escritos fueran nacidos directamente de su pluma. Por eso ellos mismos exigían al lector una nueva actitud y le ofrecían auxilios tales como enumerar sus argumentos y dividir lógicamente sus obras, permitiéndole orientarse en esa serie compleja de objeciones, respuestas y contraargumentos. El trabajo del autor tomó entonces una nueva dimensión, más individual y personal.³⁹

Incluso los conjuntos de lectores silenciosos ofrecieron un aspecto nuevo: los estudiantes de París o Cambridge del siglo XIV podían compartir enormes salas amuebladas con estanterías, pupitres y bancos en los que cada uno se sienta al lado del otro sin (en principio) entorpecer su lectura y su concentración. En estas bibliotecas el silencio se convirtió en un imperativo: “los estatutos de la Sorbonne, establecidos hacia el final del siglo XV, pero que reflejaban prácticas anteriores, hacían de la biblioteca un lugar augusto y sagrado en el que debía reinar el silencio”.⁴⁰ Estos lugares de lectura estaban, además, repletos de volúmenes de consulta y referencia de las mayores autoridades, que hubieran resultado inútiles al lector habituado a memorizar los pocos libros que leía entre

³⁷ R. Marichal, *op. cit.*, p. 245.

³⁸ *Idem.*

murmullos.

Naturalmente, esta nueva soledad de la lectura podía acarrear consecuencias diversas y hasta contrapuestas. Podía convertirse, como sucedió durante el siglo XVIII, en el acto por excelencia del fuero privado, en la parte más íntima de la vida interior sustraída al público, en un momento de intensa absorción afectiva, intelectual o espiritual. A esta conversión del libro en un compañero de la soledad se refiere R. Chartier cuando señala que “a la iconografía clásica, que hace de la biblioteca un símbolo de saber y de poder, se agrega la iconografía del acto de lectura mismo, que supone una relación íntima entre un lector y un libro”.⁴¹ No es inusual entonces la representación iconográfica de lectores que en un retiro interior vuelcan todo su ser en la comprensión del libro. Pero esta nueva soledad del lector podía desembocar también en la lectura licenciosa que después del siglo XVI hizo revivir la literatura y las artes eróticas, el equivalente de nuestra pornografía, destinada a provocar en el lector una excitación profunda a través de la palabra y la imagen, que el mundo antiguo, más tolerante, hacía leer en voz alta. Es esta literatura la que habría de prolongarse a través “de esos libros que se leen con una sola mano” en los cuales los personajes se incitan mutuamente a ilícitas prácticas sexuales, excitados a veces por la lectura de otros libros.⁴² Finalmente, esa nueva soledad del lector también podía producir fines más elevados, promoviendo una nueva espiritualidad al ofrecer una nueva intimidad con los textos sagrados y permitir una experiencia más personal en la reflexión religiosa. Cada uno podía ahora meditar “con la mirada de la contemplación” los actos y las palabras de los seres divinos encontrando lo que había sido la aspiración de los grandes eruditos cristianos: una relación personal con lo divino. Pronto se percataron los guías espirituales que la lectura en silencio era una forma nueva de desarrollar la devoción y la espiritualidad ortodoxas: la lectura y la plegaria personales, apoyadas en la multiplicación de los llamados “libros de horas” medievales, que eran guías individuales de oración, impulsaron formas de interiorizar la fe y la convicción individual, y al alentar las dudas, pero también las respuestas, individualizaron el camino de la gracia.⁴³

Lo que es seguro es que la lectura silenciosa contribuyó en alguna medida a alentar el escepticismo, que es en todo caso uno de los rasgos sobresalientes de la cultura moderna. Puesto que permite al lector entenderse con sus propios pensamientos, formular sus discrepancias sin temor a sufrir las represalias, con-

³⁹ P. Saenger, “Manières de lire médiévales”, en *op. cit.*, p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 137.

⁴¹ R. Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la edad moderna*. Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 160.

⁴² R. Darnton, “Historia de la lectura”, en P. Burke, ed., *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 85 y ss.

frontar al autor leído contra las reflexiones propias, la lectura y la escritura en silencio colaboraron quizá en forma minúscula con otros factores en esa “acumulación del escepticismo” de la que proviene una parte de la racionalidad moderna. No es sin duda debido al azar que la lectura silenciosa resulta contemporánea con las grandes herejías universitarias y laicas de los siglos XIII y XIV, que no sólo exigían una lectura interiorizada sino también una transmisión silenciosa de las ideas dentro y fuera de las salas de clase.⁴⁴

La paulatina sustitución de la lectura en voz alta no fue únicamente el remplazo de una técnica de lectura por otra, sino una transmutación gradual de valores, ideales y objetivos. La lectura en voz alta representa, además de una forma de transmisión de saber, una manera de constituir y pertenecer a una comunidad de lectores, un recurso a las facultades de la memoria y del cuerpo, una valoración de la presencia y la voz humanas. La desaparición del espacio multicolor del lector y su auditorio y su sustitución por el lector autónomo, solitario y automotivado, que enfrenta un libro que es esencialmente un objeto visual, no podía dejar de ser resentida como una pérdida: la victoria de la mano, el ojo y la página sobre la voz, el oído y la retórica del mundo antiguo.

Una vez que la palabra ha sido transpuesta de la manera más artificial del dominio del oído al dominio del ojo lector, del dominio de la voz a la provincia de la mano escritora, ella se ha secado cada vez más y se ha marchitado: la palabra se ha retraído hacia sí misma y se ha convertido cada vez más en un enigma.⁴⁵

Pero todo esto era inevitable, porque era el costo de llegar a un documento con páginas silenciosas.

⁴³ Cf. P. Saenger, “Prier de bouche et prier de coeur”, en R. Chartier, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁴ Cf. P. Biller, ed., *Heresy and Literacy 1000-1530*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 19 y ss.

⁴⁵ A. Miller, citado en W. Graham, *op. cit.*, p. 44.

Una conversación con Adolfo Sánchez Vázquez

Carlos Pereda

¿Podría hablarnos un poco de su formación, de lo que significó para usted su breve paso por la Universidad Central de Madrid?

Antes de referirme a ese paso, le diré que cursé el bachillerato en Málaga, España, y lo terminé el mismo año (1931) de la proclamación de la República Española, coincidiendo con el despertar de mi vocación literaria y la atracción primeriza por la activa e intensa vida política de entonces. Como en Málaga no había entonces universidad y mi familia no disponía de los recursos necesarios para estudiar fuera, me inscribí en la Escuela Normal para seguir la carrera de Magisterio conforme a un nuevo y ambicioso plan de la República. Al concluir mis estudios, en 1935, obtuve una licencia con sueldo que me permitió trasladarme a Madrid con el propósito de entrar a la Universidad Central. El ingreso en su Facultad de Filosofía y Letras no era nada fácil, pues había que pasar por la prueba de un durísimo examen ante un tribunal presidido por José Gaos. La Facultad era el orgullo de la política educativa superior de la República, y la influencia de Ortega y Gasset en la búsqueda de las “minorías egregias” le imponía una rigurosa selectividad que convertía el examen de ingreso en una verdadera masacre académica. De los trescientos aspirantes que nos presentamos, sólo logramos pasar unos treinta. Ya dentro de la Facultad, uno podía beneficiarse de cursos excelentes como los de literatura española de Montesinos y los de filosofía de Ortega, Zubiri y García Morente. El marxismo, como era común en las universidades europeas de la época, estaba por completo ausente. E incluso en el curso que seguí con el prominente socialista Julián Besteiro, jamás lo oí pronunciar el nombre de Marx. Sin embargo, desde el punto de vista de mi formación académica, el paso por la Facultad, no obstante su brevedad, fue muy importante para mí. Pero, por otro lado, el contraste entre el aire académico

incontaminado de la Facultad y el hervor político de la calle, no podía ser mayor para quien, como yo, sentía ya una temprana vocación política revolucionaria. El marxismo dominante entonces, reducido a un plano estrictamente político, lo aspiraba fuera de las aulas en un proceso propiamente autodidacta. Así, pues, no todo era para mí la academia. Fuera de ella, estaba no sólo la política militante, sino también una actividad literaria que se manifestaba en una creación poética propia, en mis relaciones con jóvenes poetas de la época: Miguel Hernández, Serrano Plaja, Herrera Petere y en la fundación —con José Enrique Rebolledo— de la revista *Sur*, de “orientación intelectual”. Pero en julio de 1936, apenas terminado el curso en Madrid, me encontré en Málaga con el acontecimiento terrible —la Guerra civil— que cambiaría totalmente el curso de mi vida al hacer de mí un combatiente, lo menos indicado para la reflexión teórica, y especialmente la filosófica, y casi tres años después, y para mi fortuna, un exiliado en México.

Hablemos ahora del destierro, o como quería Gaos, del “transtierro”.

Por lo pronto, el destierro —término que prefiero utilizar por las razones que he expuesto en diversas ocasiones y no el “transtierro de mi maestro Gaos— significó para mí la continuación de mis preocupaciones juveniles. Por un lado, las literarias, al relacionarme con los jóvenes escritores mexicanos de los años cuarentas: Octavio Paz —a quien ya conocía y admiraba desde España y que aquí me invitó a colaborar en su revista *Taller*—, José Revueltas, Efraín Huerta, Fernando Benítez, José Alvarado y, sobre todo, al participar activamente —como redactor fundador— en la revista *Romance*, dirigida por mi amigo y compañero de afanes e ideas, Juan Rejano. Mi actividad política, militante, se despliega particularmente entre los intelectuales exiliados y es muy intensa, pues en aquellos años México se había convertido en el centro político más importante de los republicanos españoles. Mi trato directo con la filosofía, aunque débil, no faltaba por completo, pues no podía prescindir de los principios filosóficos del marxismo oficial que inspiraban la política comunista. Pero, en verdad, mi relación con los filósofos mayores del exilio —Gaos, Xirau, Imaz, Gallegos Rocafull— era más política que filosófica, ya que respondían a la responsabilidad que mi partido me había asignado en los medios intelectuales. Mi incorporación a la vida propiamente filosófica estuvo determinada por la oportunidad que se me brindó de dar clases de filosofía en Morelia, en el famoso Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Aunque mis recursos filosóficos eran escasos, tomé mi compromiso docente con tal seriedad y responsabilidad que, en menos de tres años, me encontré con un importante bagaje filosófico tanto por su riqueza temática como por la diversidad de sus enfoques. Pero, justamente en la medida en que se enriquecía ese bagaje, y con él mi espíritu crítico, me daba cuenta,

aunque en un grado insuficiente aún, de las limitaciones de las respuestas del marxismo dominante a las grandes cuestiones filosóficas a las que, en mi docencia - a a p r e n - dizaje me enfrentaba. Así empezó en el exilio moreliano una vida filosófica que ya ronda el medio siglo.

¿Cuándo y cómo se incorpora a nuestra Facultad?

Volví de Morelia a la capital en 1943 y en cuanto pude –dado que mis obligaciones familiares y políticas me dejaban poco tiempo libre– me incorporé a nuestra Facultad para seguir la carrera de Letras Españolas. Con ello no descartaba la filosofía, como lo prueba el que la tesis –“El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”– que preparé más tarde y no llegué a terminar, versaba sobre este gran poeta-filósofo. Como tantos estudiantes de hoy en la UNAM, tuve que dejar los estudios para atender las exigencias de la vida cotidiana, y cuando regresé años después –en la década de los cincuentas– no fue para presentar la tesis de la carrera de Letras, sino para seguir la de Filosofía. Dos motivos principales me impulsaron a ello. Uno, la necesidad de esclarecerme y pensar en las grandes cuestiones que, después de la derrota del nazismo y con la extensión de la “guerra fría”, se planteaban a nuestra existencia concreta, y a las que el existencialismo en boga trataba de responder cubriendo los huecos del marxismo ortodoxo. A esta invitación existencialista a lo concreto, respondía en México el Grupo Hyperión con su “filosofía de lo mexicano”. Otro motivo personal para volver a la filosofía, fue la necesidad que yo sentía de enriquecer mi bagaje filosófico al enfrentarme a las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

En general, ¿qué podría decirnos de sus aprendizajes entre nosotros?

En primer lugar, que fue mucho lo que aprendí en nuestra Facultad en aquellos años, primero como alumno y después como profesor. Aprendí mucho en los excelentes cursos y seminarios de Gaos, Xirau, Nicol, Zea y Cabrera. Me estimularon bastante las discusiones con el aguerrido y anacrónico grupo de maestros neokantianos. Fuera de las aulas, en Mascarones, tuve ocasión de confrontar mis ideas con las de los inquietos y bien formados “hyperiones”. Ciertamente, en aquellos años el marxismo estaba ausente en nuestra Facultad, con dos notables excepciones: las de Wenceslao Roces y Eli de Gortari, del que fui alumno y ayudante. En suma, la Facultad no sólo me permitió enriquecer el acervo filosófico que yo había acumulado en Morelia, sino que contribuyó también, en sus aulas, en su pasillo y su café, a actualizar y medir con otros mis ideas. Así pues, en la Facultad encontré las condiciones favorables para superar con el tiempo la rigidez y esquematismo del marxismo que inspi-

raba mi práctica política. Y fue justamente mi tesis de doctorado (1966), que elaborada dio lugar a mi libro *Filosofía de la praxis*, la que marcó la ruptura — ya iniciada con mi obra *Las ideas estéticas de Marx*— con la doctrina filosófica del *dia-mat* soviético. Pero, en general, puedo afirmar hoy que toda mi obra filosófica es inseparable de mi docencia en la Facultad. Mis libros fundamentales, además de los que acabo de mencionar: *Ética, Filosofía y economía en el joven Marx*, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* e *Invitación a la estética*, se han forjado en el laboratorio vivo de mis clases y seminarios. Y a lo que aprendí en ellos de mis propios alumnos debo, en gran parte, mi obra de investigación.

¿Qué materiales ha recogido del pensamiento español en la elaboración de su propio pensamiento?

Poco, pues poco era lo que podía ofrecer. En general, el pensamiento español a lo largo de su historia ha sido pobre filosóficamente, y sólo en el primer tercio de este siglo se levantó a gran altura con Unamuno y Ortega y Gasset, quienes por otro lado tenían una visión bastante simplista del marxismo. Los filósofos exiliados, como Gaos, Nicol y García Bacca, apenas si en España se habían asomado a él, pero aquí le prestaron cierta atención, sobre todo a Marx. En cuanto a los partidos políticos —socialista y comunista— que se remitían al marxismo, poco era lo que podía encontrar teóricamente en ellos, pues el empirismo que los dominaba, apenas si dejaba espacio para la teoría. Así, pues, tanto en un caso como en otro, poco era lo que un marxista podía recoger del pensamiento español. Sólo más tarde, ya en la década de los sesentas, cuando entro en contacto con las nuevas generaciones de filósofos —“dialécticos” como Manuel Sacristán, y “analíticos”, como Javier Muguerza— que, en plena clandestinidad, dan nueva vida a la filosofía española, mi propio pensamiento se vio espoleado por su agudo espíritu crítico. Pero, en definitiva, los materiales que recojo durante los años sesentas en la elaboración de un pensamiento propio, proceden —con los antecedentes del joven Lukács y Gramsci— de los marxistas europeos que reaccionan contra el marxismo oficial, así como de los críticos no marxistas, existencialistas y cristianos a los que leo y sopeso con gran atención. Atención que presto también a las reflexiones y críticas —más verbales que escritas— de dos jóvenes filósofos mexicanos, Emilio Uranga y Jorge Portilla, atraídos aunque no seducidos por el marxismo.

¿Qué posibilidades ve usted en la creación de una comunidad filosófica de habla hispana?

No muchas en este momento, aunque es necesario que exista. Pero sólo existirá cuando entre los filósofos de los países de lengua española se dé una

verdadera circulación de ideas y, con ella, un diálogo que no tema el disenso e incluso la confrontación de posiciones filosóficas. La realidad de hoy es otra. Como es sabido, los filósofos mexicanos, peruanos o argentinos —por ejemplo— que están al tanto, e incluso al día, de lo que se hace en Estados Unidos o Europa, ignoran lo que hacen sus colegas de otros países de habla hispana. Aún no nos liberamos de cierto mimetismo (iba a decir colonialismo) filosófico. Así, por ejemplo, no hace mucho, en los años de apogeo del althusserismo en México, no sólo se traducía a todo Althusser y a sus más eminentes discípulos, como Balibar y Macherey, lo que era necesario, sino también a los discípulos de sus discípulos, lo que no lo era tanto, sin que ningún althusseriano mexicano —y los hubo de gran talla como Carlos Pereyra— fuera traducido al francés. Hay, pues, que subrayar la necesidad de crear una comunidad filosófica de habla hispana, abierta, y no para homogeneizar su pensamiento, sino para respetar, conocer y valorar con su diversidad el disenso. Ahora bien, no será fácil crearla, pues para ello hay que vencer obstáculos semejantes a los que se levantan en América Latina en otros campos como los de la economía y la política. Con todo, y sin desconocer las importantes contribuciones, desde hace ya largos años, en un plano más general —el del pensamiento, las artes y la literatura, de la revista *Cuadernos Americanos*, de México, y la Casa de las Américas, de La Habana—, se han alcanzado logros relevantes en los últimos años. Entre ellos, la publicación en marcha de la *Enciclopedia Filosófica Iberoamericana* (Madrid, México, Buenos Aires), los encuentros entre filósofos españoles e hispanoamericanos (dos de ellos hispanomexicanos) y la aparición de la *Revista Internacional de Filosofía* (UNED, Madrid y UAM, México). Logros insuficientes, pero logros al fin.

Usted ha sido el filósofo marxista seguramente más importante de México. ¿En qué sentido considera que la caída de los regímenes del llamado “socialismo real” posee importancia para la teoría marxista?

La tiene y por esta razón: independientemente de como se explique, juzgue o valore esa caída, se trata de una cuestión práctica que no puede dejar de tener consecuencias teóricas. Ciertamente, la teoría marxista —entendida como una interpretación del mundo que intenta contribuir a su transformación— no puede permanecer incontaminada por los efectos del derrumbe del “socialismo real”. Y se ve afectada no sólo en ésta o aquella tesis, sino también en aspectos medulares con los que tienen que ver cuestiones, que hoy se avivan, como las siguientes: 1) su proyecto de emancipación ¿se ha vuelto utópico (en el sentido literal de imposible de realizar), o al tratar de realizarse, se ha convertido inevitablemente en su contrario?; 2) su crítica del capitalismo ¿resulta inoperante, al fracasar la única alternativa que, en nom-

bre del socialismo, se ha dado a él?; 3) ¿puede mantenerse su pretensión científica al no cumplirse una serie de predicciones fundamentales de Marx?, y 4) si a la teoría marxista le es consustancial su vocación práctica, ¿no la invalida su realización o praxis como “socialismo real”? Es innegable que por el hecho mismo de avivar estas cuestiones, que no son nuevas, la caída de los regímenes llamados socialistas tiene importancia para la teoría marxista, ya que ésta no puede rehuirlas. Y aunque al deslindarse de la versión “marxista-leninista” que funcionaba como ideología del “socialismo real”, se reafirme la validez del marxismo en sus aspectos medulares y en determinadas tesis, es un hecho también que hoy por hoy se ve afectado negativamente, tanto en su recepción por sus destinatarios naturales (las clases oprimidas, explotadas o marginadas) como en un punto vital: su capacidad para intervenir en la creación efectiva de una alternativa social al capitalismo que, obviamente, no puede ser un calco de la que ha fracasado históricamente. Ahora bien, si es cierto que la caída del “socialismo real” afecta negativamente, por un periodo que no cabe predecir, a la vigencia del marxismo, ello no anula su validez en los aspectos que constituyen su núcleo vivo, a saber: como proyecto de emancipación, crítica de lo existente, conocimiento de la realidad a transformar y vocación práctica de transformarla. Y sólo si se identifica el marxismo con la ideología “marxista-leninista” del “socialismo real”, puede pasarse del reconocimiento de la pérdida transitoria de su vigencia a decretar, por enésima vez, su invalidez definitiva, o sea: su “muerte”. En suma, la caída del “socialismo real” tiene importancia para la teoría marxista, y no sólo por los efectos negativos que acabamos de mencionar, sino también porque muestra prácticamente lo que dicha teoría no puede avalar: el intento fallido de construir el socialismo desde y por el Estado, a espaldas o en contra de la sociedad, cuando faltan las condiciones necesarias para ello.

Preguntando de manera más general: ¿cuáles considera usted que son los fétiches que hay que descartar en la filosofía de Marx, en particular, y en la tradición marxista en general?

De Marx, y sobre todo de cierta tradición marxista dominante, hay que descartar, en general, lo que nunca fue válido, o lo que habiéndolo sido alguna vez, ha quedado invalidado por el movimiento mismo de lo real. Veamos algunos elementos importantes de su cuerpo teórico —importantes por su peso en la tradición marxista— que deben ser descartados, y que ya antes del derrumbe del “socialismo real” habían sido advertidos y rechazados por un grupo de marxistas críticos. Entre esos elementos, para señalar algunos, están los siguientes: 1) La ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas y de su papel social dominante, ley que —no obstante su pretendida universalidad— es inapli-

cable a las sociedades precapitalistas en las que no rige el principio de acumulación y obtención de beneficios, propio del capitalismo. 2) El reduccionismo de clase que ha impedido prestar la debida atención a los conflictos de otro género: nacionales, étnicos, religiosos, de sexo, etcétera. 3) La concepción lineal, ascensional y eurocéntrica de la historia —de origen hegeliano—, aunque el propio Marx la rectificó al final de su vida. 4) El “desencuentro” con América Latina, producto de esa concepción de la historia. 5) La tesis del proletariado (occidental) como sujeto central y exclusivo de la historia, y 6) La fundamentación del progreso histórico en el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, tesis incompatible —como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía tener— con los imperativos ecológicos en la relación hombre-naturaleza. Y si se trata de lo que Marx difícilmente podía prever, aunque no debía haber escapado a la atención de los marxistas de nuestro tiempo, está la imprevisión —tardíamente reparada por la Escuela de Fráncfort y por Marcuse— respecto de la deformación de la conciencia del proletariado occidental, y con relación a la posibilidad —convertida en realidad por el “marxismo-leninismo”— de ideologizar, adulterar o petrificar el propio pensamiento de Marx.

¿Y cuáles considera usted que son los materiales teórico-prácticos que hay que retener más allá del ideal de crítica social compartido por varias tendencias, incluso algunos completamente opuestos al marxismo?

A mi modo de ver esos materiales son ante todo los que constituyen el núcleo vital del marxismo, a saber: 1) la crítica de lo existente; 2) el proyecto emancipatorio de transformación de la realidad criticada; 3) el conocimiento de la realidad a transformar, así como de las posibilidades, medios y sujetos de esa transformación, y 4) su vocación práctica de transformar la realidad, de acuerdo con su proyecto y con base en la crítica y el conocimiento de ella. El marxismo no se reduce a ninguno de ellos, pues bastaría la inexistencia o desnaturalización de uno sólo para que —como demuestra la experiencia histórica— dejara de ser propiamente tal. Naturalmente, la vitalidad de esos aspectos requiere introducir en ellos los cambios que exige el movimiento de lo real. Así, por ejemplo, su proyecto de emancipación debe tomar en cuenta actualmente, en las relaciones hombre-naturaleza, los imperativos ecológicos, y, por tanto, los límites o modalidades que esos imperativos imponen al desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo que se refiere a la crítica y al conocimiento de la realidad, y, en particular, del capitalismo existente, se mantienen las tesis marxianas acerca de la expansión mundial de la producción capitalista, la mercantilización creciente de todos los productos de la actividad humana y la concentración cada vez mayor de la riqueza con la

consiguiente depauperización de amplios sectores sociales, condenados al desempleo, así como de los pueblos del hasta hace poco llamado Tercer Mundo. La mercantilización y el consumismo crecientes, a su vez, no hacen más que reafirmar la validez de la teoría marxiana de la enajenación, ya que su alcance se extiende en una sociedad como la actual en la que la situación del hombre como cosa, medio o mercancía abarca todas las esferas de su existencia. Por otro lado, aunque las contradicciones de carácter nacional, étnico, religioso, de sexo y otras no pueden reducirse a las de clase, estas últimas —como en tiempos de Marx— conservan hoy día su importancia. En suma, pese al fracaso del “socialismo real”, y no obstante los cambios notables que se han dado desde que Marx escribió *El capital*, la experiencia histórica demuestra que el sistema capitalista sigue siendo incapaz de resolver los graves problemas que crea por su propia naturaleza: desempleo masivo, desigualdad social creciente no sólo entre sectores sociales, sino también entre países, deshumanización o cosificación de la existencia humana, desastres ecológicos, etcétera. Por esta razón fundamental: la imposibilidad de que el capitalismo resuelva los graves problemas que afectan a dos tercios de la humanidad, e incluso —con las amenazas a la supervivencia del género humano—, a la humanidad entera, hay que retener los materiales teóricos, prácticos del marxismo que propugnan o fundamentan el socialismo como una alternativa social necesaria, deseable y posible, aunque no inevitable, al capitalismo.

Incluso muchos que consideran que Marx es el teórico social más importante del siglo XIX, un pensador que permanece decisivo para comprender y cambiar nuestra sociedad, tienden a indicar en Marx dos carencias: en su pensamiento, se afirma, no hay sistemáticamente un lugar para la moral ni para la democracia, e incluso la política en general se reduce a “mera acción instrumental” para usar el vocabulario de Habermas. ¿Comparte usted, en alguna medida al menos, estas críticas?

Veamos cada una de esas “carencias”, que indudablemente de existir afectarían negativamente al marxismo en sus aspectos medulares. La primera consistiría, según se afirma, en que “no hay lugar para la moral” en el pensamiento de Marx. Ciertamente, si este pensamiento se interpreta como un determinismo riguroso —y no han faltado incluso marxistas que así lo han hecho a partir de algunos pasajes del propio Marx— no habría lugar para el comportamiento libre y responsable, aunque condicionado histórica y socialmente, que llamamos moral. A semejante interpretación determinista, se contraponen la idea marxista de que la historia la hacen los hombres, aunque en condiciones dadas; se impone también —no sólo en sus escritos de juventud, sino incluso en *El capital*— sus juicios contra el capitalismo y, finalmente, su apelación constante a luchar por

el socialismo, lo que carecería de sentido si la férrea necesidad de las leyes históricas condujera inexorablemente a él. Por otro lado, la moral está en el proyecto mismo de emancipación, ya que no puede prescindir de valores como la justicia, la igualdad, la fraternidad, la solidaridad, que le dan una dimensión moral. Y la apelación misma a luchar, a transformar el mundo de que habla Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach, no es sino un imperativo moral. Incluso en otro texto de juventud Marx proclama explícitamente “el imperativo categórico de derrocar todas las condiciones en que el hombre es humillado, esclavizado, abandonado y despreciado”. Marx no niega, pues, su espacio a la moral, sino al “moralismo”, o sea a la pretensión de transformar el mundo por una vía puramente interior. Y justamente a la moral de este “moralismo” la llama “la impotencia en acción”. Para transformar el mundo, se hace necesaria la acción consciente y organizada; es decir, la política. Ahora bien, el comportamiento político de los millones de revolucionarios que, inspirados por el marxismo, han sacrificado no sólo su relativo bienestar cotidiano, sino incluso —en muchos casos— su libertad y su vida, no podría explicarse sin su aspiración a realizar un proyecto, meta o ideal que entraña valores morales y que impregna sus actos de una dimensión moral. Hay, pues, en el Marx humanista un lugar necesario para lo moral, como también lo hay —y necesariamente— para la democracia, pues el socialismo de inspiración marxiana no es sino la democracia radical y real, más allá de los límites que le impone, por su propia naturaleza, el capitalismo. Ciertamente, el “socialismo real”, con su régimen de partido único y Estado omnipotente, no sólo excluyó esta democracia consustancial con el régimen socialista, sino toda forma de ella. En cuanto a la reducción de la política a “mera acción instrumental”, que separa la moral de la política y sólo rinde tributo a la eficacia, si bien es cierto que esa fue la característica de la política aplicada en las llamadas sociedades “socialistas”, y dominante en el movimiento comunista mundial, no es atribuible al socialismo humanista de inspiración marxiana. Para este último, no obstante el papel decisivo que le asigna, la política no puede desinvolucrarse del proyecto emancipatorio al que sirve y, por tanto, de sus valores humanistas, y, en consecuencia, no puede volverse —en nombre de la eficacia o del “realismo”— contra los fines y valores que necesitan de ella para realizarse.

Entre los aportes básicos que usted realizó a la teoría marxista se encuentra, sin duda, su polémica, por un lado, con la metafísica del dia-mat del “marxismo oficial” de los partidos comunistas de orientación soviética y, por otro, su crítica no menos severa del marxismo de Althusser, que tanto entusiasmo causó entre nosotros. Si no me equivoco, en ambos “frentes” de ataque que juega un papel fundamental su concepto de praxis

—su “filosofía de la praxis”. Hábleme un poco de ello.

Ciertamente, fue la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, cuyos orígenes rastreeé en el joven Marx, particularmente en el de los *Manuscritos* de 1844 y que asumí abiertamente en mi tesis doctoral, lo que me llevó a enfrentarme tanto al *dia-mat* soviético en los años sesentas, como a la nueva versión científica y positivista del marxismo de Althusser, a la crítica del cual dediqué en los años setentas una obra entera. El ontologismo universal del *dia-mat* constituiría una ideologización del marxismo que acabó por desnaturalizarlo, al convertirlo en la justificación de una práctica política acorde con los intereses del partido y del Estado en la ex Unión Soviética. Con la reivindicación de la praxis como eje categorial frente a su metafísica materialista y a la proyección determinista y teleológica de ésta, tanto en su concepción de la sociedad como en su filosofía de la historia, se reivindicaba a su vez, la vocación práctica del marxismo, rotundamente afirmada por Marx: “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Con este enfoque praxeológico me enfrenté asimismo a la versión cientifista y estructuralista del marxismo que disfrutaba de cierto auge en nuestros medios académicos. Aunque el empeño de Althusser de rescatar el lado científico del marxismo no dejaba de ser saludable, acabó por enviar al limbo de la ideología todo el contenido humanista de su proyecto de emancipación. Por otro lado, su teoricismo —del que nunca logró zafarse— desvinculaba la teoría como praxis autosuficiente de la praxis real, política. En suma, la concepción de la praxis que adopté —como actividad teórico-práctica, subjetiva y objetiva a la vez—, permitía restablecer los aspectos medulares del marxismo —como proyecto de emancipación, crítica, conocimiento y vocación práctica— que el *dia-mat* soviético, con su ideologización, desnaturalizaba. Por otra parte, permitía mantener, en su unidad teórico-práctica, lo que el marxismo de Althusser, con su teoricismo y cientifismo, desvinculaba. En pocas palabras, se podía entender el marxismo como creemos que lo entendía Marx: como interpretación e intervención teórica en la transformación efectiva del mundo.

¿A quiénes se ha sentido más ligado teóricamente en todos estos años mexicanos?

Quisiera entender esta expresión suya —“ligado teóricamente”— refiriéndola, más que a la comunidad de ideas en la relación con otros, a los efectos teóricos que produce esa relación, y entre ellos, en primer lugar, la elevación de la conciencia de la duda o problematicidad de las respuestas o soluciones. En este sentido, puedo decir que estuve “ligado teóricamente” con mi maestro —allá y aquí— José Gaos. También lo estuve en los años cincuentas con dos jóvenes filósofos mexicanos que ya he nombrado: Emilio Uranga y Jorge Portilla. Podría ampliar la lista incluyendo a brillantes alumnos míos —después

colegas— de los años sesentas, de los que, a título de ejemplo, sólo doy los nombres de dos, lamentablemente fallecidos: Juan Garzón y Carlos Pereyra. Finalmente, esta “ligazón teórica”, con el significado que le hemos dado, la he mantenido en nuestra Facultad, a lo largo de cuatro décadas, con gran parte de los miembros de mis seminarios, a los que mucho debo por haber puesto a prueba y enriquecido, con sus críticas y discusiones, mis propias ideas.

¿Qué opina usted de la filosofía en México y de quienes la practican?

Creo que, desde el punto de vista académico, y tomando en cuenta los problemas fundamentales que se abordan en el panorama filosófico universal, así como las corrientes dominantes en él, se trata de una filosofía que, en general, está al día, aunque —como ya dije antes— no tan al día por lo que toca a la filosofía que se hace en América Latina. Sin embargo, se echa de menos en términos generales —y esto se advierte también en ese panorama universal— una mayor atención a los problemas que en nuestra época plantean las relaciones entre los hombres en cuanto a la necesidad de una vida más digna y buena. La crítica del presente así como la orientación racional en el diseño de una nueva utopía, se vuelven hoy tareas imperiosas para la filosofía, y tanto más en América Latina dados los enormes obstáculos que se levantan en la búsqueda de una vida más digna y justa para sus pueblos. Por otra parte, satisfacer esta doble necesidad —de crítica y orientación— corresponde a una función tradicional de la filosofía, y de modo particular, del pensamiento latinoamericano, que no puede reducirse por tanto a la tarea —legítima, por supuesto— de analizar conceptos y expresiones lingüísticas. En cuanto a los que practican la filosofía —sin ignorar la parte de ellos a la que son aplicables o inaplicables las observaciones anteriores—, hay que decir que sus frutos teóricos más granados no sólo pueden figurar entre los más logrados del conjunto de países de lengua hispana sino que merecen estar al lado de los que encontramos en países que se atribuyen, en este campo como en otros, la hegemonía. A título de ejemplo de los logros del quehacer filosófico en México citaré solamente algunas obras publicadas recientemente: *El pensamiento moderno*, de Luis Villoro; *El marxismo y la nación*, de Ana María Rivadeo; *Razón e incertidumbre*, de Carlos Pereda; *Después del derrumbe*, de Gabriel Vargas Lozano, y *Las ilusiones de la modernidad*, de Bolívar Echeverría.

¿Qué consejo daría a los más jóvenes en medio de tantas novelorías que llegan y rápidamente desaparecen?

Les aconsejaría, en primer lugar, que trataran de distinguir entre esas

“novelerías” —como usted las llama acertadamente— y las auténticas novedades filosóficas impuestas por la necesidad de esclarecer los cambios reales y de orientarse en aquellos que afectan a nuestras vidas. Y, en segundo lugar, les aconsejaría que, al enfrentarse a las novedades filosóficas, no por ello dejen de volver la mirada a los grandes filósofos del pasado, pues en ellos encontrarán el espíritu crítico, antidogmático, abierto, propio del buen filósofo, que les ayudará a distinguir la paja y el grano, o sea, la “novelería” y la auténtica novedad.

El ser del hombre es su eticidad

Ramón Xirau

El pensamiento de Juliana González se ha revelado tanto en sus cátedras —principalmente seminarios de Metafísica y de Ética— como en su obra escrita, ya muy amplia y muy *suya*, personal. Recordemos sus principales libros. Después de su tesis sobre Eduardo Nicol, su maestro, ha publicado sucesivamente los siguientes libros: *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética y libertad* (1989) y *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche* (1993), libro breve, hondo y, ¿por qué no decirlo?, hermoso. Ahora, apenas dos años después de la aparición de este Nietzsche, *El ethos, destino del hombre* que ahora me ocupa. Antes, sin embargo, dos observaciones.

El conocimiento filosófico de Juliana González es, como es sabido, muy amplio. Va de los clásicos a los modernos y a los que suele llamarse posmodernos —término, por cierto, muy impreciso. Entre los clásicos hay que recordar sus estudios sobre Platón, la presencia muy constante de Heráclito —el título del presente libro “traduce” a Heráclito de manera original, muestra del verdadero conocimiento de la lengua griega. Entre los modernos y contemporáneos tal vez debemos mencionar principalmente a Nietzsche, Freud y Heidegger, cuyas obras la doctora González conoce a fondo al vincularlas con lo que es central en su pensamiento: la ética, una ética muy ligada —habremos de verlo— a la ontología.

Segunda observación. En *El ethos, destino del hombre* se ocupa de lo que se llama “ética aplicada”. No se habla aquí de manera directa de los problemas que plantea la biología genética y en especial de la ingeniería genética, problemas, por cierto, de orden moral. Son varias las ideas de Juliana González que implican una teoría del valor, de los valores éticos relacionados con la medicina. Lo ha mostrado en repetidas ocasiones en sus frecuentes participaciones en coloquios como el que se celebra anualmente en el Hospital de Nutrición Salvador Zubirán. En el fondo, para ella se trata de restaurar un

nuevo humanismo, de fundamentar principios que tengan en cuenta lo humano, lo auténticamente humano.

Vuelvo a la parte teórica, teórico-práctica de *El ethos, destino del hombre*, este *ethos* que es nuestro destino como seres humanos. Hay que repetirlo. Escribe Juliana González, en su traducción de Heráclito, que el *ethos* es, en efecto, nuestro destino. En todo lo que ella escribe está presente esta versión de Heráclito, siempre que se recuerde, y esto es crucial, que en su teoría confluyen ética y ontología, teoría del valor y teoría del ser.

Crucial para el pensamiento de nuestra autora es lo que aparece ya desde el inicio del libro cuando se precisa el sentido del humanismo. En busca de lo humano y del humanismo, Juliana González recuerda la “movilidad” del hombre. Esta movilidad no es “indiferente” para la vida humana y para sus “posibilidades existenciales”. En efecto, el hombre puede humanizarse o deshumanizarse. Su movimiento, en este sentido, es movimiento moral y conlleva diversos modos y grados de ser en los que precisamente cabe hablar de lo “humano” *versus* lo “inhumano”. El movimiento de que se trata es de “ascenso” o “descenso” en la escala del ser, inseparable de la del “bien” y del “mal”. Sin embargo, hay que ir más a fondo. Así, la también autora de *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* modifica, inmediatamente, lo que acaba de enunciar. Para ello remite a Platón y especialmente al mito del cochero. Pues bien, este mito del *Fedro*, diálogo tan bien analizado en el presente libro de Juliana González, es la afirmación de la naturaleza “alada” del hombre. Lo propiamente humano es la capacidad de trascender las “ambigüedades” y las “alternativas”. ¿Qué es entonces lo humano? Es, sin duda, la *virtus* latina, la *areté* griega. Ser hombre es así, “humanización constante” en un proceso activo, no en un estado fijo, uniforme e inmutable. Es decir, y citando a Nicol citado por Juliana González, ser humano significa “adquisición y retención de la autenticidad”. Y lo humano del hombre es su *ethos*, es decir, su “carácter” puesto que el “carácter es para el hombre su destino.”

¿Temible el *daímon* griego? Puede serlo, pero es también “genio bienhechor” que, en última instancia, remite a la *eu-daimonia*, es decir, a la felicidad.

Y, ¿los valores?, ¿qué sucede con los valores? Por una parte los hombres, seres temporales que ex-sisten, que están situados en el cambio y frecuentemente en la alteración. Así vistos, los valores serían puramente *situacionales*. Pero nada de esto significa que los valores no sean también universales, “tampoco el tiempo y la diversidad situacional ocurre fuera del ser y la universalidad”.

La última parte del libro remite a Heidegger y a su relación con el humanismo. A mi modo de ver hay algo de malsano en el llamado humanismo de Heidegger. La actitud de Sartre es más sana que la de Heidegger, este Heidegger es para mí especialmente nebuloso en la *Carta sobre el humanismo*. Pero lo

importante de este libro reciente de Juliana González es su defensa muy exacta y puntual de lo que se llamó, desde la patrística, y claro, desde Pico della Mirandola, la “dignidad del hombre”. Una defensa, en efecto tanto de la *universalidad* como de la *autonomía* de los valores de la persona humana, y una defensa *radical*, esto cuando sabemos que el hombre es en su ser, destino, cuando sabemos que el ser del hombre es su eticidad y que ésta habita en su ser.

Acuerdos y diferencia de tonos

Mark Platts

I

Ya lo resaltó alguna vez la maestra Philippa Foot: los filósofos emplean tonos muy diversos cuando hablan sobre la moralidad. Algunos hablan en un tono muy elevado, manejando la moralidad como un tema sublime, noble e inspirador. Éste es el caso de Kant cuando escribe sobre la ley moral dentro de uno mismo y los cielos estrellados por encima y dice que ambas cosas llenan la mente de un creciente asombro y admiración mientras más a menudo y más fijamente se reflexiona sobre ellos. El contraste con un filósofo como Hume no podría ser más evidente:

El celibato, el ayuno, la penitencia, la abnegación, la mortificación, la humildad, el silencio y toda la serie de virtudes monacales. ¿Por qué razón son todas ellas rechazadas por los hombres sensatos, sino porque no sirven para nada, ni aumentan la fortuna del hombre en el mundo, ni hacen de él un miembro más valioso de la sociedad, ni lo hacen capaz para el entretenimiento de las reuniones sociales, ni aumentan el poder del regocijo consigo mismo. Observamos, por el contrario, que todos estos defectos impiden fines deseables, atontan el entendimiento, endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrían el temperamento [...] un triste y atolondrado fanático puede ocupar una fecha del calendario después de ser muerto, pero difícilmente será admitido en vida, en la sociedad y en amistades íntimas, salvo por aquellos que son tan delirantes y funestos como él.

Es decir, mientras que Kant escribe sobre la virtud moral como si se tratara de algo grandioso e imponente, Hume la describe como algo meramente útil y agradable, como algo adecuado para preparar a la gente para los negocios y la sociedad.

Sugerí que ésta es una diferencia de *tonos* pero ¿no será acaso una manifestación de algo mucho más profundo? ¿No podría ser por, ejemplo, una consecuencia de la distinción entre las éticas trascendentales y las éticas naturalistas?, ¿no podría ser incluso el reflejo de una distinción entre dos tipos de filósofos?, entre filósofos serios y filósofos superficiales (desde un punto de vista), entre los filósofos ostentosamente oscurantistas y los filósofos sumamente moderados (desde otro punto de vista).

II

A estas alturas, cualquier intento de defender todas las ideas de Kant sobre la moralidad requeriría del tipo de valentía ejemplificado en la Batalla de Puebla (y tendría el día siguiente la misma eficacia). Por ejemplo, la cantidad de metafísica sin sentido involucrada en la resolución del problema de la libertad de la voluntad es exagerada desde cualquier punto de vista. Pero tampoco se antoja a estas alturas hacer un intento de defender todas las ideas de Hume sobre la naturaleza de la moralidad. Los defectos de su tipo de enfoque naturalista también son bastante conocidos. Sin embargo, me parece muy prometedora, una estrategia de tratar de modificar el enfoque naturalista de Hume mediante el empleo de un concepto que Juliana González acertadamente introduce casi al principio del libro que nos ocupa hoy. El concepto de *segunda naturaleza*, el concepto de una nueva naturaleza, *naturaleza moral*, creada “sobre” la “primera” naturaleza y a partir de ella.¹ No me molestaría nada si una consecuencia de esta *modificación* del naturalismo de Hume resultara ser la necesidad de abandonar algunas de las tesis predilectas de este gran filósofo; tampoco me molestaría si otra consecuencia fuera la posibilidad de defender ciertas ideas sobre la moralidad asociadas con la tradición de la ética trascendental (una posibilidad que creo se encuentra a lo largo del libro de Juliana González); y lejos de molestarme, me daría un placer enorme si una consecuencia de esta *modificación* del naturalismo de Hume fuera una defensa del valor de *tolerancia* del tipo que nos ofrece Juliana González; no una defensa de la necesidad de *aguantar* la diversidad de los seres humanos, de sus pensamientos, sentimientos y conductas, sino una defensa, dentro de ciertos límites más o menos claros, de la “necesidad”, es decir, la admirable posibilidad de disfrutar de esa diversidad. Tal defensa de la tolerancia requiere —creo— el abandono tanto del tipo de ética trascendental propuesto por Kant, una ética que incita la idea de la verdadera moral, como el tipo de ética naturalista propuesto por Hume (una ética que incita la idea de la “subjetividad” de toda la

¹ Cf. Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM/FCE, 1996, p. 11.

moralidad), es decir, requiere del tipo de marco conceptual que Juliana González nos ofrece en el segundo capítulo de su libro, un marco conceptual que se basa en una actitud escéptica frente a tantas de las distinciones y *dicotomías* que han cedido una influencia dominante dentro de la historia de la ética (objetivo/subjetivo, absoluto/relativo, etcétera)

La moralidad es de *este* mundo, no presupone ningún marco trascendental (ni siquiera en la forma de un agnosticismo frente a los asuntos trascendentales), pero esto no implica que su naturaleza interna sea similar en términos de importancia, en términos de su significado dentro de la vida de un ser humano, a las prácticas de la etiqueta, a los consejos para tener éxito social, a las opiniones de los autonombrados “expertos” en mercadotecnia. Nuestra *segunda* naturaleza se erige “sobre” nuestra primera naturaleza, este ascenso nos proporciona el punto de vista desde el cual podemos reconocer la importancia distintiva que tiene este mismo punto de vista.

III

El tono de Kant no es el tono de Hume, tampoco es un uso de la palabra; es el estilo de Kant, el estilo de Hume. Según este uso de la palabra tengo una clara preferencia entre ellos. Sin embargo, sé de otro uso de la palabra más importante, y según este uso, yo diría que Kant y Hume casi comparten el mismo estilo; de acuerdo con ese uso, encontrar el estilo adecuado es nada menos que encontrar lo que uno está *tratando de hacer* y ese uso no tiene nada que ver ni con el otro uso de la palabra ni con la cuestión del tono, además, según ese uso, cualquier intento de explicar las diferencias productivas de estilo entre Kant y Hume mediante la referencia a la distinción entre seriedad y superficialidad, o en términos de la diferencia entre el oscurantismo y salud mental, solamente merece un breve calificativo: Kant logra, de forma casi milagrosa, ser superficial y oscuro a la vez.

Yo no uso el tono de escribir filosofía que usa Juliana González; tampoco comparto su estilo en el sentido menos importante de esta palabra; tampoco comparto justamente muchas otras virtudes que ella pone de manifiesto en este libro, suma, por ejemplo, de su gran erudición en relación con la historia de la ética. Pero quisiera creer que sí comparto su estilo en el sentido más profundo de la palabra; y para apoyar esta creencia menciono algunos de los acuerdos entre las ideas de Juliana González y algunas mías (acuerdos, por cierto, que sorprenderían a aquellos que se acuerdan en otros niveles del estilo superficial y del tono de los mismos, supongo, que andan obsesionados con la “rivalidad” entre distintas “escuelas” de filosofía o, mejor dicho, con

las falsas ideas entre distintas tribus). Ya he mencionado la importancia asignada por Juliana González al concepto de segunda naturaleza. Su escepticismo sobre las dicotomías tradicionales, su creencia en el valor esencial de la tolerancia en sentido positivo. Ahora añadiré dos puntos más de convergencia. Primero, la convicción compartida acerca de la necesidad de ubicar las teorías éticas dentro de teorías sustantivas de la naturaleza humana y en intervención con ellas. Y segundo, una convicción compartida de la posibilidad de que un filósofo o filósofa pueda colaborar en la resolución de problemas morales. En la tercera sección de su libro examina con gran humanismo algunas cuestiones prácticas relacionadas con la vida y la muerte; nos ofrece, por ejemplo, un rechazo *razonado* de la pena de muerte, mi coincidencia con las opiniones morales que Juliana González expresa en esa sección de su libro no me asombra para nada; pero me llama mucho la atención el uso de comillas en el subtítulo de la sección: “Ensayos de ética aplicada”. En este detalle aparentemente sin importancia detecto la presencia de otro acuerdo: el acuerdo en la idea de que la resolución de problemas morales específicos *no* es meramente un asunto de emplear (de “aplicar”) principios morales generales, sino más bien que requiere de una atención no prejuiciada a los detalles de las problemáticas específicas.

Ética y ontología

Lizbeth Sagols

Es objetivo primordial de la ética contemporánea: ser autónoma, encontrar su fundamento en el hombre. Así Kant y las filosofías derivadas de él buscan el fundamento en la razón, mientras que para otros pensadores, como por ejemplo Schopenhauer, Nietzsche y Freud, la raíz última de la auténtica preferencia ética está en la irracionalidad: la pasión, la voluntad, el instinto y el inconsciente. *El ethos, destino del hombre* de Juliana González atiende a esta misma cuestión central manteniendo un diálogo crítico —implícito pero permanente— con los pensadores más significativos de la filosofía moral. En realidad, el libro que hoy presentamos deja atrás, a mi modo de ver, la alternativa entre racionalismo o irracionalismo, así como la alternativa entre universalismo y afán de objetividad pura por un lado, y relativismo y mera subjetividad, por el otro. A Juliana González le interesa fundar la ética en la condición humana considerada como un todo integral, le interesa fundar el valor en el *ser* mismo del hombre.

Bien es cierto que la posibilidad de una ética autónoma ha sido enfrentada, en gran medida, por Juliana González en libros anteriores como *El malestar en la moral* y *Ética y libertad*. En ambos nos ha dicho que la ética se funda en el *eros*: en nuestra condición libre y comunitaria, pues como bien nos enseñó Platón, el *eros* es a la vez principio de ascenso y de unión. Pero ahora, ella hace explícitos los supuestos de esta concepción y desarrolla una ontología de lo humano basada en la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol. Se trata de una ontología que trasciende los prejuicios del ser oculto e inmutable y que busca entender al hombre en su devenir y en su acción. Juliana González asume la tarea de pensar al hombre en su radicalidad y complejidad, en su condición espacio-temporal, en su carácter relativo y contradictorio, en su indeterminación originaria a la vez que en su afán de definición y “mejoría” o excelencia, en su creatividad, su capacidad para afirmar la vida, los vínculos comunitarios y la felicidad.

Esta perspectiva ontológica nos remite indefectiblemente al humanismo, a la afirmación de la dignidad: la *humanitas* del *homo humanus*. El humanismo coincide desde luego con el *eros* pero —por así decirlo—, posee una riqueza de significado mayor, pues es imposible hablar de él sin situarnos en los distintos momentos del devenir temporal, en la perspectiva histórica; él nos remite a Grecia, al Renacimiento, a la propia crisis del humanismo y a la apremiante duda de su posibilidad o imposibilidad actual; en síntesis, el humanismo nos obliga a dar razón de la unidad-diversidad de la historia.

Mención especial merece el penetrante análisis de Juliana González sobre el Renacimiento. En él ella encuentra las siguientes notas definitorias del humanismo: éste es efectivamente un re-nacer o reencontrar lo propiamente humano; es conciencia de la centralidad-móvil del hombre en tanto creador de sentido y explorador de conocimientos y dimensiones diversas; implica la alternativa axiológica entre descenso y ascenso, así como la convicción de que la *humanitas* reside en la *areté* o virtud. Y también es característica del humanismo, la comprensión simultánea de la igualdad ontológica entre los hombres y de la diferencia entre los pueblos, las épocas y los individuos, comprensión que trae consigo la tolerancia y el saber de “perspectiva”. Y, finalmente, el Renacimiento nos muestra que el hombre es terrenal, cuerpo y vida, el *homo* es *humus*, y como tal ha de ser vital y ha de estar en armonía con el todo.

Es entonces en el humanismo: donde la ética “puede encontrarse *en el propio hombre* —no en una condición externa, ni en una razón uniforme y formal—, la raíz ‘terrenal’ (*humus*) de los valores éticos; (puede) encontrarse la *hormé*, el impulso de ‘ascenso’ creador”.¹

Desde esta perspectiva, Juliana González analiza, en el segundo capítulo, el problema del ser y el valor. Los valores no son, sino que valen —establece la axiología de Scheller y Hartmann. Por su parte, la filosofía analítica nos ha advertido que no podemos transitar del ser al valor, pues con ello cometeríamos la conocida “falacia naturalista”. El valor parece constituir así un reino propio, parece quedar confinado a la creación subjetiva de quien valora en un momento determinado. De ahí el relativismo y subjetivismo axiológico de nuestro tiempo. Algo vale porque lo deseo y no lo deseo porque valga en sí mismo, tendemos a pensar.

Y ello se debe en gran medida —aclara Juliana González— a la imposibilidad de la metafísica tradicional de pensar el ser como cambio y contradicción. No hay manera, en efecto, de hacer coincidir un ser unívoco con el orden de lo cualitativo y la diferencia. Pero si, por el contrario, reconocemos que no hay más ser que el que cambia, y que el hecho de cambiar no disuelve la permanen-

¹ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM/FCE, 1996, p. 43.

cia, podemos reconocer que el ser mismo del hombre, en su condición abierta, contradictoria y tendiente a la excelencia, es fuente del valor. Pueden cambiar los valores, sin embargo, es un hecho que siempre valoramos, siempre distinguimos entre lo mejor y lo peor, prueba de ello es la historia humana. Y es en ésta precisamente en donde se encuentran los criterios “objetivos” del valor: externos a los intereses circunstanciales de quien valora. La experiencia histórica —leemos en *El ethos, destino del hombre*— da validez a ciertos criterios de valor como la paz, el uso de la razón, la solidaridad humana, los derechos del hombre, la vida despierta y consciente, la autonomía, la autarquía, las fuerzas de eros frente a tánatos, etcétera.²

Y, además de la historia, hay fuentes extrahumanas del valor. El hombre crea ciertamente los valores, pero —afirma Juliana González— no los crea en una nada. Y es que la realidad también es contradictoria, posee diferencias en su unidad, y es justo a partir de estas diferencias que valoramos y cualificamos. El hombre valora la naturaleza y aprende de ella, al grado de que la vida auténticamente ética conquista precisamente la naturalidad. De tal suerte —concluye la autora— que no sólo valoramos lo que deseamos, sino que también deseamos lo que vale.

Todo lo cual no significa en modo alguno que los valores existan independientemente de quien valora, ellos sólo existen en la medida en que alguien los crea, pero su creación implica justamente la relación entre el sujeto y el objeto, así como la relación entre el individuo y la historia. Los valores surgen de un encuentro, son relativos y situacionales —afirma Juliana González— y con ello hace una de las aportaciones más significativas de la actualidad a la axiología y a la ética.

“El *ethos* ante la vida y la muerte (Ensayos de ‘ética aplicada’)” es el título del tercer capítulo. En él se plantean varias de las cuestiones que preocupan al hombre contemporáneo: ¿en qué puede fundarse la ética profesional?, ¿es válido el suicidio?, ¿es posible dotar a la muerte de sentido o es ella un hecho incualificado que nos arrebatara toda dignidad?, ¿en qué puede contribuir el médico al “bien morir” del paciente?, ¿cuál es la relación entre filosofía y medicina?, ¿cuáles son las razones éticas contra la pena de muerte? Estas preguntas se abordan desde la perspectiva del humanismo y la concepción relativa de los valores. Juliana González destaca diferencias y cualidades en todos estos hechos y se esfuerza por precisar cuál es la manera digna de morir, de suicidarse o seguir vivo, se esfuerza asimismo por hacer ver el “progreso” en la manera de aplicar la pena de muerte en tiempos pasados y en la actualidad y, a la vez, nos da múltiples razones humanistas, éticas e históricas por las cuales esta pena es

² Cf. *Ibid.*, p. 57.

inadmisible. Resalta en este capítulo el ensayo titulado: “El *ethos* ante la muerte”, pues en él se expone de manera lúcida y aguda la sabiduría socrática y se lleva a sus últimas consecuencias la liga entre humanismo y vitalismo. “El único acto ético —dice Juliana González— que el hombre puede plantear ante la muerte es no dejarse morir. Morir ‘vivo’, trascender la muerte interior, la muerte moral. Aquí radica el absoluto vitalismo que conlleva una ética humanista”.³ De tal modo que la ética no nos capacita sólo para vivir y estar vivos, sino que (tal y como nos lo indica la docta ignorancia socrática) nos impulsa a morir de cara a la vida interior y a lo que seguirá vivo, no a la muerte y la desesperación.

El último capítulo se titula “*Ethos y anthropos*”. En él encontramos ensayos interpretativos sobre la idea del hombre y el humanismo en Platón, Freud y Heidegger. Lo significativo de esta última parte es, en mi opinión, la capacidad dialógica con que Juliana González nos aproxima a estos pensadores. Ciertamente ha hablado de ellos en otras obras, pero ahora parece encontrarlos de nuevo como si fuera casi la primera vez, destacando problemas y matices que antes no había advertido, haciéndonos ver así, lo nuevo en lo viejo.

A través de todo lo anterior, se trasluce la convicción básica que da título al libro: el *ethos* es el destino del hombre, convicción heracliteana que Juliana González lee en un doble sentido: es con la libertad, con el *ethos*, con lo que hacemos nuestro destino, pero a la vez, nuestro destino no consiste a fin de cuentas en otro hecho más que en ser libres, en abrir alternativas, vivir con dignidad y en comunicación con los otros.

Se trata pues de un libro cuyo método —se advierte ya— es la comprensión de los contrarios en su unidad y diversidad, en su armonía y lucha simultánea, sin que ninguno de estos estados llegue a triunfar. Los extremos: libertad y determinación, ser y valor, individuo y comunidad histórica, ética teórica y ética práctica, pasado, presente y futuro, vida y muerte, se unen y se separan como en la circunferencia de Heráclito en la que confluyen el principio y el fin.

Además, sobresale el carácter actual del libro: Juliana González no sólo se esfuerza por ofrecernos las notas definitorias del humanismo y dejar atrás la disyuntiva entre el objetivismo y el subjetivismo del valor, sino que además nos habla del humanismo y los valores hoy, en su posibilidad actual. Resulta en verdad significativa la conciencia de la crisis contemporánea y el hecho de que ella se enfrente desde una esperanza trágica, una esperanza que no se contenta con simplemente esperar lo mejor, sino que mira con claridad las dificultades y las acepta. Muchos son los rostros que la autora advierte en la crisis: el reino del poder por el poder, la tecnocracia, la falta de distinción entre medios y fines, el desencanto, el escepticismo y relativismo de los valores, etcétera. Sin embargo,

³ *Ibid.*, p. 117.

ella afirma: “El humanismo florece donde no se desespera del hombre, a sabiendas de su precariedad. Florece como un saber trágico, propiamente ético: cuando la gloria del hombre no hace olvidar la piedad por el hombre, por su descenso, su inercia y su enajenación”.⁴

Y hay dos cualidades de *El ethos, destino del hombre* que no puedo dejar de nombrar: la belleza en la forma de expresión y la autenticidad. Es bella la forma en que la autora nos transmite su esperanza, también lo es la manera en que habla de *eros* y de la creación del valor. Como ejemplo quiero citar un pasaje que ilustra el carácter relativo y concreto de los valores: ellos son

[...] los grandes parámetros —dice Juliana González— los puntos de referencia, los cauces dentro de los cuales fluye la vida humana en su concreción [...] ellos son como “estrellas polares” que orientan, dan dirección o sentido al “viaje” humano; pero éste se va resolviendo en su propio derrotero concreto, siempre único y aventurado, y esto es lo que justamente da vida al valor.⁵

Por último, hay tal nitidez en la intención comunicativa del libro, que lo dota ciertamente de autenticidad. Juliana González asume el humanismo como un reencuentro con lo propio del hombre: el afán de excelencia, en todo momento, el lector se ve impulsado a ese reencuentro y al final de la lectura sabe que lo ha llevado a cabo. De aquí mi único reparo (un tanto artificial, he de reconocerlo), me pregunto, ¿por qué llamar sólo al análisis del suicidio y la pena de muerte “ética aplicada”? Desde mi punto de vista, el filosofar humanista también es “ética aplicada”, si bien en este discurso no se habla de casos específicos, sí tiene una aplicación, no es meramente teórico: afecta al corazón mismo del hombre contemporáneo. Nuestro escepticismo y relativismo se ven sanamente afectados por la esperanza.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

La importancia de la filosofía para la vida

Carlos Pereda

Estos son buenos tiempos para Juliana González. Son buenos tiempos desde el punto de vista práctico, pues cada día se le ve más activa y más joven. Pero también son buenos tiempos teóricamente hablando. ¿Qué quiero decir con ello? Un fragmento decisivo y seguramente dominante de la filosofía moral del siglo xx, desde las teorías éticas o meta-éticas provenientes de Oxford hasta las elaboraciones del existencialismo francés, eran de raigambre kantiana. Por supuesto, el tono de filósofos como Richard M. Hare o Jean Paul Sartre (en su momento, jefes de fila de sus respectivas tradiciones) era muy diferente; sin embargo, estas divergencias no podían ocultar un consenso de base: la ética es un sistema de reglas y el actuar moral es el actuar siguiendo ciertas reglas, a saber, siguiendo ciertas reglas morales, reglas regidas por el principio de universalización. Los demás aspectos de la vida moral, los rasgos de carácter, los sentimientos morales, las instituciones, las formas de vida... eran considerados como fenómenos secundarios, que era necesario subordinar rigurosamente al examen de las reglas y sus relaciones. Esta construcción fue sometida a fuertes críticas desde diferentes perspectivas —estudiosos del pensamiento griego, hegelianos, comunitaristas...— y aunque la presencia de Kant, por supuesto, continúa sirviendo de clave decisiva del pensamiento moral —por ejemplo, dos nombres tan influyentes en la actualidad como John Rawls y Jürgen Habermas pertenecen, sin duda, a la tradición kantiana—, ya nadie afirma que el estudio de la moral puede reducirse al estudio de las reglas morales.

En *El ethos, destino del hombre*, Juliana González avanza en este rumbo; sin negar la importancia que las reglas morales poseen para la vida moral, complementa y enriquece esta dimensión de la moralidad retornando a la fuente griega y al humanismo renacentista que es su prolongación. Así, junto a las reglas, Juliana González enfatiza como tema de la moral, a los rasgos de carácter, al *ethos*, pero también a los buenos hábitos, a la memoria de lo que importa, a la felicidad y a la realización de la humanidad en cada persona.

En relación con este último tema, en la primera parte de su libro, elabora los dos sentidos de *humanitas*, la humanidad como atributo ambiguo de to-dos los humanos, tanto admirables como malvados, esa humanidad que permite la *hybris*, el romper los límites y el cometer injusticias, y la humanidad como realización plena de las personas, la humanidad como virtud. Precisamente es en este sentido de humanismo como virtud que Juliana González propone recoger al humanismo para la ética. Se quiere recuperar una ontología para nuestras normas: fundar lo que debe ser en lo que las personas son. Se trata, pues, de no dejarse impresionar demasiado por la llamada “falacia naturalista”. Pues seguramente hay más puentes entre el ser y el deber ser que los que tal falacia presupone.

Fiel a esta gloriosa empresa de recuperar la tradición humanística, indica:

Muchos de los grandes valores del Renacimiento, en efecto, vuelven a ser válidos para el presente: el cultivo humanista de las humanidades y de las ciencias; la vuelta a los ideales humanistas de la antigüedad; la reconciliación con la Tierra, con el cuerpo humano y con la Naturaleza; la disposición hacia una nueva forma de religiosidad que no implique la fuga del mundo o su negación; el reconocimiento de la individualidad humana (del “rostro” único de cada hombre); el atrevimiento para explorar, por cuanta vía sea posible, los secretos del universo; el cultivo y el goce del arte, en todas sus manifestaciones; la instauración, en fin, de un verdadero régimen de tolerancia universal.¹

Sin embargo, Juliana González no se limita a enunciar una agenda general de los temas a tratar. En la segunda parte incluye también lo que ella llama ensayos de “ética aplicada”. Por supuesto, en algún sentido, toda ética es ética aplicada. Pero cuando se refiere a “ética aplicada” quiere enfatizar que tratará de manera concreta ciertos problemas concretos, problemas tan concretos como la medicina antigua, la ética profesional, el suicidio y la pena de muerte. Me concentraré un poco en la discusión de este último punto que, entre otras muchas virtudes, vuelve a subrayar lo que con una frase llena de nostalgias todavía llamamos la “importancia de la filosofía para la vida”.

Al comenzar a discutir el problema de la pena de muerte, Juliana González retoma el concepto de humanidad desarrollado en la primera parte, teniendo en cuenta en este contexto no la humanidad como virtud, sino la humanidad como predicado ambiguo: los humanos como fuente de creación y destruc-

¹ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM/FCE, 1996, pp. 42-43.

ción. En este último sentido son característicamente humanas las formas refinadísimas de tortura que han inventado las diversas civilizaciones y que son ajenas al mundo natural. Por eso, estoy de acuerdo con Juliana González en que son sólo cambios muy superficiales pasar: “de la hoguera a la horca, y de ésta a la guillotina, así como de la guillotina a la silla eléctrica, y luego a la cámara de gas y a la inyección letal”.²

No se busca, por supuesto, desconocer la responsabilidad de los agentes con respecto a sus acciones, ni de minimizarla, a la manera de algunos pensadores posmodernos. Se trata de restablecer la justicia mediante el castigo pero rompiendo con la ley del Talión. Quiero decir: un castigo —cualquiera que él sea— es todavía, o al menos, debiera serlo, un momento de los aprendizajes de la vida, por eso, la pena de muerte no es, en este sentido, ninguna forma de castigo. De ahí que el problema moral no consista, pues, en cómo matar, sino en acatar el viejo mandamiento: *no matarás*, incluso cuando más estemos racionalmente tentados a hacerlo.

Tenemos también aquí, como en tantas circunstancias de la vida, que aprender —para usar de nuevo las palabras de Juliana González— a “trascender el círculo de la violencia”.³ Ese círculo, el de las mil y una caras de locura y dolor que nunca acaba, es el círculo vicioso por excelencia. Y es el círculo que —eso espero— este libro, en su medida, ayudará a combatir. No me imagino mejor deseo en relación con un producto humano. Y, más específicamente, no me imagino mejor deseo en relación con quienes luchan por mantener viva esa llama siempre a punto de apagarse pero —hasta ahora al menos— siempre sobreviviendo, que es la tradición humanística. Por eso, repito: estos son buenos tiempos para Juliana González.

² *Ibid.*, p. 122.

³ *Ibid.*, p. 130.

Algo sobre El *ethos*, destino del hombre

Josu Landa

En su *Autobiografía*, Bertrand Russell revela que “tres pasiones, simples pero abrumadoramente fuertes, han gobernado mi vida: el deseo de vivir, la busca del conocimiento y la insoportable piedad por el sufrimiento de la humanidad”.¹ Si se suavizara el tono un tanto patético de la última parte de esta confesión de lord Russell —algo bastante extraño en él, por cierto—, es seguro que Juliana González la suscribiría sin inconvenientes. También ella ha hecho de la vida su principal divisa, ha perseguido y persigue el saber con denuedo no carente de tino, y no ha cesado nunca en su larga batalla personal contra el sufrimiento humano.

Con la publicación de *El malestar en la moral*, en 1986, Juliana González empezó a mostrar los alcances de una extensa relación de su peculiar descenso a los infiernos del alma humana. *El ethos, destino del hombre* es un nuevo momento en esa relación, que incluye otros dos libros: *Ética y libertad* (1989) y *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche* (1993), además de numerosos textos aparecidos en diversas publicaciones de México y del extranjero. Desde luego, Juliana González no habría podido emprender ese viaje de resonancias a su manera órficas, si no hubiera contado con el poderoso viático de *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1981).

El ethos, destino del hombre es un libro unitario, aunque dividido realmente en tres secciones: la que reúne sendas reflexiones de Juliana González sobre ética y humanismo y sobre valor y ser, el estupendo ramillete de ensayos sobre ética aplicada y, al final, la serie de tres trabajos exegéticos agrupados bajo el rótulo de “*Ethos y anthropos*”. Un simple vistazo a dichos escritos basta para apreciar una de sus virtudes: la brevedad; y si los textos son breves es porque abordan con precisión estimable los temas del caso.

¹ Citado en *Lo mejor de Bertrand Russell*, selec. e introd. de Robert E. Egner, trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, EDHASA, 1989, p. 145.

Los contenidos que fluyen en este último libro de Juliana González dan cuenta de un haz de supuestos y tesis capitales, al que me referiré inmediatamente:

– La ontología y la ética son indisociables; se requieren recíprocamente: no es posible una rigurosa teoría del *ethos* sin una teoría del ser, en general, y del ser humano, en particular. Tampoco tiene sentido “pensar el ser en cuanto ser”, sin mirar las implicaciones morales que ello comporta.

– La realidad humana es natural y cultural a la vez. Las determinaciones naturales más primarias no eximen a los seres humanos de la tarea de conformar una “segunda naturaleza” (precisamente, el *ethos*). Tan ontológica y necesaria es una como otra. Esto es lo que explica que el *ethos* sea “el destino del hombre”, como lo advierte el título heraclíteo del libro de Juliana González.

– Lo esencialmente humano no excluye el devenir, el tiempo, la historia, sino que lo exige. El ser humano y el *ethos* que realiza y en el que se realiza se sostienen en una base de permanencia universal, a la par de que despliegan su existencia sobre la plataforma de la historia. Así, la diferencia está en la raíz de la identidad del ser humano y viceversa. Esta idea se complementa, además, con la tesis de stirpe existencialista de que el hombre es posibilidad, proyecto, más que una entidad fundada en una esencia universal e inmutable.

– La fundamentación ontológica de la ética evita de raíz la posibilidad del solipsismo. No existe subjetividad que no remita a una alteridad, sea esta natural o social. No hay yo que no se constituya a partir de una referencia necesaria al otro. No sólo se trata de “la incurable *otredad* que en nosotros padece lo uno para el caso de que no hubiera más alma que la nuestra”, como enseñaba Juan de Mairena.² Es también la idea que expresa con justa contundencia la propia Juliana González, cuando afirma que el hombre es un “‘estado’ erótico de deseo del otro, de movimiento hacia el otro y hacia el lleno de su ser; es, en última instancia, radical deseo de ser”.³

– Asimismo, la consideración de las bases ontológicas de los valores comporta una refutación de todo relativismo moral fuerte. Juliana González acepta la historicidad de los valores y está consciente de las determinaciones sociales o de otra índole que puedan obrar de diversos modos sobre ellos. Lo que no admite es la irresponsable consigna de que todo vale por igual. Contra toda postura que se desentienda de la verdad y la veracidad que sostengan a los actos humanos, contra la falsa prédica de que no hay criterios fiables de valoración, Juliana González declara sin ambages: “Es falso que no haya criterios de valor:

² Antonio Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, ed., pról., y estudio comparativo de Pablo Barco. Madrid, Alianza, 1981.

³ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM/FCE, 1996, pp. 56-57.

éstos se encuentran en un consenso y una tradición históricos que tienen alcance ético y ontológico”.⁴ Tesis que, por lo demás, refuerza con su idea de los “signos de valor” objetivos, aunada a la imagen socrática del *daimon* (“la voz que pronuncia el ‘sí’ y el ‘no’ del mundo del valor”).⁵

— El *ethos* impulsa al hombre a una permanente humanización de sí mismo y de su entorno natural, político y moral. En el núcleo de este libro de Juliana González sobresale eso que Ernst Bloch denominó “principio esperanza”. En virtud de ese principio —pese a que no se podría hablar en rigor de “progreso”— afloran y se establecen en el mundo las referencias de una vida cultural y moralmente superior.

— Contra una moralidad cimentada en el terror, los preceptos religiosos o la simple inercia alienante de un orden de usos, prohibiciones jurídicas, etcétera, Juliana González propone una ética autónoma, vale decir una ética racional. Ahora bien, esta propuesta no subestima el potencial ético y axiológico de los apetitos y las pasiones. Al contrario, considera que la compleja realidad del deseo está en la base de la humanísima inclinación a valorar, es decir, de eso que Savater ha llamado “voluntad de valor”. Sin embargo, esta proclividad espontánea a estimar y preferir lo mejor puede y debe orientarse hacia una autosuficiencia en la valoración y una autorregulación en la acción.

Esta recensión de los filosofemas que alberga *El ethos, destino del hombre* sería incompleta, si omitiera cuatro principios con los que se identifica Juliana González: el respeto incondicional y total a la vida, el reconocimiento de la problemática libertad del hombre, la consideración del ser humano como un fin (no como un medio) y la tolerancia ante lo diferente.

Voy a decir una obviedad, con toda “intención”: este es un libro de *filosofía* práctica. Es, ante todo, una lección de filosofía, sólo que versa sobre nuestra realidad moral. En otras palabras, se trata de un texto donde toma forma un modo de hacer filosofía. ¿En qué consiste su peculiaridad? Básicamente en dos rasgos poco frecuentes en nuestro medio: es consecuente con el ideal de *sapere aude* (atreverse a pensar), a partir de un compromiso incondicional con la verdad, y aspira a dar respuestas viables a problemas y exigencias éticas del presente. No es, pues, un compendio de comentarios de comentarios (aunque Juliana González no rehuya la interpretación, siempre que se avenga con su trabajo de pensar con criterio propio). Tampoco una *summula* estéril de ejercicios teóricos ajenos a nuestras vidas. *El ethos, destino del hombre* logra un equilibrio entre especulación y praxis; es decir, conjuga las intuiciones más radicales (“radical” es el adjetivo que con mayor frecuencia usa Juliana González) con prescripciones aptas para orientar la acción. Los textos “Ética y humanis-

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

mo” y “Valor y ser” son un ejemplo consumado de las primeras, los que se refieren al suicidio, a la pena de muerte, a la medicina y a la ética profesional lo son de las segundas.

Desde que la filosofía se interesa por el hombre, además de por la naturaleza y el logos, el pensar no puede soslayar temas como el bien obrar, el buen vivir, el bien decir y afines. Para expresarlo con palabras de Foucault, la filosofía es asumida como amor a una sabiduría que orienta al hombre en sus necesarias “prácticas de sí mismo”.⁶ Ética, política, poética, retórica y eudemonología son los afluentes de un río de pensamiento que no puede conformarse con la teoría pura, aunque siempre la exija y la ponga en primer plano, en tanto que es “filosofía primera”. Sócrates es el artífice principal de esta mutación en la historia de la filosofía, aunque cuente con antecedentes notables como Heráclito y el pitagorismo. Platón y Aristóteles concretarán al máximo sus posibilidades. La persistente labor filosófica de Juliana González abreva en esta tradición y la enriquece. Tradición en la que habría que contar, pese a las diferencias entre sí, a Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Nicol, Foucault y otros pensadores con los que dialoga críticamente Juliana González, muchas veces echando mano de autores altamente sugerentes por sus nexos tan intensos con el pensamiento: Dostoyevski, Freud, Kafka, Camus, Paz, etcétera.

En el eterno retorno de nacimiento y muerte, bien y mal, vitalidad y agonía, construcción y destrucción, alegría y sufrimiento, azar y necesidad... que es el mundo, la tarea de ser humano es todo, menos fácil. De hecho, sería una misión imposible, si los caminos que nos llevan a nosotros mismos, pasando por los otros y las cosas del mundo, estuvieran rotos u obturados. Es decir, si se nos hubieran negado los dones de la sensibilidad, el lenguaje, el deseo, la razón, la poesía, el saber, el sentido... Somos seres en relación, de relación y por relación; y en el frágil suelo de este hecho se cifran nuestras venturas y desdichas. Hay quienes legítimamente afrontan esta condición de la humanidad, recurriendo a la protección de un dios o abrazando algún fundamentalismo religioso o tribal. Desde luego, no faltan quienes con igual licitud concuerdan con Lichtenberg en la creencia de que “el mejor refugio contra las tormentas del destino sigue siendo una tumba”.⁷ Sin embargo, hay por lo menos otra posibilidad: una ética autónoma, en virtud de la cual el hombre se da la ley a sí mismo y la re-crea constantemente, desechando dogmas, así como decálogos

⁶ Michel Foucault, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en *Hermenéutica del sujeto*, ed. y trad. de Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1994.

⁷ Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, selec., trad., pról. y notas de Juan Villoro. México, FCE, 1989.

pretendidamente universales y tradiciones tenidas por inmutables. Una ética, en fin, que apuesta por la vida y contra todas las formas del sufrimiento, apelando a una sabiduría que busca armonizar la conciencia (no exenta de cierta dosis de sana soberbia) de los poderes de la razón con la certeza (preñada de humildad) de sus límites y flaquezas. Esta es la opción que con plena honestidad ofrece Juliana González, en este libro y en toda su obra filosófica, a los hombres y mujeres de buena voluntad.

Renovación ética del marxismo y rigor analítico

Luis Villoro

Paulette Dieterlen, *Marxismo analítico: explicaciones
funcionales e intenciones*. México, UNAM, 1995, 256 pp.

Después de la caída de los regímenes del “socialismo real”, muchos se apresuraron a decretar el deceso del pensamiento marxista. Pero la situación está lejos de ser tan simple. Quizá estemos ante una paradoja.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad crítica, que pone en cuestión el pensamiento convencional. Cuando esa actividad se fija en una doctrina que pretende dar respuestas definitivas, se anquilosa y pierde su capacidad crítica. De ser una inquisición permanente, inconforme con cualquier pensamiento establecido, pasa a ser una forma más de pensamiento establecido. Entonces puede ser utilizada para consolidar un poder. De filosofía se convierte en ideología. Ese fue el destino del marxismo. El pensamiento de Marx era una crítica radical de toda ideología, una invitación a poner en cuestión muchas ideas recibidas. Cuando los intereses de un poder político lo convierten en una ideología más a su servicio, corre el peligro de dejar de ser una actividad filosófica genuina.

En cambio, cuando con la caída del llamado “socialismo real” la exigencia de servir a un poder político desaparece, el pensamiento marxista puede volver a considerarse en lo que tiene de actividad filosófica genuina y separarse de su utilización ideológica. Entonces puede dar lugar a una discusión de sus propuestas teóricas, a la luz de las controversias filosóficas vivas en otras corrientes de pensamiento. El marxismo puede recuperarse así como una reflexión viva. Pero para ello ha tenido que pagar un precio: al perderse como ideología, deja de funcionar también como un motor racional de la acción hacia fines políticos concretos. Esto es lo que sucede en el llamado “marxismo analítico”, algunos de cuyos temas centrales expone y discute el libro que comentamos.

Un problema vertebral de la filosofía marxista —en mi opinión— fue su divi-

sión entre dos posiciones difícilmente compatibles. Por una parte, estaba su cientificismo. Frente a las doctrinas sociales anteriores, se presentaba como una ciencia de tipo causal. Fue ya la opinión de Engels y se reforzó en la mayoría de las interpretaciones posteriores. Kautsky —el teórico más importante de la socialdemocracia alemana— veía en el marxismo una doctrina científica destinada a establecer las leyes generales del desarrollo histórico; sólo gracias a esa ciencia, incorporada al proletariado, podría éste liberarse. Pese a su oposición radical a la socialdemocracia alemana, Lenin y sus discípulos coincidieron con la posición de Kautsky en ese punto preciso. El “marxismo-leninismo”, en sus distintas formulaciones, pretendía ser una ciencia cabal de las leyes de la historia. Lucio Coletti resumía así esta idea:

En tanto doctrina científica el marxismo consiste esencialmente en el descubrimiento de relaciones objetivas de causalidad. Dilucida las leyes que rigen el sistema, describe las contradicciones que lo minan desde el interior y que marcan su destino.¹

Sin embargo, el marxismo es también una teoría de la acción social, que proyecta una sociedad más justa y exhorta a realizarla. En ese sentido, propone valores, y muchos percibieron en él un alto contenido moral. Pretendía, en efecto, liberarnos de la enajenación y hacer posible una sociedad verdaderamente humana. Así, a la vez que se presentaba como una teoría científica causal, era también una propuesta de acción social dirigida por fines éticos. Por eso, al lado de la corriente “cientificista”, predominante tanto en la socialdemocracia alemana como en el “marxismo-leninismo” soviético, encontramos también la interpretación del marxismo como una “filosofía de la praxis”, en autores como Antonio Gramsci en Italia o Adolfo Sánchez Vázquez en México.

En mi opinión, la coexistencia en el marxismo de esas dos posiciones fue en gran medida responsable de su éxito. ¿Qué podíamos pedir mejor que una ciencia rigurosa que desemboca en una propuesta de acción y una postura ética fundada en una ciencia? El marxismo prometía a la vez una transformación social profunda y un conocimiento seguro de la sociedad.

Pero esa conjunción, garantía de su éxito, era a la vez su debilidad teórica. Me parece que una de las limitaciones del marxismo fue su imposibilidad de hacer consistentes, en una teoría unificada, su pretensión cientifista y la propuesta ética implícita en su filosofía de la acción.

Pues bien, son esos dos grandes temas del marxismo los que examina, con preferencia, el llamado “marxismo analítico”. El libro de Paulette Dieterlen dis-

¹ Lucio Coletti, *De Rousseau a Lenine*. París, L'esprit des lois, 1972, p. 293.

cute, primero, los intentos por salvar al marxismo como teoría científica. El materialismo histórico sería una clase de explicación funcional, que sin compartir los supuestos conservadores del funcionalismo clásico (el de Malinovsky o Parsons), podría dar razón del cambio social. Este tema ha dado lugar a una discusión extremadamente rica. Paulette Dieterlen la presenta con claridad y rigor, discute las distintas alternativas teóricas y contribuye a su solución con una propuesta propia interesante.

La teoría de Marx ofrece dos versiones. En unos textos, el motor de la historia es el aumento de las fuerzas productivas, y la causa del cambio, su choque con las relaciones de producción existentes. En otras versiones, la causa principal de todo cambio histórico es la lucha de clases. En la primera interpretación, la causa principal reside en la tecnología, en la segunda, en la acción política de un sujeto colectivo. La propuesta de Paulette Dieterlen pretende unir ambos principios en un solo modelo teórico de explicación. Así, se trata de hacer compatibles, en la teoría de Marx, el principio “tecnológico” de las fuerzas productivas, con el “político” de la lucha de clases. Pero, para ello, tiene que introducir las intenciones colectivas en el modelo explicativo. Lo cual nos conduce al segundo tema.

La teoría de Marx es también una filosofía de la praxis social. Remite, por lo tanto, a las intenciones y creencias de los agentes. La autora del libro examina entonces la teoría marxista a la luz de las llamadas “explicaciones intencionales”, es decir, las que intentan dar razón de las acciones por sus deseos, creencias y fines. Se plantea aquí un problema central del marxismo: la motivación para la acción revolucionaria. ¿Por qué el proletariado buscaría la revolución antes que la simple mejoría económica? ¿No es éste el problema que, en la literatura marxista, enfrentó las tesis de Lenin y Rosa Luxemburgo a las de los reformistas? El problema al que los marxistas dedicaron tantas polémicas, depurado, desinfectado de compromisos políticos, se presenta ahora en otro registro: como un problema puramente teórico de explicación de la acción en favor de un bien común. Ha perdido la fuerza de la pasión, ha ganado la fría claridad de la razón. Hemos dejado de actuar, ahora sólo tratamos de comprender. El punto no es ya ¿cómo actuar para liberarnos?, ¿reforma o revolución?, sino ¿cómo explicar que actuemos para liberarnos?, ¿qué motiva que podamos elegir entre reforma y revolución? La discusión no prescribe vías de acción —como en la vieja polémica marxista— pero es iluminadora para comprender el problema central de la acción colectiva dirigida a un bien común, no sólo en el marxismo sino en cualquier teoría de la acción. Dieterlen propone un esquema explicativo que modifica el de otros autores. Su ventaja, frente a ellos, es importante. Podría resumirla en dos puntos: 1) Incluir los actos intencionales y el cambio de creencias, dentro de una explicación funcional; 2) explicar el cambio de creencias por la teoría de la

ideología de Marx. Se trata de una contribución significativa para unir en una sola teoría varios conceptos que en Marx no siempre aparecen claramente relacionados.

Pero también tiene otra implicación que a mí me interesaría destacar. A mi juicio, la falla principal del “marxismo-leninismo” fue su cientificismo, en cuyo nombre pasó a segundo término la dimensión ética del mensaje socialista, con todas las consecuencias trágicas, en la práctica de los regímenes comunistas. Si queremos recuperar el valor de la propuesta socialista, habrá que fundarlo de nuevo en una ética concreta, social, que supere las morales individualistas del pensamiento moderno. Esta dimensión ética constituye para mí el núcleo más valioso del marxismo; fue ocultada por su obsesión de ser una ciencia, y sólo podrá recuperarse cuando se libere de esa máscara. Creo que la discusión de Paulette Dieterlen, continuando la de otros autores del “marxismo analítico”, abre una ventana para plantear de nuevo la recuperación ética del marxismo. Y Paulette Dieterlen no deja de sugerirlo al final de su libro.

Entre nosotros, ese libro puede contribuir a desbaratar inveterados prejuicios que obstaculizaron un acercamiento entre la filosofía marxista y otras corrientes del pensamiento contemporáneo. La discusión entre ellas podía ser de gran fruto. Por una parte, los autores de que trata este libro se han reducido a discutir algunas tesis del propio Marx, sin referirse a sus desarrollos posteriores. Sería muy útil considerar, dentro de los problemas tratados, las aportaciones de otros autores marxistas. Doy sólo un par de ejemplos: la interpretación del materialismo histórico como una explicación funcional, ganaría en complejidad si se le contraponen la lectura “estructuralista” de Marx, realizada por Althusser y Balibar; la explicación de las motivaciones de la acción de clases sociales se afinaría si, en lugar de atenerse sólo a autores como Elster o Davidson, recordara algunos análisis de Lukács o de Gramsci; ¿y cómo prescindir de Ernst Bloch o aún del “austromarxismo” en la discusión de la posibilidad de una acción intencional colectiva con una dimensión moral? Paulette Dieterlen no pudo emprender una nueva lectura de esos autores marxistas a la luz de los temas discutidos por el “marxismo analítico”; para ello hubiera tenido que escribir otro libro. Pero es una tarea abierta para nuevos trabajos, que podrían enriquecer los planteamientos a que llega el suyo.

Por su parte, quienes se hayan formado en el marxismo o se hayan dedicado años a su estudio, se verían beneficiados por su acercamiento a estos nuevos enfoques. Ellos abren la vía para poner en relación el pensamiento marxista con logros indudables de la filosofía de la ciencia y de la teoría de la acción contemporáneas, de los que el “marxismo-leninismo” estuvo alejado, por motivos más ideológicos que filosóficos.

Quien quiera renovar un pensamiento socialista tendrá que hacerlo con una reflexión nueva, que rompa con las exclusiones y los prejuicios intelectuales

antiguos. Y un estímulo para ese nuevo pensamiento puede estar en esta confluencia inicial entre las viejas, pero sólidas, teorías de Marx y el rigor crítico del pensamiento analítico.

Racionalidad y relativismo conceptual

Ambrosio Velasco

León Olivé, *Razón y sociedad*. México, Fontamara-ITAM, 1996.

En su libro *Razón y sociedad*, León Olivé desarrolla una estrategia que podríamos denominar cíclica, en la que a partir de conceptos epistémicos se analizan críticamente algunos problemas sociales fundamentales (lo cual advierte explícitamente el autor en la Introducción, p. 19), pero también, en el sentido inverso, se retoman las discusiones sobre problemas sociales, políticos, morales y tecnológicos para una mejor fundamentación de sus tesis epistemológicas. Se trata a mi manera de ver de un círculo filosófico virtuoso, en el que las conclusiones de cada ciclo permite un mejor planteamiento y desarrollo tanto de problemas epistémicos como de problemas sociales, políticos, éticos y tecnológicos.

La primera parte del ciclo inicia con la exposición de conceptos y posiciones epistemológicas fundamentales a lo largo de los tres primeros capítulos (“Razón y homogeneización social”, “Los marcos conceptuales y la racionalidad” y “Objetividad y verdad”). Una vez que León Olivé ha formulado críticamente conceptos como razón, racionalidad, marco conceptual, objetividad, verdad, entre otros, a partir del capítulo cuatro y hasta el capítulo nueve, utiliza estos conceptos para analizar y discutir nociones y problemas fundamentales de diversas disciplinas sociales. En el capítulo cuatro reconstruye el concepto sociológico de jerarquía; en el quinto elabora de manera muy clara y sugerente dos conceptos claves de la teoría política: legitimidad y legitimación; en el siguiente capítulo revisa críticamente diferentes versiones de la sociobiología y reconstruye a partir de conceptos epistémicos la noción de persona como fundamento de toda teoría social. Con base en este concepto, en el capítulo siete formula y defiende sustantivamente la constitución de identidades colectivas. Retomando las categorías de persona, identidad colectiva y marco conceptual, Olivé nos ofrece en el capítulo ocho una interesante perspectiva para analizar y evaluar el cambio social; para terminar el ciclo de la epistemología a las ciencias sociales, el capítulo nueve analiza la relevancia de la tecnología en el

cambio social. En el capítulo diez, titulado “El problema del relativismo y la verdad” el doctor Olivé regresa de nuevo al campo de los problemas epistemológicos y ontológicos, no con los mismos términos y significados de los que partió en los capítulos iniciales, sino con el andamiaje conceptual enriquecido en las discusiones sobre temas y problemas sociales. Para terminar, el capítulo once inicia de nuevo otro ciclo en el que se contextualizan las discusiones sobre relativismo y realismo en la cultura filosófica del continente americano.

En lo que sigue me centraré en el concepto de marco conceptual que propone León Olivé como una noción epistémica fundamental, así como en la aplicación de este concepto en el contexto de problemas políticos y sociales.

La formulación más completa de “marco conceptual” la podemos encontrar en el capítulo siete, que trata sobre la identidad colectiva.

[...] la noción de marco conceptual se entiende como el conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, y también para actuar dentro de él, incluyendo en esto último la manipulación de objetos y procesos en ese mundo. Los marcos conceptuales incluyen también las normas y los valores que se requieren para hacer evaluaciones (epistémicas, morales, estéticas, etcétera). A su vez, los marcos conceptuales son construcciones sociales: son construidos, sostenidos, y en su caso transformados, como resultado de las acciones e interpretaciones de mucha gente dentro de los grupos sociales. (pp. 127-128.)

Es importante añadir que los marcos conceptuales no son meros instrumentos para conocer, actuar y juzgar, sino que también son constituyentes de la identidad personal y colectiva y, por ende, no es posible cambiar a voluntad el marco conceptual, sin que esto tenga importantes consecuencias en la identidad individual y colectiva de las personas.

León Olivé reconoce como un hecho la pluralidad de marcos conceptuales y por ende la pluralidad cultural. Este reconocimiento implica necesariamente la aceptación de un relativismo conceptual, en los diversos ámbitos del conocimiento y la actividad humanas (epistemológico, ético, político y en general cultural). Pero del reconocimiento del pluralismo cultural y de los relativismos que se derivan, no se sigue una renuncia o abandono de la razón y la racionalidad. Por el contrario, y esto es en mi opinión uno de los principales aportes del libro, el pluralismo resulta ser una condición necesaria para el ejercicio de la razón y el desarrollo de la racionalidad humana. Es precisamente este reconocimiento lo que hace al relativismo de León Olivé, un relativismo moderado.

A partir de Nicholas Rescher y Luis Villoro, León Olivé elucida el con-

cepto de razón como una capacidad común a todos los seres humanos para conocer el mundo y realizar acciones e interacciones. Entre éstas, las interacciones dialógicas son especialmente importantes porque permiten fundamentar o justificar las acciones y creencias. La racionalidad consiste en el ejercicio de la facultad de la razón. Olivé advierte que si bien estas nociones de razón y racionalidad pueden ser universales –en cuanto se derivan de una capacidad común a todo ser humano– los criterios y principios que regulan su correcta y aceptable aplicación, son siempre dependientes de marcos conceptuales específicos y, por ende, no pueden ser universales.

Si bien lo anterior implica aceptar “la relatividad de las razones”, no significa de manera alguna que cada marco conceptual define una racionalidad acabada y única, ni que la racionalidad asociada a cada marco es inconmensurable con otros principios y criterios de racionalidad. Por el contrario, y gracias a que Olivé concibe a la racionalidad como dialógica, es posible reconocer al menos dos niveles de justificación racional de las creencias y acciones: al interior de un mismo marco conceptual y entre marcos conceptuales distintos. En el primer caso, si existen condiciones de diálogo óptimas podrá llegarse a través del diálogo a un conocimiento objetivo, entendido éste como reconocimiento y aceptación pública de ciertas creencias, de acuerdo a principios y criterios de racionalidad internos a un determinado marco conceptual. Por otra parte, cuando el diálogo, en condiciones óptimas se establece entre personas pertenecientes a diferentes marcos conceptuales, cada uno con diferentes criterios de racionalidad, es posible arribar a un conocimiento verdadero, entendiendo éste como aceptación de una creencia de acuerdo a criterios de racionalidad de diferentes marcos conceptuales:

La objetividad se refiere a la aceptabilidad racional restringida a un marco conceptual específico, y la verdad se refiere a una propiedad de las proposiciones que necesariamente se preserva inter-esquemáticamente, es decir, al pasar la proposición de un marco a otro, o al ser considerada desde la perspectiva de un marco conceptual distinto, donde sin embargo la proposición puede llegar a ser inteligible con su mismo significado. (p. 67.)

Esta sugerente distinción entre objetividad y verdad habría que tomarla, creo yo, en términos graduales y no categóricos, reconociendo la posibilidad de diferentes grados de racionalidad de las creencias entre la objetividad y la verdad. De esta manera es posible entender el desarrollo racional del conocimiento, en especial del conocimiento científico, como un acercamiento a la verdad, esto es, una objetividad reconocida en marcos conceptuales cada vez más amplios y diversos. Asimismo, desde esta interpretación de la perspectiva de León

Olivé, el acercamiento a la verdad exige un desarrollo de criterios y principios de racionalidad, en cuanto que el diálogo inter-esquemático que se exige conduce también a una revisión crítica y eventual modificación de los criterios de racionalidad particulares de cada marco conceptual involucrado y “el resultado de dicha interacción debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los originales ...” (p. 62.) Esta consideración me parece otro de los aportes más significativos del libro al compararse con otras propuestas alternativas en filosofía de la ciencia, que, o bien restringen la racionalidad a contextos cerrados (por ejemplo, los paradigmas de Kuhn), o bien, al tratar de ampliar los márgenes de la racionalidad del cambio científico terminan por introducir criterios universales de racionalidad de dudosa existencia histórica (la tradición crítica en Popper o los programas de investigación de Lakatos). De nuevo en este punto se puede apreciar el carácter moderado del relativismo de León Olivé entre posiciones extremas.

Antes de pasar a la aplicación de los conceptos epistémicos al ámbito político quisiera brevemente exponer una objeción. León Olivé considera que para que un enunciado sea verdadero se requiere que ese enunciado sea aceptable racionalmente en todo marco conceptual en donde su significado se preserve y sea inteligible. Pero, por otra parte, ha reconocido que la inteligibilidad del enunciado y su aceptación inter-esquemática muchas veces conduce al cambio de los marcos conceptuales originales. Si esto es el caso, es muy factible que al cambiar los marcos conceptuales, también cambie el significado del enunciado original que, sin embargo, puede ser entendido y aceptado en diversos marcos conceptuales. Por ello, no considero que preservar el significado original del enunciado sea una condición necesaria para su aceptación como verdadero. (Hasta aquí el comentario crítico).

Después de elaborar el concepto de jerarquía como un orden social diferenciado con relaciones de dominación que se justifican desde determinados marcos conceptuales (cap. 5), el autor utiliza los conceptos epistémicos de objetividad y verdad, para dar cuenta de los diferentes niveles y grados en que puede justificarse un sistema político determinado. Análogamente a la objetividad del conocimiento, León Olivé llama “legitimación al asentimiento que se logra, entre sujetos racionales, mediante un ejercicio racional de disputa, dentro de los constreñimientos de un cierto marco conceptual”. (p. 94.) La legitimación no excluye mecanismos de distorsión del diálogo y la comunicación que pueden pasar desapercibidos para los miembros de la comunidad en cuestión y que limitan seriamente el carácter racional de los acuerdos. Por ello, el desarrollo de la racionalidad de un sistema político requiere del diálogo crítico y plural entre diferentes marcos conceptuales, de manera análoga a como el progreso científico requiere de la discusión inter-esquemática. En el ámbito político, la aceptabilidad inter-esquemática constituye justamente la

legitimidad. En este contexto, también es importante señalar el carácter gradual de la distinción entre legitimación y legitimidad, así como reconocer que los progresos respecto a la legitimidad requiere de un cambio y ampliación de los marcos conceptuales desde los cuales se justifica un determinado sistema político.

A partir de este último punto y de la tesis de que los marcos conceptuales constituyen la identidad colectiva de las comunidades, León Olivé analiza diferentes problemas del cambio social, entendido éste en función de cambio de marcos conceptuales. Resulta imposible, por limitaciones de tiempo y espacio analizar siquiera someramente los problemas éticos y políticos que el autor plantea en relación al cambio social. Lo que tan sólo quisiera señalar al respecto es que esta forma de abordar el cambio social reconoce el importante papel causal de las concepciones e interpretaciones que una comunidad hace de sí misma y de su entorno, sobre los cambios de las estructuras y forma de vida social de esa misma comunidad. Con ello, me parece, Olivé introduce acertadamente como principio de la explicación del cambio social el reconocimiento del papel que los individuos tienen como personas, es decir, como agentes “capaces de iniciar cambios con un propósito, monitorear y controlar sus ejecuciones [...] de darse cuenta que hay cosas distintas a ellos y de saber lo que son”. (p. 113.) Al respecto quisiera preguntarle a León Olivé su opinión sobre si las colectividades, cuya identidad está determinada por un marco conceptual, pueden como sujetos colectivos realizar operaciones reflexivas sobre los presupuestos epistemológicos, éticos, políticos y ontológicos que determinan su propia identidad, y en consecuencia si las comunidades pueden efectivamente comportarse como personas en cuanto que puedan elegir y determinar qué aceptan y qué rechazan y modifican del marco conceptual que define su identidad. Dicho de otra manera, ¿es posible que las comunidades dirijan su propio cambio, sean agentes de su propio devenir histórico? Creo que la respuesta a esta pregunta requiere seguramente de una profundización del concepto de persona, tanto en su acepción individual, como en una posible acepción colectiva. Pero esto seguramente será materia de otro libro que esperamos con mucho interés. Por lo pronto, en *Razón y sociedad*, León Olivé ha articulado ya de manera clara, original y sugerente muchos más problemas epistémicos y sociales de los que en esta presentación he comentado.

La anti-filosofía de Wittgenstein

Crescenciano Grave

Alejandro Tomasini Bassols, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. México, Grupo Editorial Interlínea, 1995.

De todas las creaciones espirituales del hombre (arte, religión, ciencia, filosofía) quizás a ninguna le haya interesado tanto justificar su propia existencia como a la filosofía. El asombro originario que la despertó y que le llevó a plantearse algunos problemas considerados de su incumbencia exclusiva pareciera no ser ante sus propios ojos justificación suficiente de su existencia. La filosofía quiere reivindicar su derecho a la existencia no sólo planteando problemas sino también resolviéndolos. En esta última pretensión es donde la filosofía se vuelve blanco de ataques desde distintos frentes; sin embargo, los más interesantes de éstos son los que se hacen desde la filosofía misma.

La historia de la filosofía se ha ido conformando en la medida en que, a partir de una raíz inquisitiva común, los filósofos han establecido y confrontado diferentes respuestas. El carácter agonístico de éstas y la impronta de la historia económica y cultural en la aparición de nuevos problemas ha ido tejiendo poco a poco la historia de la filosofía.

En el siglo XIX Hegel realizó el formidable intento de concebir a la historia de la filosofía no como una mera colección de opiniones yuxtapuestas sino como un sistema orgánico; como una evolución concreta que la filosofía misma no sólo podía sino debía conocer para saber-se a sí misma. Aquí la filosofía se ve como evolución comprensiva y como conocimiento de su propia organicidad y, por lo tanto, a mayor recorrido en la evolución más perfección en el conocimiento. Está de más decir que desde esta perspectiva la propia filosofía de Hegel era precisamente la culminación y, por lo mismo, la forma más perfecta de esa evolución concreta. Con Hegel la filosofía se realiza en el sistema omnicomprendido y en la determinación de su propia identidad.

Otra visión posible sobre la historia de la filosofía es la siguiente. En sus distintos periodos la filosofía se ha entrampado a sí misma; se ha trabado con ciertos problemas que la tienen dando vueltas sobre sí misma hasta que aparece

alguien que desplaza el centro problemático, alguien que desbroza, que a fuerza de crítica corta los matorrales obtusos y despeja un nuevo camino para que la filosofía continúe su rumbo. De este modo obraron, por mencionar unos ejemplos, Aristóteles al culminar la filosofía griega, santo Tomás de Aquino en la Edad Media y, sobre todo, Kant frente a la polémica entre el racionalismo y el empirismo modernos. En esta perspectiva la historia de la filosofía es un camino crítico: de tarde en tarde aparecen en ella pensamientos que la llevan a cambiar la ruta.

Creo que Alejandro Tomasini simpatiza más con la segunda imagen de la historia de la filosofía. En efecto, de acuerdo con él, Ludwig Wittgenstein es uno de los genios revolucionarios de la historia del pensamiento. De acuerdo con el propio Tomasini:

El tema central del libro lo constituye el original modo de pensar y hacer filosofía del último Wittgenstein, así como algunos de los resultados a los que condujo en ciertas ramas de la filosofía, y el objetivo principal del libro es mostrar, por medio del tratamiento de problemas filosóficos concretos, de qué manera la posición labrada por el insigne pensador austriaco representa una auténtica y radical ruptura con eso que llamamos “filosofía occidental”. (p. 12.)

Para mostrar su tema y lograr su objetivo Tomasini nos ofrece la síntesis de algunas ideas, todas ellas importantes y algunas realmente claves, que constituyen “enigmas filosóficos concretos” y nos muestra, también, lo que queda de estas ideas al contrastarlas con la respectiva posición de Wittgenstein. Los enigmas los obtiene Tomasini de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, luego nos presenta —desde dentro de los autores mismos— dos posiciones clásicas sobre el tema en cuestión y, por último, volviendo a las *Investigaciones filosóficas* nos expone, por la vía del contraste, la alternativa de Wittgenstein que viene a resolver o, mejor dicho, a disolver el enigma.

Cabe mencionar que en dos ocasiones, al tratar los problemas de la esencia del lenguaje y la sustancia del mundo, uno de los autores clásicos a contrastar es el propio Wittgenstein ya que éste, como ejemplo de honestidad y esfuerzo intelectuales, es considerado, además de Platón, como el único pensador de primera línea que habiendo construido una sólida filosofía la sustituye luego por otra de carácter pretendidamente superior. (Cf. p. 160.)

Por otra parte, una de las cualidades del texto de Tomasini es que en la descripción de las teorías filosóficas clásicas entrecruza algunos cuestionamientos, o sea, aquellas preguntas que la exposición suscita pero que el filósofo de que se trata no sólo no formula sino que, atrapado como está en la pretensión de resolver un pseudo-problema, no puede ni siquiera vislumbrar.

Este procedimiento no se usa en el caso del último Wittgenstein ya que precisamente con él pretende Tomasini disolver algunos de los enigmas planteados por la tradición.

Aunque no desprecia a la tradición —su respeto por Platón, Aristóteles, Locke merece destacarse— su propósito es radical. Para él la crítica de Wittgenstein no significa discernimiento o delimitación, como en Kant, sino demolición.

Para Tomasini la filosofía tradicional se puede caracterizar como “un conjunto abierto de perplejidades y enigmas generados por graves confusiones concernientes a la gramática en profundidad de nuestro lenguaje”. (p. 209.) Deshacer estas confusiones, no tanto por el lado de encontrar la respuesta universalmente válida a un supuesto problema, sino por el camino de “abordar los problemas filosóficos desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje” (p. 114), caracteriza la labor destructiva de la filosofía wittgensteiniana. Así, no se trata de sustituir una tesis por otra, ni de proponer una teoría en lugar de otra; se trata de estimular la reflexión como una labor aclaratoria de los pensamientos: de deshacer, mediante el análisis gramatical, los embrollos en que la propia filosofía se ha metido. En este sentido el trabajo del filósofo analítico no es el de producir nuevas teorías filosóficas sino el de destruir las tradicionales mediante su aclaración crítica. Y a lo largo de todo su libro Tomasini nos muestra cómo para esta aclaración la noción de juego de lenguaje —“conjunto de términos que queda caracterizado en función de las acciones de los hablantes y con las que las palabras en cuestión están relacionadas” (p. 31)— y la noción de forma de vida —“las actividades socialmente sancionadas, asociadas con los juegos de lenguaje” (p. 31)— son imprescindibles.

Requisito indispensable para la disolución de los enigmas filosóficos es enfocarlos desde la perspectiva del lenguaje, comprendido éste no como una esencia determinante sino como algo movable cuyo significado está en relación con su utilidad en la vida, en el conjunto de actividades socializadas y transformadoras de los hombres, o sea, en la praxis humana. Así, lo que los hombres, los usuarios del lenguaje, llamamos real es lo que nuestro sistema conceptual designa como tal. El lenguaje establece, en tanto juego que sigue ciertas reglas que a su vez responden a una determinada forma de vida, lo que se puede decir y lo que no se puede decir, lo que se puede experimentar y lo que no se puede experimentar, es decir, el sentido de lo real siempre es un sentido lingüístico. De este modo, la aclaración en tanto disolución de ciertos problemas muestra como improcedente a la filosofía tradicional.

Surgidos por confusiones concernientes a la gramática los problemas no son resueltos a través de pruebas y demostraciones o mediante postulación de nuevas teorías, sino que son disueltos por medio del análisis gramatical. La utilización del método de análisis gramatical o, más bien, de las distintas estra-

tegrías y técnicas filosóficas que le permiten al filósofo wittgensteiniano “rastrear el punto de rompimiento entre el lenguaje natural y el del filósofo tradicional” (p. 402), lleva a Tomasini a asegurar que no hay enigma filosófico que no pueda ser disuelto con estas estrategias y técnicas. “Y si hubiera —escribe— algún problema filosófico insoluble, un problema que fuera resistente al análisis gramatical, lo único que podemos decir es que no tenemos la menor idea de cuál pueda ser”. (p. 205.)

Llegados a este punto nos preguntamos si Tomasini no convierte a Wittgenstein en una especie de Hegel, aunque de signo contrario.

En tanto el objetivo de la revolución en el pensar que realiza Wittgenstein no es tanto la construcción de teorías sino analizar las teorías tradicionales mostrando su absurdo, es decir, desenredando los equívocos que subyacen en ellas, el modo de pensar de Wittgenstein es caracterizado como antifilosófico: a él no le interesa llegar a desvelar *la* verdad ya que ésta en tanto tal no existe, sino derrumbar los cimientos equivocados sobre los que la tradición ha pretendido sostenerse. Esta labor destructiva supone la previa, la de construcción; o sea, la revolución wittgensteiniana en el pensar hace necesaria a la tradición filosófica. “No creo —dice Tomasini— que sea una exageración afirmar que con Ludwig Wittgenstein la filosofía adquirió su verdadera función. En realidad, la filosofía anterior a la de Wittgenstein puede ser vista como un inevitable preámbulo para lo que es *el* modo correcto, esto es, no mitológico, de pensar”. (p. 429.)

Sin embargo, justo es decirlo, Tomasini no ve a Wittgenstein como una irrupción solitaria en la historia. En los capítulos de la última parte (“La naturaleza de la filosofía”) —que nosotros consideramos la más apropiada para iniciar la lectura del libro— se sitúa a Wittgenstein en la tradición iconoclasta de la filosofía. Heráclito y Nietzsche, Spinoza y Marx son, entre otros, pensadores de la tradición que tienen cierta convergencia con Wittgenstein en el ejercicio crítico del pensamiento. No obstante, aquí nos extraña la ausencia de Schopenhauer, filósofo que según algunos ejerció la mayor influencia en el pensamiento de Wittgenstein. Aunque, y quizá esta sea la razón de su ausencia, esta influencia es mucho más notable en el *Diario filosófico (1914-1916)* en donde Wittgenstein anotó: “Desconfianza frente a la gramática es la primera condición para filosofar”.¹

En el prólogo a las *Investigaciones filosóficas* se puede leer: “Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible, pero ciertamente no es probable”.² Al considerar inacabada la labor antifilosófica Tomasini quiere mostrarnos —y nos

¹ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*. México, Origen/Planeta, 1986, p. 183.

desafía a discutirlo— que sí es probable en tanto él, por así decirlo, recibe la antorcha de Wittgenstein para continuar incendiando a la tradición y a las maneras actuales de pensar —aún aquellas que pretenden crear teorías con Wittgenstein como precursor— que no han dejado atrás los modos tradicionales de pensar. Concebido el ejercicio de la filosofía como liberador —en tanto destructor “de mitos cognitivos y de toda clase de fantasmas del pensar” (p. 408)— Tomasini nos da una reflexión sobre ciertos problemas clásicos de la filosofía pero también nos ofrece una exposición sobre la filosofía del último Wittgenstein desde dentro de ella misma. Su propósito, al disolver enigmas filosóficos, es recrear las posiciones de Wittgenstein al mismo tiempo que pensar wittgensteinianamente. En este sentido, Tomasini se asume como un practicante por cuenta propia de la filosofía wittgensteiniana.

² Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/Crítica, 1988, p. 13.

Ensayos sobre acciones y sucesos

Jorge R. Tagle

Davidson, Donald, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. del inglés por Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés. México-Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1995, 382 pp.

Quizá no sea exagerado afirmar que algunos de los artículos reunidos en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, originalmente en inglés *Essays on Actions & Events* (1980), son ya textos clásicos de la filosofía de este siglo XX. Una parte nada desdeñable de la discusión contemporánea en filosofía de la acción, filosofía del lenguaje, metafísica, ontología, gira en torno, ya sea defendiendo, ya sea criticando fuertemente, a tesis y argumentos presentados por vez primera en los ensayos que componen dicho libro. Prueba de ello es que, no obstante que su contenido es relativamente reciente, su presencia en las revistas especializadas es constante y cuenta ya con varios volúmenes de ensayos consagrados a la discusión de las ideas defendidas en esas páginas.¹ En lo que presento a continuación intento aprovechar hasta cierto punto toda la información que puede brindarme la tradición, la cual, por cierto, no es poca.

A simple vista podría surgir la impresión de que en el libro se reúnen escritos sin conexión alguna entre sí. Como prueba de ello se podría alegar que una mera colección de ensayos generalmente es señal de un conjunto de ideas, quizá muy interesantes y sugerentes, pero sin mayor afán de coherencia y sistematicidad. Pero una impresión de ese tipo respecto de *Ensayos sobre acciones y sucesos* sería algo totalmente equivocado. ¿Por qué? Porque a lo largo de los ensayos que componen el libro, tanto en lo que respecta a problemas como a las soluciones a esos problemas, existe unidad y un claro afán de sistematicidad. La primera creo que bien puede expresarse por medio de la

¹ Sin intentar proporcionar una lista exhaustiva a continuación menciono los siguientes: Bruce Vermazen y M. Hintikka, eds., *Essays on Davidson: Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press, 1985; Ernest LePore y B. P. McLaughlin, eds., *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell, 1985; John Heil y Alfred Mele, eds., *Mental Causation*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

siguiente pregunta: ¿cómo debe explicarse la conducta intencional humana y cuáles son tanto los compromisos contraídos como las consecuencias filosóficas del modo escogido? A su vez esta pregunta puede desglosarse en las siguientes: ¿qué distingue a la conducta intencional de otros tipos de fenómenos?, ¿a partir de qué modelo debe explicarse la conducta intencional humana?, ¿qué papel pueden desempeñar ciertas intuiciones del sentido común en la explicación de la acción?, ¿qué tipo de ontología puede abrigar la existencia de acciones intencionales?, ¿cómo deben ser tratadas semánticamente las oraciones que expresan acciones?, ¿cuál es la forma lógica de las oraciones que expresan acciones? Puede decirse entonces que la unidad del libro la proporciona el tema de la filosofía de la acción y sus relaciones con la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje. El carácter sistemático del libro, por su parte, lo proporciona la perspectiva defendida por Davidson para la explicación de la conducta intencional humana, a saber, una que parte del vocabulario psicológico de deseos y creencias, de ciertos ideales presentes en dichos conceptos, de cierto uso del concepto de causa y de la causalidad, y de cierta ontología monista. A pesar de que en algunos momentos se sacrifica la consistencia de *Ensayos sobre acciones y sucesos*, pues hay modificaciones y correcciones en los ensayos más recientes de las ideas y argumentos defendidos en los anteriores, y a pesar de que a veces uno desearía un despliegue mayor de detalles, está presente no sólo un enfrentamiento metódico con los aspectos epistemológicos, lógico-semánticos, metafísicos y ontológicos de la explicación de la conducta intencional humana, sino también el desarrollo de una propuesta sistemática que dé cuenta de los problemas antes expuestos.

La originalidad de *Ensayos sobre acciones y sucesos* radica en la argumentación y defensa de una epistemología de la explicación de la conducta intencional —junto con sus consecuencias y supuestos metafísicos y ontológicos— que, por una parte, intenta hacer justicia a ciertas intuiciones del sentido común, pero, al mismo tiempo, por otro lado, también busca aprovechar ciertas intuiciones respecto de cómo se produce la acción y a partir de qué se constituye. Davidson quiere reconciliar un par de perspectivas que tradicionalmente se habían pensado incompatibles: una perspectiva que pone el acento en la manera particular en que el sujeto percibe como se producen sus acciones y, por otra parte, una perspectiva que está convencida en considerar a la acción intencional humana como un fenómeno más que puede y debe ser explicado a partir de los conceptos y metodologías propias de las ciencias naturales. Davidson intenta desarrollar una vía intermedia que aproveche conceptos de una y otra tradición. Dicha de manera torpe y apresurada, una perspectiva de estudio de la acción intencional humana que reconoce la importancia y papel central de los contenidos mentales —con toda su racionalidad específica— del agente en cuestión para la

producción y, debido a ello, la explicación de sus acciones, pero que piensa, al mismo tiempo, contrariamente a lo defendido por cierta tradición, que la relación entre los contenidos mentales y la acción específica es causal, entre *relata* con el mismo *status* ontológico, pero sin ser nomológica, sin implicar la existencia de leyes naturales estrictas. Davidson quiere tener racionalidad y causalidad sin que la una se coma a la otra. Después de presentar rápidamente cómo está estructurado temáticamente *Ensayos sobre acciones y sucesos*, regresaré a intentar precisar el esbozo anterior.

El contenido de *Ensayos sobre acciones y sucesos* de Davidson está integrado por varios núcleos, con intersecciones entre ellos. Uno es la teoría causal de la acción defendida principalmente, junto con otras muchas cosas que no comentaré, en la primera parte “Intención y acción”; en esta sección aparecen los ensayos “Acciones, razones y causas”, “¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad”, “De la acción” (*agency*, en inglés), “Libertad para actuar” y “Tener la intención” (*intending*, en inglés). Otro núcleo es la semántica de las oraciones causales, de acciones, de sucesos, y de los adverbios, argumentada en la segunda parte “Suceso y causa”, en particular en ensayos como “La forma lógica de las oraciones de acción” y “Relaciones causales”. Un núcleo más está conformado por la ontología de sucesos, la cual es defendida en toda la segunda parte, en especial, en ensayos como “La individuación de los sucesos”, “Los sucesos como particulares” y “Sucesos eternos *vs.* sucesos efímeros”. El núcleo quizá más importante del libro está conformado por el conjunto de ensayos que aparecen en la tercera parte, “Filosofía de la psicología”, y que defiende la tesis filosófica del monismo anómalo; los ensayos en cuestión son “Sucesos mentales”, “La psicología como filosofía”, “La mente material” y “Hempel y la explicación de la acción”. Un último núcleo lo constituye un ensayo sobre “La teoría cognoscitiva del orgullo de Hume” en el cual se empiezan a desarrollar los elementos para una teoría que explique las emociones a partir de los deseos y las creencias de los individuos. A continuación me concentraré en algunos aspectos de los núcleos primero, tercero y cuarto de los arriba mencionados. Los núcleos restantes no los comentaré, pues el segundo habría que discutirlo en el contexto de la filosofía del lenguaje de Davidson, cosa que me es imposible hacerlo aquí; el núcleo quinto, por otra parte, no representa una propuesta acabada de Davidson, sino un mero atisbo, aunque quizá muy influyente, respecto de la naturaleza de las emociones. Su importancia, en comparación de los otros núcleos, es menor. El orden en que presentaré las ideas de Davidson no es aquel en el que aparecen en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, sino uno que me parece más adecuado para poner de manifiesto la unidad y sistematicidad del mismo. Posteriormente a la presentación de cada uno de los núcleos escogidos, intentaré indicar algunas dificultades que insistentemente han sido señaladas a las tesis y argumentos ahí defendidos.

La ontología de sucesos

Una de las propuestas más novedosas de *Ensayos sobre acciones y sucesos* radica en la argumentación y defensa de una categoría ontológica que, según Davidson, está indicada de varias maneras en el lenguaje natural. Además de distintas clases de objetos, piensa él, hay varias buenas razones para admitir que otro de los constituyentes básicos del mundo son los sucesos. ¿Pero qué es un suceso? La respuesta a dicha pregunta puede ser de dos tipos: criterialista (metodista) o particularista. Según el primer tipo se daría una definición que especificaría las características de todo suceso. Según el segundo tipo, se presentaría una lista de ejemplos de sucesos. ¿Cuál de los dos tipos escoge Davidson? Afortunadamente ambos; señala características y presenta ejemplos.

Desde una perspectiva particularista, sucesos son: la muerte de Monteverdi; la segunda entrevista al asesino de Trotsky; la tormenta en la ciudad de México la noche del 11 de mayo de 1994; la fiesta en el departamento de Enrique el fin de semana; la guerra en el golfo Pérsico; la presencia de Pedro en el restaurante para hacer una reservación; la explosión del drenaje en Guadalajara en 1993; el terremoto de 1985 en la ciudad de México; la preparación de la comida en casa de Pedro, etcétera. Las acciones intencionales, dirá Davidson, son una subclase de los sucesos. Más adelante abordaré este tema. Desde una perspectiva criterialista, un suceso es un cambio en el mundo, particular, irreplicable y fechado. Particular porque se refiere a una parte localizada del mundo o del universo y no al mundo o al universo en su conjunto; irreplicable porque sucede en un momento que jamás se repetirá; y, finalmente, fechado, porque se le puede ubicar en el tiempo. La muerte de Monteverdi, por ejemplo, fue un cambio de un elemento particular e irreplicable del mundo y sucedió en un momento específico.

Si particularidad, irrepeticibilidad y ubicación temporal son características inteligibles, al menos intuitivamente, no pasa lo mismo con mutabilidad (cambio). ¿Por qué? Porque la noción de cambio remite directamente a la pregunta, ¿cambio respecto de qué? Y para contestar a ésta se requiere especificar algo de lo cual no siempre se dispone: los antecedentes causales (historia causal) del suceso en cuestión. Pues sólo de ese modo parecería que puede determinarse en qué momento ocurrió el cambio mencionado. Quizá otra dificultad sería que aparecieran varios candidatos igualmente admisibles a historias causales de un mismo suceso. El problema principal, sin embargo, con la postulación de sucesos es, como ha señalado Quine, que Davidson nos ha presentado una definición no circular de lo que es un suceso, pues se individúa un suceso cuantificando sobre sucesos. Lo cual sólo es posible si previamente ya se han

individuado los sucesos. Pero para ello se recurre a la cuantificación.²

La motivación principal para no desechar a los sucesos debido a estas dificultades proviene de nuestro lenguaje y nuestra práctica lingüística. Davidson mismo la indica claramente:

Las cosas cambian, pero ¿acaso hay cosas tales como los cambios? Se mueve un guijarro, nace una gacela, se derrumba un pedazo de tierra, explota una estrella. Además de guijarros y estrellas, ¿hay movimientos, nacimientos, derrumbes y explosiones? Nuestro lenguaje nos empuja a pensar que los hay al suministrarnos no sólo los términos singulares apropiados, sino el arsenal completo de artículos definidos e indefinidos, predicados clasificadores [sortal], conteo, cuantificación y enunciados de identidad; toda la maquinaria, tal parece, de la referencia. Si tomamos literalmente esta gramática, si aceptamos esas expresiones y oraciones como si tuvieran la forma lógica que parecen tener, entonces estamos comprometidos a aceptar una ontología de sucesos como particulares irrepetibles. (p. 231.)

Así pues, es la gramática de nuestro lenguaje, y en el fondo su forma lógica, la que exige la aceptación no sólo de objetos, sino de cambios en el mundo. Únicamente ellos pueden respaldar la verdad de oraciones que aluden a cambios en el mundo. En general, la respuesta a “¿por qué debe aceptarse una ontología donde se acepten cambios como valores de variables?”, es la siguiente: porque la teoría más importante de que disponemos los seres humanos, el lenguaje natural, contempla la existencia de, entre otras cosas, sucesos.³ Como toda motivación, debe confesarse, puede estar mal fundada, sin embargo, no deja de tener un razonable atractivo.

La teoría causal de la acción

Acciones: su intencionalidad en términos de creencias y actitudes favorables

² W. V. Quine, “Events and Reification”, en Ernest LePore y Brian P. McLaughlin, eds., *Actions and Events...*, p. 166.

³ Véase. p. 232; y además, pp. 171-173. También en su “Reply to Quine on Events”, en Ernest LePore y B. P. McLaughlin, eds., *Actions and Events...*, Davidson vuelve a esgrimir esta razón en favor de su ontología de sucesos.

¿Cómo pueden existir acciones humanas intencionales en un mundo de puros sucesos? O bien, ¿qué convierte a un suceso en una acción humana intencional? Básicamente, que ese suceso sea realizado intencionalmente; así lo reconoce, aunque con reservas, Davidson: “Tropezarse con la alfombra no es normalmente una acción, pero lo es si se hace intencionalmente. Quizá, entonces, ser intencional es el rasgo distintivo pertinente”. (p. 65.) Para ser más precisos: un suceso es una acción si y sólo si puede formularse bajo una descripción verdadera, relativa a la cual, además, es intencional. Lo que convierte a un suceso como café cayéndose al suelo en una acción es que alguien esté tirando (vaciado) intencionalmente ese café al suelo, y que esta descripción sea verdadera.

Antes de pasar a ver qué debe entenderse por hecho intencionalmente dentro de esta teoría, debo insistir en dos puntos: que las acciones son una subclase de los sucesos y que dependen estrechamente de la manera en que son descritas. Primero, las acciones, a pesar de ser tales, no dejan de ser sucesos, continúan siendo cambios o movimientos, nada más que, ahora, hechos con una intención. Segundo, algunos cambios o movimientos pueden ser descritos verdaderamente no sólo como sucesos sino también como acciones. La cuestión de si es uno u otra se decide del siguiente modo: si la descripción intencional de ese suceso es verdadera entonces puede afirmarse con justicia que es una acción; de lo contrario es un suceso. Un cambio o movimiento como el café cayéndose al suelo puede ser descrito de varias maneras, entre ellas, “el café se está cayendo al suelo”, o “hay derrame de café”, o “hay presencia de infusión de semilla de cafeto en las coordenadas x, y, z en el momento t ”, o “Mario arroja su café al suelo”. Si esta última es verdadera, entonces puede decirse que ese suceso es también, bajo esa descripción, una acción. El punto importante es, de cualquier modo, que la atribución de intencionalidad sólo es posible bajo una descripción. Si ésta es verdadera, entonces la atribución es correcta.

Ahora bien, ¿qué debe entenderse por actuar intencionalmente en este contexto? Al respecto Davidson es muy claro en el siguiente pasaje:

Alguien que actúa con cierta intención actúa por una razón; tiene en la mente algo que quiere promover o realizar. Un hombre que une con clavos dos tablas, con la intención de construir una casa de ardillas, debe querer construir una casa de ardillas, o pensar que debe hacerlo (sin duda por otras razones) y debe creer que unir con clavos dos tablas favorecerá su proyecto. Una referencia a otras actitudes, además de querer o pensar que debe, puede ayudar a especificar las razones del agente, pero parece que debe estar comprendida una actitud positiva o favorable. (p. 107.)

Cuando alguien realiza una acción con cierta intención, actúa por una razón; decir, pues, que un agente llevó a cabo ciertos movimientos con determinada intención quiere decir que los efectuó por una razón. ¿Qué es esta razón, en qué consiste?

[...] siempre que alguien hace algo por una razón, puede caracterizarse: (a) como si tuviera algún tipo de actitud favorable hacia acciones de una clase determinada, y (b) como si creyera (o supiera, percibiera, notara, recordara) que su acción es de esa clase. (pp. 17-18.)

Para seguir con el ejemplo antes citado, la razón se caracteriza por la creencia de que clavando algunas tablas se puede construir una casa de ardillas, y el querer, o pensar que se debería, construir una casa de ardillas clavando algunas tablas. Intención que refiere, en último término, a la creencia y la actitud favorable (*pro-attitude*) que guían al agente al realizar su acción. Pueden entrar otras consideraciones, pero, en su núcleo básico, una razón consiste de ambas actitudes proposicionales.

Actitud favorable —posteriormente Davidson la ha sustituido por deseos— no debe entenderse como una actitud especial de los agentes; es únicamente un término general que debe ser sustituido en cada caso particular por una o varias de las siguientes actitudes:

Debe incluirse en (a) actitudes tales como deseos, impulsos, instintos, y una gran variedad de convicciones morales, principios estéticos, prejuicios económicos, convencionalismos sociales, metas y valores públicos y privados, en la medida en que éstos puedan interpretarse como actitudes del agente dirigidas a cierta clase de acciones.

La palabra “actitud” vale aquí para todo [...] (p. 18.)

Al dar la intención, la razón, se explica porque ese suceso es al mismo tiempo una acción. Pero, además, al exponer la razón también se explica por qué ocurrió tal acción. Ahora bien, ¿qué otra función está desempeñando aquí la razón?

Acciones: su carácter causal

Una de las contribuciones más importantes y originales de Davidson a la filosofía de la acción es la de considerar a la razón (intención) como la causa de la acción. Esto es, que entre ambas hay una relación causa-efecto: la razón es la

causa de la acción. Así lo afirma Davidson: “La idea de que el agente realizó una acción *porque* tenía una razón es fundamental para la relación entre una razón y la acción que explica”. (p. 24). ¿Por qué te cortaste el cabello? Porque estaba demasiado largo y ya no podía acomodarlo. Así pues, porque quería peinarme sin dificultades fue que me corté el cabello. La acción, cortarse el cabello, es efecto del deseo de peinarse sin dificultades y la creencia de que cortándose el cabello puede conseguirse eso. Al reportar el por qué de una acción se está reportando su causa.

Para ser justos, esta idea no es una propuesta original de Davidson, pues, como él mismo reconoce: “en este ensayo quiero defender la posición antigua – y de sentido común– según la cual la racionalización [la explicación de la acción que apela a la razón del agente] es una especie de explicación causal”. (p. 17.) Sin embargo, su defensa de ella sí lo es. Las dos razones principales en dicha defensa son: la independencia lógica de razón (causa) y acción (efecto) y, el carácter no estrictamente nomológico de las explicaciones causales.

(a) *La independencia lógica de razón y acción.* Durante largo tiempo se consideró como un hecho indiscutible que entre razón (intención) y acción existe una relación lógica de mutua implicación: la una remite a la otra y viceversa. O, para ser más precisos, que no se le puede dar un sentido mínimamente inteligible a una sin remitirse necesariamente a la otra y viceversa. Tal tesis, afirma Davidson, posee su granito de verdad; pero eso no descarta la posibilidad de que causa y efecto sean lógicamente independientes. (Cf. pp. 29-31.) Es común, afirma Davidson, que al hacer descripciones inteligibles y correctas de una acción se pase por alto distinguir puntualmente a la intención de la acción o viceversa. Por ejemplo, en “por fin pude prender la luz”, la descripción de la acción remite directamente a su intención y sólo es inteligible, por tanto, a la luz del deseo de encender la luz. Tal como está descrita, la acción es perfectamente inteligible y no se requiere de distinguir entre causa y efecto. También sucede que en muchísimas ocasiones es imposible llegar a comprender la intención de alguien sin tener presente, al mismo tiempo, la acción que satisface tal intención. “Quiero destapar esta lata y creo que con la ayuda de este puñal puedo conseguirlo”, sería un buen ejemplo de una intención que, a primera vista, es un tanto desconcertante y que sólo al describir la acción –“he abierto la lata cortando una parte de la tapa con este cuchillo”– es comprensible. Otro caso muy común es que la descripción y la explicación de una misma acción puedan expresarse a través de un mismo medio, a saber, un silogismo práctico.

Davidson no rechaza lo anterior, de hecho acepta que el silogismo práctico es un buen indicador acerca de cómo llega un agente a considerar una acción como deseable, también admite que, muchas veces, la comprensión de la intención y la acción sólo es posible remitiéndose a ambas de manera simultánea,

pero no acepta que todo eso sea una razón conclusiva en contra de la independencia lógica de razón y acción. ¿Por qué? Sus razones en contra de la tesis aristotélica que niega la independencia lógica de intención y acción son varias; a mi juicio, las siguientes son decisivas. Primera y obvia es que “describir un suceso en términos de su causa no es confundir el suceso con su causa, ni tampoco la explicación en términos de una redescrípción excluye la explicación causal”. (p. 30.) Esto es, al especificar la acción por medio de una parte de la descripción de la intención no se está confundiendo una y otra. Decir “yo deseaba destapar la lata y creí que utilizando el cuchillo lo conseguiría”, y que en dicha descripción de la razón vaya contenida una de la acción, se debe a razones gramaticales más que lógicas. Bien podrían especificarse la razón y la acción por separado: “deseo abrir la lata con este cuchillo” y “he abierto la lata”, sin que exista relación alguna entre ambas descripciones. Esto remite a la segunda y más poderosa razón. Decir que no es posible separar lógicamente razón y acción es afirmar, entre otras cosas, que toda vez que un agente tiene una razón para actuar, lleva a cabo la acción correspondiente. Sin embargo, ¿no sucede a menudo que aunque se tenga la intención, no se actúa? Los ejemplos abundan: “deseo terminar lo más pronto posible de pintar la casa y creo que trabajando cuatro horas diarias durante una semana lo lograré”, sin embargo, la acción no se lleva a cabo. “Deseo ayudar a mi prójimo y creo que donando esto lo puedo conseguir”, sin embargo, la acción nunca se realiza. La incontinencia (*akrasia*) es también otro hecho cotidiano que, de algún modo, niega la tesis de la inseparabilidad lógica de razón y acción. Pues no conecta a la intención, la razón para actuar, con la acción pensada, sino con una distinta. En general, la existencia de intenciones “puras”, de razones para actuar sin acción, es un argumento poderoso en contra de la inseparabilidad de razón y acción.

Debe reconocerse que estas “intenciones puras” pueden, al mismo tiempo, usarse como una razón en contra de la teoría causal. Se podría decir, por ejemplo, que las “intenciones puras” muestran que, en general, las razones no son suficientes por sí solas para mover a un agente a actuar. Luego, no son las verdaderas causas de la acción. ¿Qué decir de esto? Primero, de pensar así se estaría adjudicando un objetivo a la teoría davidsoniana que nunca afirma ni supone: pretensiones de suficiencia y necesidad. Esto es, se estaría adjudicando a la teoría causal la tesis de que es suficiente con saber la intención, para poder determinar que una acción va a ocurrir. Esta afirmación, a pesar de lo que podría pensarse en primera instancia, nunca es hecha por Davidson, pues no considera que su teoría deba establecer condiciones necesarias y suficientes para que ocurra la acción. Esto es, nunca piensa a su teoría con fines predictivos. Aún más importante, ésta no supone afirmaciones que la comprometan a tener que especificar condiciones necesarias y suficientes para que se produzca la

acción. Lo que le interesa a Davidson, por el contrario, es explicar la relación entre razón y acción una vez que ya sucedió la segunda. Segundo, sería una mala decisión intentar buscar otros estados mentales cuya presencia garantizara que, una vez que se presentan el deseo y las creencias correspondientes, se producirá la acción. Pues esto puede, en el mejor de los casos, desencadenar un regreso al infinito respecto de estados mentales intermedios entre creencias + deseo y acción; en el peor de los casos, puede llevar a la postulación de estados mentales *sui generis*.

(b) *El carácter no estrictamente nomológico de las explicaciones causales.* Se ha defendido vigorosamente que cuando se explica algo causalmente se está apelando, en última instancia, a una ley natural. De ser verdadera esta creencia, sus consecuencias para la teoría causal de la acción serían inmediatas y graves. Pues, entonces, en toda explicación causal de la acción se estaría apelando, en último término, a una ley natural que correlaciona siempre la razón y la acción en cuestión. ¿Cuál es la respuesta de Davidson a esto? Afirmar que no es nomológicamente estricta la explicación causal. Hay casos donde, él reconoce, por supuesto está implicada una ley natural capaz de ser formulada en términos estrictamente científicos, pero eso no sucede en la conducta humana intencional. ¿Cómo defiende Davidson esta tesis?

Para la defensa de la no nomologicidad estricta de las explicaciones causales Davidson propone una interpretación novedosa del pasaje donde Hume afirma lo propio del concepto de causa y en general de la causalidad. De acuerdo a Hume, “podemos definir una causa como un objeto que es seguido por otro y tal que todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo”.⁴ Según Davidson, esta tesis humeana que históricamente ha sido interpretada como afirmando la identidad entre causalidad y nomologicidad estricta, puede ser interpretada como afirmando la existencia de leyes causales de dos modos no equivalentes:

[...] la tesis de Hume, tal como fue citada anteriormente, es ambigua. Puede significar que “*A* causó *B*” implica lógicamente alguna ley en particular que contiene los predicados usados en las descripciones “*A*” y “*B*”, o puede significar que “*A* causó *B*” implica lógicamente que existe una ley causal ejemplificada por algunas descripciones verdaderas de “*A*” y “*B*”. Obviamente ambas versiones de la doctrina de Hume confieren un sentido a la afirmación de que los enunciados causales singulares implican lógicamente leyes y ambas sustentan la tesis según la cual las explicaciones causales “suponen leyes”. Pero

⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2a. ed. Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 170.

la segunda versión es mucho más débil en el sentido de que una afirmación causal singular no implica lógicamente ninguna ley en particular y puede defenderse, de ser necesario, sin defender ninguna ley. Se pueden ajustar la mayoría de las explicaciones causales sólo a la segunda versión de la doctrina de Hume; se adecua igualmente a las racionalizaciones. (p. 33.)

¿En qué estriba la diferencia entre una y otra interpretación? En que mientras una afirma la existencia de una ley particular, propiamente formulada, que cubre ese caso particular y muchos más, la otra únicamente afirma que un caso particular podría implicar una ley cuya única instancia, descrita en un vocabulario común y corriente, es ese caso. Ejemplos: dentro de la primera interpretación estarían todas las leyes naturales que son confirmadas a cada momento. Dentro de la segunda interpretación entrarían enunciados causales singulares como: “debido a que José recibió la noticia de su amigo, soltó a llorar”. Por supuesto, en este último ejemplo está presente un enunciado causal singular del siguiente tipo: debido a *A* ocurrió *B*. Otro ejemplo sería: “debido a una nota periodística acerca de la existencia de extraños ruidos nocturnos en un edificio del centro de la ciudad, la policía atrapó a una banda de desvalijadores de coches”. En este ejemplo también está presente un enunciado causal singular, luego, también está implicada una ley, de la cual la explicación causal es su única instancia verdadera. De cualquier modo, lo importante en los dos últimos ejemplos no es la ausencia de las supuestas leyes implicadas, sino su corrección y normalidad en tanto explicaciones de acciones.

Una explicación de la acción según el concepto de razón para actuar entendido como causa, donde la razón explique por qué un agente actuó como lo hizo, será llamada por Davidson *racionalización*. (p. 3.) Ésta explica la acción de un agente presentándola como algo razonable o justificado a la luz de los deseos u obligaciones que el agente se ha señalado. Aquí se tiene, por tanto, la combinación mencionada en los primeros párrafos: creencias, deseos, en general, contenidos mentales con su racionalidad específica, y discurso causal no estrictamente nomológico. La acción se produce debido a los contenidos mentales del agente, éstos funcionan como sus causas, y, la explicación de la misma sólo es posible apelando a ellos mismos. Sólo las creencias, deseos, etcétera, del agente nos presentan sus acciones como algo inteligible. ¿Qué decir de esta teoría causal de la acción?

Por lo pronto, un problema serio al cual se enfrenta la teoría causal de la acción lo constituye la existencia de cadenas causales desviadas (“*deviant causal chains*”). Esto es, la existencia de sucesos (entre ellos, acciones) producto de otros sucesos, pero no de aquel o aquellos que uno esperaría regularmente. Un ejemplo para ilustrar esto puede ser lo siguiente: Pedro tiene el deseo de

encontrarse con un viejo amigo y piensa que si va al lugar de trabajo de su amigo podrá reunirse con él; efectivamente Pedro acude al lugar de trabajo de su amigo. En dicho lugar se le informa que su amigo ya no labora allí desde hace varios meses. Sin embargo, por un afortunado accidente, Pedro encuentra a su amigo, pues éste había acudido a su antiguo lugar de trabajo a finiquitar algunas deudas. Así pues, por un afortunado accidente, y no debido a su intención, es que Pedro lleva a cabo el encuentro con su amigo. O mejor dicho, Pedro tiene su intención, se produce el encuentro deseado, y, no obstante, no es debido a aquella que se produce el encuentro. Algunos esfuerzos se han llevado a cabo intentando salvar a la teoría causal de la acción de este escollo; Davidson mismo, por su parte, en un artículo aparecido pocos años después de la publicación de *Ensayos sobre acciones y sucesos*, ha llegado a afirmar que los conceptos de suceso, causa e intención son inadecuados para explicar a la acción intencional.⁵ Desde mi punto de vista, Davidson le ha otorgado demasiada importancia a la existencia de cadenas causales desviadas, pues aunque son recurrentes, no pueden ser la regla. Pues sólo podemos decir que son desviadas con el trasfondo de casos que no lo son. Si la excepción se convierte en regla, como Davidson parece admitirlo en su desalentadora afirmación, entonces qué sentido tiene hablar de una distinción entre casos normales y casos desviados. Seguramente el lector, después del estudio de todo este material, podrá llegar a formarse un mejor juicio al respecto.

El monismo anómalo

Tanto la explicación causal de la acción como la ontología de sucesos pueden tener una interpretación que, a pesar de lo que intenta sostener la primera, compromete a cualquier exponente de ambas a defender no sólo un monismo ontológico como propugna la ontología de sucesos sino también una metodología estrictamente naturalista para la explicación de la conducta intencional humana. Davidson, como ya se ha visto, busca defender una vía intermedia entre las perspectivas aristotélica y naturalista: aprovecha el vocabulario de creencias, deseos y pensamientos del sujeto de la acción y también emplea el discurso causal. Una primera aproximación a sus razones en favor de esta vía intermedia radica en su defensa, como ya se vio, de cierto sentido no estrictamente nomológico de causa y causalidad. Otra manera de defender esta vía intermedia la constituye su monismo anómalo. En éste Davidson busca demostrar la com-

⁵ D. Davidson, "Problems in the Explanation of Action", en P. Pettit, R. Sylvan y Norman, eds., *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*. Oxford, Blackwell, 1987. En este artículo Davidson indica algunos artículos donde se ha intentado solucionar el problema de las cadenas causales desviadas.

patibilidad de una ontología monista que sólo admite la existencia de un sólo tipo de sustancia —sucesos particulares y objetos físicos— sujeta a leyes causales estrictas, con la existencia de todo un cuerpo de conceptos y conocimientos regulado por normas y consideraciones de racionalidad. Davidson piensa que no es incoherente defender, por una parte, que el mundo está compuesto de un solo tipo de sustancia, la cual es el objeto de investigación y tema del discurso de las ciencias naturales, y, por la otra, que tenemos todo un saber compuesto de conceptos, conocimientos y racionalidad que no es reducible al discurso de las ciencias naturales. Esto que he caracterizado apresurada y torpemente, Davidson lo empieza a desarrollar a partir de los tres principios siguientes:

El primer principio afirma que por lo menos algunos sucesos mentales interactúan causalmente con sucesos físicos (podemos llamar a éste el Principio de Interacción Causal). [...]

El segundo principio dice que donde hay causalidad debe haber una ley: los sucesos relacionados como causa y efecto caen bajo leyes deterministas estrictas (podemos llamar a éste el Principio del Carácter Nomológico de la Causalidad). [...]

El tercer principio es que no hay leyes deterministas estrictas con base en las cuales puedan predecirse y explicarse los sucesos mentales (la Anomalía de lo Mental). (pp. 264-265.)

A muchos pueden parecerles incompatibles entre sí estos tres principios, esto es, puede resultarles imposible aceptar los tres conjuntamente y afirmar, además, que son perfectamente consistentes entre sí. Según Davidson, son perfectamente compatibles y podemos aceptarlos sin titubeo alguno. Los tres, dirá él, caracterizan una posición metafísico-ontológica perfectamente consistente. ¿Quién tiene la razón? A continuación intentaré caracterizar lo mejor posible la posición de Davidson y, después, indicaré algunas dudas respecto de la viabilidad de dicha posición.

El primer principio, el de la interacción causal, y una parte del segundo, el carácter nomológico de la causalidad, creo que es difícil ponerlos en cuestión. El primero está apoyado en un hecho cotidiano: sucesos físicos causan sucesos mentales y viceversa. La explosión en la fábrica de productos químicos causó mi creencia en que explotó una fábrica, sería un ejemplo fácil de multiplicar respecto de causalidad de lo físico a lo mental. Mi decisión de visitar a mi amigo es la causa de mi presencia en su casa, sería un ejemplo igualmente fácil de multiplicar respecto de causalidad de lo mental a lo físico. Este primer principio posee una fuerza intuitiva difícil de contrarrestar. El carácter nomológico de la causalidad, que ya fue discutido al presentar la teoría causal de la acción, también puede aceptarse, siempre y cuando se

tenga presente la distinción entre nomologitud estricta (leyes naturales explícitas y formuladas en un vocabulario estrictamente físico) y nomologitud no estricta (enunciados causales formulados en un vocabulario no estrictamente físico). Así pues, todos los sucesos, estén descritos en términos mentales o en términos físicos, pueden estar sujetos a leyes, sin que con ello se haya dicho gran cosa al respecto.

El tercer principio, el de la anomalía de lo mental, es el que, a la luz de los dos anteriores, causa cierta perplejidad, pues parece negar aquello que precisamente ya se aceptó en los dos anteriores, a saber, que los sucesos interrelacionados, sean físicos, sean mentales, se comporten de manera legaliforme. Decir que “no hay leyes deterministas estrictas con base en las cuales puedan predecirse y explicarse los sucesos mentales” es francamente decir lo contrario de lo afirmado en el segundo principio: “los sucesos relacionados como causa y efecto caen bajo leyes deterministas estrictas”. Por un lado se afirma que sí hay sucesos interrelacionados como causa y efecto, no importa si son físicos o mentales, su comportamiento se explica a partir de la existencia de leyes deterministas estrictas, por otro lado, se afirma que los sucesos mentales, los cuales ya estaban contemplados en el principio anterior, no caen bajo leyes deterministas estrictas. ¿No es esto una clara contradicción? ¿No se acepta y rechaza al mismo tiempo el mismo enunciado? Según Davidson, éste no es el caso y, después de hacer ciertas precisiones, los tres principios se revelan como perfectamente compatibles.

Las aclaraciones, según Davidson, indispensables para conciliar a los tres principios que caracterizan su posición ontológico-metafísica son, básicamente, dos. La primera aclaración radica en distinguir entre generalizaciones *homonómicas* y *heteronómicas*. De manera esquemática puede decirse que una ley natural estricta surge a partir de una generalización en el comportamiento de dos sucesos relacionados como causa y efecto. Esta generalización, a su vez, puede ser de tipo homonómico o de tipo heteronómico. ¿En qué radica la diferencia? En que la primera está formulada en un vocabulario cercano al de las leyes naturales estrictas descubiertas por las distintas ciencias naturales. El segundo tipo de generalización también apunta a la existencia de alguna ley específica pero lo hace en un vocabulario poco familiar a aquel en el cual se expresan las leyes naturales en las distintas ciencias. La enunciación de este segundo tipo de generalizaciones es tal que si se quiere sacar a la luz la ley natural ahí implícita habrá que cambiar de vocabulario. Dice Davidson:

Por una parte, hay generalizaciones cuyas instancias positivas nos dan pie para creer que la generalización misma podría mejorarse añadiendo otras estipulaciones y condiciones formuladas en el mismo vocabulario general que la generalización original. Tal generalización apunta a la

forma y al vocabulario de la ley acabada: podemos decir que es una generalización *homonómica*. Por otra parte, hay generalizaciones que, instanciadas, pueden darnos razón para creer que se está trabajando con una ley precisa, pero que sólo puede enunciarse si cambiamos a un vocabulario diferente. Podemos llamar *heteronómicas* a tales generalizaciones. (p. 278.)

Esta aclaración empieza a indicar una diferencia crucial al interior de los candidatos a leyes naturales estrictas. Hay algunos que, con un poco más de elaboración, seguramente se convertirán en leyes naturales estrictas. Sin embargo, hay muchos otros que sólo podrán llegar a adquirir ese *status* si se les trabaja con otro tipo de vocabulario y metodología. Hasta aquí, un simpatizante de la causalidad nomológica estricta podría decir que nada se ha hecho para quitarle lo contradictorio a los tres principios que caracterizan al monismo anómalo; pues no se ha dado ninguna razón en contra de que todas las generalizaciones heteronómicas pasen a ser generalizaciones homonómicas, y, a partir de allí, a ser leyes naturales estrictas. Por consiguiente, nada se ha dicho que pueda reconciliar al tercer principio con los dos primeros. Aquí entra la segunda aclaración de Davidson.

¿Hay alguna razón en contra de la conversión de las generalizaciones heteronómicas en generalizaciones homonómicas? Davidson piensa que sí, y es una tan poderosa como para haber sido defendida por Kant sin vacilaciones. Davidson piensa que el costo de convertir a las generalizaciones heteronómicas en generalizaciones homonómicas es que éstas dejen de ser lo que son; cosa que a alguien le puede parecer deseable pero que, defiende Davidson, iría, en última instancia, en contra de nuestra concepción misma de seres humanos racionales y libres. Si las generalizaciones heteronómicas llegan a convertirse en generalizaciones homonómicas y, luego, en leyes naturales estrictas, eso radaría, básicamente, en cambiar de manera de presentarse, de vocabulario en el cual están formuladas. Pero, puede volver a preguntarse, ¿realmente puede hacerse esto? Davidson piensa que no, pues el vocabulario en el cual están formuladas las generalizaciones homonómicas y las leyes naturales estrictas es muy diferente al vocabulario donde están formuladas las generalizaciones heteronómicas, las cuales, por cierto, son la gran mayoría y constituyen “la mayor parte de nuestro saber práctico (y científico)”. ¿Dónde radica la diferencia entre ambos vocabularios? ¿Por qué son irreductibles? La diferencia fundamental es que ambos vocabularios obedecen a ideales distintos, uno busca la regularidad físicamente descrita mientras que el otro busca hallar racionalidad en los fenómenos.

No hay leyes psicofísicas estrictas debido a los compromisos dispares de

los esquemas físico y mental. Una característica de la realidad física es que el cambio físico puede explicarse mediante leyes que lo conecten con otros cambios y condiciones descritas físicamente. Una característica de lo mental es que la atribución de fenómenos mentales debe ser responsable [estar avalada] ante el trasfondo de las razones, creencias, e intenciones del individuo. No puede haber conexiones estrechas entre las áreas si cada una mantiene fidelidad a su propia fuente de evidencia. [...] cuando usamos los conceptos de creencia, deseo y demás, debemos estar preparados, conforme la evidencia se acumula, para ajustar nuestra teoría a la luz de consideraciones de cohesión [inteligibilidad] total: el ideal constitutivo de racionalidad controla parcialmente cada fase de la evolución de lo que debe ser una teoría en desarrollo. [...] el debilitamiento nomológico entre lo mental y lo físico resulta esencial en tanto que concebimos al hombre como animal racional. (pp. 281-282.)

Davidson, pues, concede el punto de que todas las relaciones causales abrigan leyes estrictas, pero presenta una razón bastante poderosa en contra de que puedan ser formuladas y utilizadas: el funcionamiento distinto e irreductible del ámbito y el vocabulario de las generalizaciones homonómicas y las leyes naturales estrictas, y del ámbito y el vocabulario de los enunciados causales singulares y las generalizaciones heteronómicas. Un ámbito responde a los ideales naturalistas de la formulación de leyes expresadas por fórmulas y ecuaciones matemáticas, mientras que el otro responde al ideal de la racionalidad y autonomía. No se niega la existencia de leyes estrictas, pero sí la posibilidad de llegar a reducir el vocabulario común y corriente a puro vocabulario científico. Insistir en la formulación de leyes estrictas que intenten reducir cualquier tipo de explicación causal al estrictamente legaliforme, es, dirá Davidson, o bien abandonar el ideal constitutivo de racionalidad o bien cambiar de tema. Esto es, o bien olvidarse de los ideales de racionalidad que le dan sentido a nuestras vidas y a la manera en que las concebimos y explicamos, o simplemente empezar a hacer otra cosa en lugar de dar explicaciones que nos interesan, sirven y orientan en nuestra vida cotidiana.

Davidson piensa que una vez hechas estas precisiones es más fácil apreciar la compatibilidad entre los tres principios arriba enlistados y, por ello, aceptar su monismo anómalo, su teoría causal de la acción y, en general, su teoría de la explicación de la conducta intencional humana. En suma, se pueden tener enunciados que afirmen relaciones causales entre sucesos, mentales o físicos, leyes naturales estrictas que expliquen esas relaciones causales, y anomalía de lo mental, pues el funcionamiento del discurso mental no puede ser especificado mediante leyes naturales.

Como muchos, pienso que Davidson ha presentado y defendido muy inteligentemente algo que todos quisiéramos tener junto. Libertad y autonomía, por una parte, y necesidad por la otra. Sin embargo, al igual que muchos otros, no dejo de preguntarme, ¿realmente ha logrado conciliar todo eso? ¿No hay dificultades que se nos escapan por el entusiasmo de ver junto todo lo que deseamos? Por lo pronto, dos problemas que se le han señalado a estas ideas y argumentos son los siguientes. Primero, la ineficacia causal de lo mental y, segundo, debido a lo anterior, la subsumibilidad última de toda explicación causal en alguna explicación legaliforme estricta.⁶ Para plantear la primera dificultad es necesario traer a colación una tesis davidsoniana no considerada hasta aquí, a saber, la superveniencia de lo mental a partir de lo físico. Según esta tesis, todas las características mentales dependen de características físicas. En palabras de Davidson:

[...] las características mentales dependen en cierto sentido de, o supervienen en, las características físicas. Tal superveniencia podría tomarse en el sentido de que no puede haber dos sucesos iguales en todos sus aspectos físicos pero diferentes en algún aspecto mental, o de que un objeto no puede alterarse en algún aspecto mental sin que se altere en algún aspecto físico. La dependencia o superveniencia de este tipo no implica lógicamente reductibilidad mediante una ley o definición [...] (pp. 272-273.)

La dificultad planteada por la ineficacia causal de lo mental consiste en afirmar que los sucesos mentales son eficaces sólo en tanto supervienen de sucesos físicos; el poder causal que pueden llegar a tener proviene de su superveniencia de sucesos físicos. Debido a ello, en tanto sucesos mentales, las creencias, deseos, intenciones, decisiones, etcétera, son inertes, incapaces de producir efecto alguno. Davidson ha intentado responder a esta crítica señalando que los sucesos son eficaces en tanto sucesos, independientemente de esta o aquella descripción.⁷ La segunda objeción, que depende estrechamente de la fuerza de la objeción anterior, afirma que, a pesar de lo que dice Davidson al final del pasaje anteriormente citado, deben buscarse leyes o definiciones del vocabulario mental en términos de un vocabulario estrictamente físico. Ya sean leyes naturales estrictas que nos digan cómo se comporta lo mental o, en todo caso, definiciones de los términos mentales a partir de un vocabulario que haga uso esencial y exclusivo de predicados de alguna ciencia física. ¿Por qué? Porque si toda característica mental depende enteramente de características físicas para

⁶ La argumentación de ambas dificultades debe mucho a los trabajos de Jaegwon Kim. Véase en especial sus ensayos reunidos en J. Kim, *Supervenience and Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993; y sus artículos en el volumen colectivo editado por John Heil y Alfred Mole, *Mental Causation*.

existir y tener poder causal, entonces, en última instancia, todo discurso mental no es más que discurso físico disfrazado y debe poder ser reductible a discurso físico. Así sólo sea gradualmente, debe poder ser expresado en un vocabulario que haga uso exclusivo de predicados de alguna de las ciencias físicas. Porción tras porción del discurso mental, dirán los reductivistas o los eliminativistas, será traducida al vocabulario de la ciencia natural. El tercer principio, dirán éstos, choca irremediabilmente con los dos primeros, por ello, hay que abandonar el tercero si se quiere defender una posición metafísico-ontológica consistente. Desarrollar y evaluar debidamente ambas objeciones, en particular, qué tan factible sea esta propuesta reductivo-eliminativista y qué tanto responde a los ideales e intereses presentes en el dominio que busca reducir o desaparecer, son cuestiones que me llevarían más allá de los límites de una reseña; dejo al lector interesado ambas tareas.

¿Qué decir del propósito davidsoniano de hacer compatibles ambas tradiciones para la explicación de la conducta intencional humana? Por lo pronto, que las tesis y los argumentos mediante los cuales busca llevarlo a cabo son enormemente interesantes, sutiles y profundos. Respecto de su verdad, el lector podrá emitir su juicio una vez que los haya estudiado detenidamente junto con sus objeciones. Finalmente, hay que felicitar a los traductores por su trabajo y por poner a disposición del lector hispanohablante una contribución clave de la filosofía contemporánea.

⁷ Para todos los detalles respecto de esta respuesta de Davidson al cargo de hacer inerte a lo mental, véase, Davidson, "Thinking Causes" en J. Heil, y A. Mele, eds., *Mental Causation*.

En los cuarenta años de *Diánoia* *

Fernando Salmerón

El aniversario —cuando se trata de un plazo razonablemente largo—, de una publicación periódica; o la muerte —aunque se trate de una muerte temprana—, son siempre ocasión propicia para estudios o reflexiones. Los cuarenta años de *Diánoia*, que nos reúnen esta tarde, son ciertamente un plazo razonable. Sin embargo, no me propongo ahora sino sugerir alguna de esas diversas posibilidades de estudio y señalar su interés.

La perspectiva sociológica siempre es pertinente como condición previa para cualquier intento de considerar el contenido de una publicación periódica, pero su importancia es más notable si se dan dos circunstancias que no concurren en *Diánoia*: la frecuencia en la periodicidad de la publicación y la apertura o variedad disciplinaria. La apertura hace más amplio el arco de los temas que se discuten en una revista; y la frecuencia en la periodicidad la obliga a estar alerta ante los problemas del día. Pero *Diánoia* ha sido, desde su primera aparición en marzo de 1955, un *anuario*; y además se ha consagrado, también desde su origen, a una sola disciplina: la *filosofía*. En tales condiciones, lo que importa en primer término es atender al contenido.

En este sentido, se puede afirmar sin riesgo, que *Diánoia* es la primera publicación periódica especializada en filosofía que se intentó en México —no solamente la de más larga vida. Durante cuarenta años, el anuario ha sido impreso sin interrupción por el Fondo de Cultura Económica con rigurosa puntualidad —que apenas en un par de ocasiones excepcionales sufrió un leve retraso. Y su dirección ha estado a cargo del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Después de 1955 han surgido otras revistas especializadas en filosofía, algunas patrocinadas por universidades privadas, otras publicadas en provincia —hasta la más reciente (*Isonomía*) que es especializada en una sola rama de la filosofía (la filosofía del derecho). El propio Instituto de Investigacio-

* Reunión celebrada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 28 de mayo de 1996.

nes Filosóficas patrocina *Crítica* desde 1989, otra revista de filosofía, de características distintas a *Diánoia*.

La descripción de este programa de publicaciones actuales podría ser un primer paso, realmente objetivo, para exponer la situación de la vida filosófica mexicana de fin de siglo, mucho más diversa por cierto que la de hace cuatro décadas, si tenemos presente el comienzo de *Diánoia*. Pero parece preferible detenerse no en los años actuales, sino precisamente en los anteriores a la aparición de los primeros volúmenes del *Anuario*, porque será más fácil, en contraste con ellos, comprender lo que la nueva publicación proponía como novedad.

He dicho que *Diánoia* fue, en su momento, la primera publicación especializada en filosofía, pero no nació sin antecedentes. Y aunque no sea posible referirse a todos, parece indispensable nombrar al menos a los más cercanos. Como revista de filosofía, aunque abierta a muchos otros temas de ciencia y de educación, ya no tiene lugar, entre los antecedentes de *Diánoia*, la *Revista Positiva*, que empezó a aparecer en 1901 y cuyos últimos números se publicaron 14 años después, coincidiendo con los años más violentos de la Revolución mexicana. Si bien la revista reprodujo algunos escritos polémicos de Vasconcelos y de Antonio Caso —este par de miembros jóvenes de la generación del Ateneo representaba justo la crítica del positivismo y el fin de la revista.

Los años posteriores a los más violentos de la Revolución vieron surgir grandes revistas literarias, en las que siempre tuvo un lugar la reflexión filosófica y su historia, pero de ninguna de ellas podría decirse que diera a la filosofía un sitio preferente. Aunque alguna llegara a publicar números monográficos sobre temas o corrientes filosóficas, al comienzo de la década de los años cuarentas.

Los verdaderos antecedentes de *Diánoia* son, en primer lugar, una modesta organización de discusiones filosóficas; en segundo lugar, sus empresas editoriales cumplidas con el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras. No voy a relatar la historia de esa organización de discusiones filosóficas cuyo espléndido desarrollo posterior es de todos conocido, y cuyos primeros pasos fueron descritos con gran detalle por su fundador, Eduardo García Máynez, en un texto publicado en *Diánoia* en 1966. El ahora Instituto de Investigaciones Filosóficas surgió como un Centro de la Facultad de Filosofía en agosto de 1940, para agrupar a los profesores interesados en escribir, discutir y publicar trabajos filosóficos. Su primera empresa editorial fue el *Boletín Bibliográfico*, cuyo propósito era publicar los trabajos de los socios y las actas de las discusiones, además de reseñas de libros. El primer número del *Boletín* apareció en octubre del mismo año de 1940, y el último, al terminar el año de 1943. Para esta fecha, las actividades del grupo habían estimulado a los profesores de otras especialidades y el mismo fundador del Centro, entonces director de la Facultad de Filosofía, inició en 1941 la publicación de una revista como *órgano* de toda la

Facultad. Dividida en tres secciones, bien equilibradas, cada una se dividía a su vez en tres partes, para separar los artículos, las notas y las reseñas, la nueva publicación agrupaba los trabajos de *filosofía*; los de *letras*; y los de *historia y antropología*. Y su edición iba acompañada además de un *Registro Bibliográfico*, como cuaderno independiente, a cargo del profesor Agustín Millares Carlo.

García Máynez fue director de la revista *Filosofía y Letras*, en un primer periodo, desde 1941 hasta 1946. Eduardo Nicol lo acompañó como secretario. Pero, curiosamente, a partir del número 23, correspondiente al trimestre de julio a septiembre de 1946, en que Agustín Yáñez se hizo cargo de la dirección de *Filosofía y Letras*, el equilibrio se rompió y desaparecieron las tres secciones iniciales rebasadas por una abundancia de artículos y reseñas filosóficas. No desaparecieron por completo los textos de letras y de historia, pero fueron cada vez menos en número y en muchas entregas de la revista estuvieron ausentes por completo. La revista había dejado de responder a la composición de la Facultad y había venido a convertirse, fundamentalmente, en una publicación filosófica. La publicación por excelencia de la disciplina entre 1941 y 1958, en que se imprimió por última vez.

Lo menos que cabría decir de *Filosofía y Letras* es que, en sus diecisiete años de vida constituyó la publicación más representativa de la actividad filosófica de México; aunque otras revistas de más amplios intereses culturales — *Cuadernos Americanos*, por ejemplo—, recogieron también textos de especial significación. La simple lectura de los índices de la revista de la Facultad descubre algo de lo que podría rendir el análisis cuidadoso de su contenido: están presentes en ella todavía los miembros de la generación del Ateneo — Caso, Reyes y Vasconcelos—, pero la vida misma de la revista depende sobre todo de los discípulos de Antonio Caso: García Máynez, Samuel Ramos y Francisco Larroyo, a quienes hay que agregar el nombre de Juan Hernández Luna, secretario de la publicación y en realidad responsable de ella durante sus últimos diez años. No obstante que García Máynez volvió a la dirección de *Filosofía y Letras* en 1947, después de Agustín Yáñez, y permaneció en ella durante un largo periodo —cuarenta y tres de los sesenta y nueve números que constituyen la serie completa se publicaron bajo su dirección—, no impuso sus preferencias filosóficas y los temas dominantes de la revista tienen que ser explicados por otros motivos.

Desde sus orígenes, *Filosofía y Letras* respondía a un impulso propio, en cuya fuerza contaron en primer término los profesores españoles, transterrados en México desde 1938 y 1939. La aparición de la revista coincide, por tanto, con los años en que García Bacca permaneció en México, ligado a la Facultad; con los escasos años de docencia en ella de Joaquín Xirau, José Medina, Luis Recaséns y Juan Roura; con el inicio de la carrera universitaria de Nicol y los primeros años de enseñanzas de Gaos. Primeros años de Gaos dedicados ante

todo a la historia de la filosofía griega, medieval, a los comienzos de la moderna y a los temas americanos —conquistadores y cronistas. Pero también al estudio de autores de lengua española de los siglos recientes; y a la explicación en clase, en varios semestres sucesivos, de *El ser y el tiempo*.

A la influencia de este grupo y a los mexicanos de las generaciones ya nombradas, hay que sumar los últimos discípulos de Caso que estuvieron también cerca de Gaos: Manuel Cabrera y Antonio Gómez Robledo; pero sobre todo a Edmundo O’Gorman y a Leopoldo Zea, los discípulos de los primeros años y a la vez asiduos colaboradores de la revista. En sus diecisiete años, la revista pudo recibir todavía a dos de las generaciones siguientes de alumnos de Gaos: la de los *hiperiones* y la de los *hegelianos*. De los últimos, *Filosofía y Letras* apenas tuvo ocasión de publicar los primeros ensayos, al comenzar la década de los años cincuentas. Pero del grupo *Hiperión* no sólo publicó los primeros sino que realizó su “lanzamiento filosófico” —si se me permite decirlo de esta manera—, en un número especial casi íntegramente dedicado al existencialismo francés. En ese número colaboraban cinco jóvenes filósofos del *Hiperión*, a la cabeza de los cuales se publicó un ensayo sobre la ontología de Sartre escrito por García Bacca, el maestro que les había sugerido reunirse como grupo de estudio.

Las actividades públicas del grupo tuvieron siempre repercusión en otras publicaciones, sin excluir los suplementos culturales de los grandes diarios de aquellos años, pero su órgano especializado fue, invariablemente, *Filosofía y Letras*.

No creo que resulte exagerado decir que el nacimiento y desarrollo del grupo *Hiperión*, hasta su desintegración en la década de los años cincuentas, coincide con el momento de plenitud de vida de *Filosofía y Letras*. Son los años de apogeo del existencialismo en México: de Heidegger y Sartre; también los de más señalado interés en el pensamiento hispanoamericano como objeto de estudio; los de mayor asiduidad en publicaciones sobre la historia de las ideas en México y la llamada filosofía del mexicano.

Sin excluir por completo a la fenomenología y al marxismo, las materias dominantes en la revista —descontados los primeros números—, son precisamente las nombradas. Según se observa de una simple lectura de sus índices, no ciertamente de un detenido análisis de contenido. Pero tal vez *basta con esta observación* para comprender, siquiera parcialmente, la publicación del primer número de *Diánoia*, su estructura y hasta el tono de la “Presentación” escrita por su primer director.

A partir de 1945, el Centro de Estudios Filosóficos se separó de la Facultad de Filosofía y empezó a funcionar con rango de Instituto. Su director, García Máynez, quien había fundado *Filosofía y Letras* en 1941 como órgano de la Facultad, se mantuvo también como director de la revista hasta diciembre de

1952, en que la entregó a Salvador Azuela, en esa fecha a cargo de la dirección de la Facultad. Para entonces, la revista, que en sus entregas iniciales se imprimía con puntualidad en cuadernos que aparecían cada tres meses y ofrecía en el número cuatro de cada año los índices anuales, había acumulado retrasos y empezado a sumar sus cuadernos en dos volúmenes anuales. Pero desde 1955 todas sus entregas fueran anuales, en gruesos tomos que en sus números anunciaban la acumulación de los cuadernos de enero a diciembre, como si anticiparan la necesidad de convertirse en anuario.

Desde que García Máynez entregó la dirección de la revista, a fines de 1952, se empeñó en la idea de una nueva publicación especializada en filosofía y con carácter internacional pero esta vez como órgano del Centro de Estudios Filosóficos. La concibió, probablemente en diálogo con Eduardo Nicol, a la manera de los voluminosos anuarios alemanes, en especial el *Jahrbuch* de Husserl. Nicol había sido el primer secretario de *Filosofía y Letras*, y ahora fue invitado como director de *Diánoia*, la nueva publicación, cuya primera entrega apareció en 1955. Tres años después dejó de publicarse *Filosofía y Letras*.

Para marcar la dependencia de *Diánoia* respecto del Centro y, probablemente, su reserva frente al núcleo mayor de los profesores jóvenes de la Facultad, su contenido se dividía formalmente en tres partes, además de las secciones de noticias y reseñas. La primera, destinada exclusivamente a los escritos de los miembros del Centro; la segunda, dedicada a los seminarios de la Facultad, es decir, a los trabajos de los profesores responsables de los seminarios y a los producidos bajo su dirección; y la última parte, titulada “estudios monográficos”, para recibir colaboraciones ajenas al Centro, preferentemente de filósofos extranjeros, pero también mexicanos.

No voy a entrar siquiera en la lectura de los índices de materias del anuario, ni en sus primeros años ni en los posteriores, porque solamente me he propuesto sugerir la ventaja de realizar *ese análisis para marcar el pulso de los cambios de la filosofía en México*. Menos todavía me voy a referir al cumplimiento de sus propósitos iniciales, entre otras razones porque algunos años después tuve la responsabilidad de conducirlos y lo he dejado escrito en otro lugar. Pero quiero advertir con toda claridad que la libertad y la apertura intelectual de *Diánoia* nunca estuvo en cuestión, aunque pudieran haber cambiado en algún punto los criterios de rigor filosófico, porque la variada formación intelectual de los miembros del Centro –tan diversa en edades y generaciones como en orientaciones filosóficas–, garantizaba el equilibrio desde los primeros nombramientos anteriores a la publicación del anuario.

Lo que me interesa señalar, a manera de conclusión, apenas con un par de frases finales, es la ventaja de leer con atención la declaración expresa de la

“Presentación” del primer número de *Diánoia*, escrita por su director, porque leída sin los antecedentes que he señalado puede parecer extraña y hasta pretenciosa, pero vista a la luz de aquellos es apenas una discreta declaración de guerra. Por supuesto, de guerra filosófica, aunque de ninguna manera los jóvenes de entonces podíamos ver como una guerra justa. Es un pronunciamiento cuyas consecuencias no hay tiempo siquiera de insinuar, pero es exactamente lo que pienso que podría ganar cuerpo —expresado en otros términos que los empleados por su autor hace cuarenta años—, sólo si se funda en el estudio de lo que realmente ha sido *Diánoia* o, todavía más, en el análisis de los contenidos de estas dos publicaciones filosóficas a que me he referido, que han sido parte principal de la vida intelectual de México, en un buen tramo del siglo que está por terminar.

In memoriam *Thomas S. Kuhn (1922-1996)*

Ana Rosa Pérez Ransanz

Thomas Kuhn es una de esas figuras indelebles en la historia del pensamiento. Su libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) generó él mismo una revolución en la manera de entender la ciencia, trazando un profundo parteaguas en las diversas disciplinas donde se estudia esta empresa, sea la filosofía, la historiografía, la psicología o la sociología de la ciencia.

Dentro de la filosofía de la ciencia, la trascendencia de las ideas de Kuhn encuentra uno de sus mejores testimonios en el juicio de filósofos clásicos de la talla de Rudolf Carnap y Carl Hempel, cuyo pensamiento siempre se distinguió por una gran capacidad de autocrítica. Fue nada menos que Carnap, quien recomendó con mucho entusiasmo la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, y el testimonio de Hempel deja en claro su impacto filosófico, por lo que vale la pena citarlo extensamente:

Cuando conocí a Tom Kuhn en 1963 [...] me acerqué a sus ideas con desconfiada curiosidad. En aquel tiempo, mis puntos de vista estaban fuertemente influidos por el antinaturalismo de Carnap, Popper, y pensadores afines pertenecientes o cercanos al Círculo de Viena, quienes sostenían que la tarea propia de la metodología y la filosofía de la ciencia era proporcionar “elucidaciones” o “reconstrucciones racionales” de la forma y función del razonamiento científico [...] El acercamiento de Kuhn a la metodología de la ciencia era de una clase radicalmente diferente: se dirigía a examinar los modos de pensamiento que dan forma y dirigen la investigación, la formación y el cambio de teorías, en la práctica de la indagación científica pasada y presente. En cuanto a los criterios de racionalidad propuestos por el empirismo lógico, Kuhn adoptó el punto de vista de que si esos criterios tenían que ser infringidos aquí y

allá, en instancias de investigación que eran consideradas como correctas y productivas por la comunidad pertinente de especialistas, entonces más nos valía cambiar nuestra concepción sobre el proceder científico correcto, en lugar de rechazar la investigación en cuestión como irracional. La perspectiva de Kuhn consiguió atraerme cada vez más.¹

El acercamiento radicalmente diferente a la metodología, al que se refiere Hempel, obedece a que Kuhn parte de una concepción distinta de la empresa científica: rechaza la idea de la ciencia como algo que a fin de cuentas está fuera de la historia y es independiente, gracias a su método, de los sujetos que la producen (de sus capacidades, recursos, objetivos, supuestos, prácticas, interacciones, etcétera). En su lugar, adopta un enfoque donde se reivindica la dimensión histórica, social y pragmática del quehacer científico, y se exploran sus relaciones con los aspectos metodológicos. Ya no se trata de destilar lo esencial del método científico, codificando los principios de razonamiento y las reglas de procedimiento que encierran el núcleo de una racionalidad universal. En idea de Kuhn, para comprender las diversas prácticas científicas, así como sus resultados, es necesario tomar en cuenta que la ciencia siempre se hace desde alguna perspectiva determinada, desde cierta forma de ver el mundo y de interactuar con él.

Esto supone, para empezar, un cambio en las unidades de análisis. Si las teorías no se desarrollan en un aséptico vacío de compromisos, hay que considerar el marco de presupuestos que comparte una comunidad de especialistas, marco que posibilita, orienta y constriñe su investigación (que es lo que Kuhn llama “paradigma” o “matriz disciplinaria”). En este respecto, otra idea clave del enfoque de Kuhn es que los mismos marcos o paradigmas se modifican con el desarrollo de las disciplinas, lo cual implica que el cambio científico no se circunscribe al nivel de las hipótesis y teorías, al nivel de los contenidos, sino también abarca las normas de procedimiento y las formas de evaluación, el nivel de los métodos. Pero entonces, si los métodos no son fijos ni universalizables, una teoría de la ciencia tiene que dar cuenta de su evolución y diversidad. De aquí la preocupación, que se ha vuelto central en el análisis filosófico, por construir *modelos de la dinámica científica* que permitan explicar esos cambios más profundos y a más largo plazo.

El giro que imprime Kuhn en la manera de entender el quehacer metodológico viene acompañado de una aproximación distinta al problema de la racionalidad. En un enfoque como éste, la vía para abordar el problema de

¹ Carl Hempel, “Thomas Kuhn, Colleague and Friend”, en P. Horwich, ed., *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MIT Press, 1993.

la racionalidad en la ciencia es la investigación empírica de sus mecanismos y resultados a través del tiempo. Los principios normativos y evaluativos se deben extraer del registro histórico de la ciencia exitosa, en lugar de importarlos de algún paradigma epistemológico preferido —sea de corte inductivo o deductivo— y tomarlos como la base de “la reconstrucción racional”, *a priori*, de la ciencia.

Ahora bien, Kuhn siempre consideró, hasta el final de su vida, que un componente imprescindible de cualquier modelo de la dinámica científica es la noción de inconmensurabilidad. Y de hecho, esta noción es el eje alrededor del cual Kuhn construye su propio modelo. En una de sus últimas publicaciones, *Afterwords*, declara: “Mi encuentro con la inconmensurabilidad fue el primer paso en el camino hacia *La estructura*, y esta noción todavía me parece la innovación central que introdujo el libro”.² Y en *The Road Since Structure*,³ donde Kuhn reporta las líneas de investigación que estuvo desarrollando en los últimos años, como parte de un libro que no alcanzó a publicar en vida, afirma que la inconmensurabilidad sigue ocupando el lugar central en sus análisis, si bien el libro está básicamente enfocado a cuestiones como racionalidad, relativismo, realismo y verdad.

Sin duda esta es la noción crucial desde el punto de vista filosófico, y no en balde la más controvertida. Al poner al descubierto la variación semántica que acompaña al cambio teórico, la inconmensurabilidad obligó a replantear el problema metodológico de la comparación y elección de teorías, renovando con ello la discusión sobre la racionalidad científica. Pero no sólo eso. La inconmensurabilidad tiene también fuertes implicaciones ontológicas que se reflejan en la idea de “cambios de mundo”, las cuales contribuyeron a reavivar la polémica actual sobre el realismo.

La inconmensurabilidad comienza por poner en jaque un arraigado supuesto, que Kuhn considera un resabio del siglo XVII: la idea de que todo lo que se puede decir en un lenguaje, puede ser dicho en cualquier otro lenguaje, al menos aquello que sea suficientemente elemental como es lo relacionado con la percepción sensorial. Y Kuhn insiste —en sus críticas a Quine, Davidson y van Fraassen— en que hay que abandonar el supuesto de “la traducibilidad universal” de los enunciados de observación, comoquiera que éstos se conciban. La famosa tesis de la “carga teórica” de toda observación, la cual encierra la idea de que lo que vemos depende en alguna medida de nuestros sistemas de conceptos, está básicamente encaminada a mostrar que no todas las consecuencias

² Thomas S. Kuhn, “Afterwords”, en *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, pp. 314-315.

³ T. S. Kuhn, “The Road Since *Structure*”, en *PSA 1990*, vol. 2. East Lansing, Philosophy of Science Association, 1991.

contrastables (observacionales) de las teorías son formulables en un lenguaje común, y por tanto, no todas las afirmaciones empíricas son intertraducibles.

Cuando se examinan las primeras reacciones que provocó *La estructura* dentro del medio filosófico, lo que más se destaca es su amplio acuerdo en considerar el libro como un desafío a la racionalidad de la ciencia, desafío que se cifraba en la idea de inconmensurabilidad. La tesis de que existen teorías alternativas que no son completamente traducibles entre sí, *teorías inconmensurables*, se interpretó como si se afirmara que hay teorías que no se pueden comparar, lo cual por supuesto hubiera implicado que entre dichas teorías no cabe una elección *racional*. Esta interpretación errónea se genera a la luz de los modelos metodológicos clásicos —tanto los del empirismo lógico como los del racionalismo crítico—, pues en todos ellos se establece como requisito indispensable la comparación de teorías, justamente, el que todas sus consecuencias contrastables sean expresables en un lenguaje común, y por tanto intertraducibles.

La estrategia de Kuhn frente a sus críticos consistió en mostrar que *la inconmensurabilidad no impide la comprensión*, y esto implicaba mostrar que la posibilidad de traducción y la posibilidad de comprensión no son equiparables. Kuhn sostiene que todo lo que se puede decir en un lenguaje puede ser *comprendido*, en principio, por cualquier hablante de otro lenguaje. Pero el requisito previo de tal comprensión no es la traducción sino un proceso más complejo, el *aprendizaje del lenguaje*.

En este proceso se aprenden las pautas básicas de semejanza/diferencia que permiten identificar y clasificar los objetos de un dominio empírico, esto es, se adquieren las categorías conceptuales que permiten “recortar” el mundo de la experiencia de una determinada manera. Al aprender un nuevo lenguaje, o un léxico especializado, aprendemos las relaciones conceptuales que permiten determinar la referencia de sus términos, aunque algunos de esos términos no sean traducibles a nuestra lengua materna o al lenguaje de nuestra comunidad científica. En pocas palabras, aprender un lenguaje implica adquirir la *estructura taxonómica* que comparten los usuarios de dicho lenguaje. Por tanto, si diferentes léxicos reflejan distintas estructuras taxonómicas, aprender un lenguaje implica adquirir una estructura *homóloga* (congruente o isomorfa) a la de los usuarios de ese lenguaje. De la homología o congruencia de estructuras depende, justamente, el que los sujetos utilicen un léxico de la misma manera, es decir, identifiquen los mismos referentes y se comuniquen con éxito. La pregunta sobre cómo las personas llegan a asociar un lenguaje con el mundo, que atraviesa la obra de Kuhn, encuentra su respuesta más desarrollada en *Dubbing and Redubbing: the Vulnerability of Rigid Designation*.⁴

El enfoque taxonómico de la inconmensurabilidad, que Kuhn desarrolla a partir de los años ochentas, permitió poner en claro el *origen* de los problemas de traducción: la divergencia en las estructuras taxonómicas que se refleja en los léxicos de las comunidades. Cuando los léxicos reflejan distintas estructuras, aunque sólo sea en un área local, tendrá que haber términos mutuamente intraducibles. Lo que de hecho se puede decir es relativo al lenguaje de una comunidad, y los límites de lo expresable los ponen, en primer lugar, las categorías taxonómicas vigentes en dicha comunidad.

Pero la comprensión de un lenguaje, o de una teoría, no requiere de la posibilidad de traducción, sólo requiere que los sujetos hayan adquirido (aprendido) estructuras taxonómicas homólogas, estructuras que por tanto permitan hablar del mismo mundo. Si la inconmensurabilidad impidiera la comprensión, de entrada se anularía cualquier posibilidad de comparación, y en ese caso no se podría pretender que la elección de teorías inconmensurables es un asunto argumentable o discutible, es decir, *racional*. La racionalidad supone la inteligibilidad, *no* la traducibilidad. De esta manera, Kuhn se ocupa de mostrar el camino que nos permite comprender teorías, o concepciones del mundo, cuyas taxonomías divergen de la nuestra.

Otra vuelta de tuerca en la noción de racionalidad se origina en la importancia que Kuhn otorga a los desacuerdos. La elección de teorías es casi siempre una situación de riesgo, pues los científicos tienen que optar entre teorías que no han sido suficientemente desarrolladas y teorías cuyo agotamiento no es evidente. En una situación semejante, el desacuerdo cumple la función vital de *distribuir los riesgos*. Por ello, la elección de teorías “requiere de un proceso de decisión que permita que los hombres racionales estén en desacuerdo”. Sin embargo, este planteamiento de Kuhn va directamente en contra de un viejo principio de racionalidad: el principio según el cual todos los sujetos que se encuentran en las mismas circunstancias objetivas *deben tomar la misma decisión*. La fuerza que tiene este principio se hace patente en la larga historia de intentos por codificar la racionalidad en algún modelo algorítmico, en algún procedimiento efectivo de decisión, donde no tiene cabida el desacuerdo racional. De aquí que a Kuhn se le haya tachado de anarquista metodológico.

Lo que hace Kuhn, en realidad, es introducir una noción distinta de racionalidad en el campo de las ciencias empíricas. Se trata de una noción *laxa*, o blanda, tradicionalmente asociada a las cuestiones de opinión, la cual está ligada al ámbito de lo permitido; y descarta como inadecuada una racionalidad *estricta*, ligada al campo de lo obligatorio. Kuhn estaría de acuerdo con van

⁴ T. S. Kuhn, “Dubbing and Redubbing: the Vulnerability of Rigid Designation”, en Savage, ed., *Scientific Theories. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIV. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

Fraassen en que el término “racional” es más un término de permiso que de obligación, ya que como afirma este autor “los límites o constreñimientos de la racionalidad dejan mucho subdeterminado”. Ciertamente Kuhn otorga un papel central, en la elección de teorías, a los valores epistémicos que comparte una comunidad (valores como adecuación empírica, consistencia, alcance explicativo, simplicidad, fecundidad, etcétera), ya que justo son ellos los que delimitan el campo de lo permitido. Pero la gran diferencia con la tradición es que estos valores *no determinan* las decisiones de los científicos, y por tanto no imponen una elección unívoca. De aquí la importancia que adquieren la deliberación, el debate, la persuasión y la búsqueda de acuerdo, en el proceso de elección de teorías.

En los últimos diez años, de acuerdo con sus propios reportes, Kuhn desarrolla un enfoque cada vez más afín al de las epistemologías evolutivas –las teorías que intentan dar cuenta del desarrollo del conocimiento tomando como modelo la evolución biológica–, y también dedica una mayor atención a los problemas ontológicos. En el primer aspecto, Kuhn destaca ahora el sustrato biológico de las estructuras taxonómicas, y habla de un “módulo mental” que es requisito previo para tener creencias, un módulo que es pre-lingüístico y no exclusivo de los seres humanos, el cual se ha desarrollado con la evolución de los mecanismos neuronales. Dicho módulo mental es precisamente lo que nos permite aprender a reconocer clases de objetos, tanto del mundo físico como social.

Una clara novedad que viene con el enfoque evolutivo es la idea de que las revoluciones no sólo conducen al desplazamiento de un enfoque teórico por otro, sino también pueden consistir en procesos de *especialización*, muy similares a los episodios de *especiación* biológica, los cuales generan nuevas divisiones en los campos de investigación existentes. En este tipo de transición el resultado es la *fragmentación* de una comunidad: mientras un grupo sigue desarrollando el enfoque anterior, si bien bajo una forma evolucionada, el otro grupo emprende el desarrollo de una nueva especialidad científica.

Con base en la idea de especialización como especiación, Kuhn extiende la analogía con la evolución biológica y afirma que aquello que permite que una práctica especializada se ajuste cada vez mejor a su mundo, es muy similar a aquello que permite que una especie se adapte cada vez mejor a su nicho, y en ambos casos el *aislamiento* parece cumplir un papel crucial. Esto conduce a considerar la inconmensurabilidad como un *mecanismo de aislamiento*: la divergencia de estructuras léxicas, junto con los límites que ello impone en la comunicación, parece ser el mecanismo requerido por el *progreso* del conocimiento. El proceso de especialización se revela entonces como la forma de incrementar la capacidad en la resolución de problemas. De aquí que Kuhn afirme: “La especialización y el estrechamiento del rango de los expertos me

parece ahora el precio necesario de tener herramientas cognitivas cada vez más poderosas”.⁵

Por otra parte, el hecho de que la inconmensurabilidad tenga su origen en las divergencias taxonómicas, revela que el *significado* de los términos es básicamente una función de las estructuras léxicas. Esto explica el que Kuhn rechace cualquier noción absoluta de verdad, que trascienda los distintos lenguajes, y asuma una *verdad léxicamente dependiente o relativa*. Ahora bien, si a este carácter relativo de la verdad le sumamos la idea de que el conocimiento progresa a través de una creciente especialización que aísla a las comunidades, resulta que la idea de progreso como aproximación hacia *la teoría verdadera del mundo* se vuelve una especulación sin sentido. Esto se conecta con las implicaciones que tiene la inconmensurabilidad para el problema del realismo.

En el famoso capítulo X de *La estructura* queda planteado el problema ontológico de “los cambios de mundo” que acompaña a las revoluciones: “Aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico trabaja después en un mundo diferente”. Si bien Kuhn fue el primero en reconocer la oscuridad de esta afirmación, también insistió en la necesidad de darle un contenido más preciso. El enfoque taxonómico de la inconmensurabilidad cumple esta tarea de aclarar la idea de “vivir en un mundo diferente”, al destacar que las categorías que se adquieren al aprender un léxico no sólo permiten *describir* el mundo de cierta manera, sino también son *constitutivas* de las entidades que pueblan los diversos mundos. Por ello, cuando las estructuras léxicas de dos comunidades no son homologables, cuando sus concepciones del mundo son inconmensurables, “algunas de las clases que pueblan [sus] mundos son irreconciliablemente diferentes, y la diferencia ya no es más entre descripciones sino entre las poblaciones que se describen”.⁶

Cuando Kuhn se plantea el problema de la relación entre la taxonomía compartida por una comunidad y el mundo que esa comunidad habita, responde que esa relación no se puede entender a la manera del realismo metafísico: “En la medida en que la estructura del mundo puede ser experimentada [...] dicha estructura está constreñida por la estructura del léxico de la comunidad que lo habita”.⁷ Aunque desde luego no se cuestiona la existencia de un mundo real, el cual subyace a todos los procesos de diferenciación y cambio de categorías taxonómicas, se sostiene que ese mundo es “inefable, indescriptible, indiscutible”. Al final de *The Road Since Structure*, donde Kuhn se ubica como un “kantiano posdarwiniano”, se encuentra la formulación más clara de su posición frente al problema del realismo, formulación

⁵ T. S. Kuhn, “The Road Since *Structure*”, en *op. cit.*, p. 8.

⁶ T. S. Kuhn, “Afterwords”, en *op. cit.*, p. 319.

que podría leerse como una variante prometedora del realismo interno.

Considerada la concepción de Kuhn en perspectiva histórica, es claro que algunas de sus tesis habían sido anticipadas por autores como P. Duhem, L. Fleck, M. Polanyi, W. V. Quine y N. R. Hanson, entre otros. Sin embargo, el gran mérito de Kuhn es haberlas articulado, junto con sus tesis más originales, en una concepción global donde cristaliza una nueva imagen de la ciencia. Como dice R. Bernstein, refiriéndose al impacto de *La estructura*, es como si Kuhn hubiera tocado una fibra intelectual muy sensible, y sería difícil nombrar otro trabajo académico, publicado en las últimas décadas, que haya resultado tan sugerente y provocador para pensadores de casi todas las disciplinas. Su traducción a diecinueve idiomas y el número de ejemplares vendidos –alrededor de un millón– no dejan duda de este impacto.

En cuanto a la suerte que ha corrido esta concepción, le cuadra muy bien la aguda descripción que hace William James de las distintas etapas en la carrera de una teoría: “Primero, ustedes saben, una nueva teoría es atacada como absurda; luego se admite que es verdadera, pero obvia e insignificante; finalmente, se considera tan importante que sus adversarios afirman que ellos mismos la descubrieron”.

En efecto, el mejor indicador de la trascendencia de las ideas de Kuhn lo encontramos en el hecho de que muchos de los estudiosos de la ciencia más destacados en la actualidad –entre los cuales se cuentan sus primeros y más duros críticos– hayan terminado por incorporar en sus teorías elementos característicos de la concepción kuhniana. Este sería el caso de los modelos del desarrollo científico propuestos por I. Lakatos, S. Toulmin, D. Shapere, W. Stegmüller, L. Laudan y P. Kitcher, por mencionar sólo algunos de los más importantes.

Thomas Samuel Kuhn, nacido en Cincinnati el 18 de julio de 1922, estudió física en la Universidad de Harvard, donde obtuvo el grado de maestría (1946) y doctorado (1949). Ahí mismo, entre 1948 y 1956, realizó varios posdoctorados y fue profesor asistente en historia de la ciencia. En la Universidad de California –Berkeley– fue nombrado profesor de historia de la ciencia en 1961. En 1964 se trasladó a la Universidad de Princeton, donde ocupó la Cátedra M. Taylor Pyne de Filosofía e Historia de la Ciencia hasta 1979, año en que se incorpora al Massachusetts Institute of Technology, donde fue Profesor Emérito hasta el final de su vida. Obtuvo la Medalla George Sarton en Historia de la Ciencia, en 1982, y grados honoríficos de numerosas instituciones, entre ellas, la Universidad de Notre Dame, la Universidad de Columbia, la Universidad de Chicago, la Universidad de Padua y la Universidad de Atenas. Después de haber padecido cáncer los últimos años, fallece en su casa el lunes 17 de junio de 1996, en

⁷ T. S. Kuhn, “The Road Since *Structure*”, en *op. cit.*, p. 10.

Cambridge, Mass., a la edad de 73 años. Le sobreviven su esposa y tres hijos.

Trabajos de Thomas S. Kuhn publicados en los años noventas*

- KUHN, T. S., "Dubbing and Redubbing: the Vulnerability of Rigid Designation", en Savage, ed., *Scientific Theories. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIV. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, pp. 298-318.
- KUHN, T. S., "The Road Since *Structure*", en *PSA 1990*, vol. 2. East Lansing, Philosophy of Science Association, 1991, pp. 3-13; v.e. "El camino desde *La estructura*", en *Arbor*, vol. CXLVIII, núm. 583, pp. 27-46.
- KUHN, T. S., "The Natural and the Human Sciences", en Hiley *et al.*, *The Interpretive Turn*. Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 17-24.
- KUHN, T. S., "Introduction", en *PSA 1992*, vol. 2. East Lansing, Philosophy of Science Association, 1993, pp. 3-5.
- KUHN, T. S., "Foreword", en P. Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. XI-XIII.
- KUHN, T. S., "Afterwords", en P. Horwich, ed., *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MIT Press, 1993, pp. 311-341.

* La bibliografía más completa de y sobre Kuhn se encuentra en Hoyningen-Heune, P., *Reconstructing Scientific Revolutions*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 273-302.

Ezequiel de Olaso (1932-1996)

**Laura Benítez
y José A. Robles**

En 1983 conocimos a Ezequiel de Olaso quien visitó nuestra Universidad y participó en una mesa dedicada a Leibniz, en el Simposio del Instituto de Investigaciones Filosóficas. A partir de entonces, muchas veces platicamos sobre temas de interés común, sobre todo acerca de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, pero sin pasar por alto sus profundos conocimientos de la obra y afecto por la persona de Jorge Luis Borges, a quien llegó a tratar, conocer y comprender. Ciertamente Ezequiel, en sus escritos, daba muestras de una gran elegancia, sobriedad y erudición grata y paladeable.

Por el trato que tuvimos con Olaso, mucho nos interesó su preocupación por el escepticismo y, en julio de 1986, organizamos una reunión académica sobre este tema y nuestro invitado especial fue Ezequiel, quien nos habló sobre las formas del escepticismo antiguo y moderno. Con sus pláticas, Ezequiel vino a abrirnos nuevos horizontes en nuestra labor de estudiosos de la historia de la filosofía moderna, al hacernos conscientes de la importancia que tienen, para una comprensión cabal de las propuestas doctrinales y los debates en torno a ellas, las investigaciones que estaba llevando a cabo Richard Popkin y su equipo de discípulos y colaboradores, en torno a las cuestiones religiosas que ardientemente se debatían en los siglos XVII y XVIII. Desde ese momento, se hicieron más intensas las colaboraciones entre nuestro grupo de Historia de la filosofía y el Centro de Estudios Filosóficos (CEF) de Buenos Aires, al que él pertenecía.

Ezequiel era un perfecto caballero, no sólo en formas y maneras, sino por sus virtudes personales: todo discreción y sobriedad... Era un ameno conversador, un hombre de buen humor y un verdadero amigo.

Con gran habilidad podía leer, gracias a la perspectiva que le daba la distancia, la problemática profunda de las instituciones y de los filósofos comprometidos con estas tareas; pero, tal vez, lo más atractivo de su persona era su gran generosidad. Jamás nos negó su apoyo; creyó siempre en la firmeza de nuestros

proyectos académicos; se interesó por nuestras publicaciones y por nuestros jóvenes en vías de formación.

Su labor docente fue siempre de excelencia. Le oímos dirigirse, de manera muy sugerente, a un muy numeroso público, en su mayoría jóvenes estudiantes, a quienes logró entusiasmar con su agudeza y claridad.

Su labor editorial fue muy amplia, no sólo como parte del Comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* o como coordinador y colaborador del volumen seis de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, sino como editor, comentador y traductor de porciones importantes de la obra de Descartes pero, sobre todo, de la de Leibniz, las que conocía muy a fondo.

Como autor, su libro, *Escepticismo e Ilustración*, es una muestra excelente de su gran agudeza filosófica. Más allá de Richard Popkin, quien ve el siglo XVIII, “despoblado”, por así decir, de autores escépticos y del propio Rousseau, quien ve la *Profession* de su Vicario Saboyano como dogmática en la primera parte y dialéctica en la segunda, Olaso ve, en esa *Profession* del personaje de Rousseau, el testimonio de una crisis pirrónica; ve, por encima de las quejas de Rousseau, que se trata de un “brillante ejercicio de metafísica dialéctica”, pese a que pesa sobre él, sobre Ezequiel, la insistente mirada de Rousseau quien silenciosamente le dice, desde su retrato en la pared, “... jamás he aspirado a ser filósofo”. “Sus ojos”, sigue diciendo Olaso, “me reprochan la inclemente erudición con la que he iniciado mi artículo. Intento explicarle que mi propósito es reexaminar la profesión de fe inserta en el *Emile*, pero Jean Jacques parece dispuesto a recuperar su lupa e irse a herborizar. Me he explicado torpemente: he querido decirle que pretendo situar el discurso del Vicario en la historia del escepticismo *para excluirlo* de la historia de la filosofía”.

Olaso era, así, un minucioso historiador, de una erudición delicada pero, sobre todo, un fino amigo, interlocutor atento y bien dispuesto. Con un lenguaje pulcro, dentro de un juego literario, dialoga con Rousseau en la soledad de su estudio, a la par que nos hace partícipes de los matices de su propuesta de las formas de escepticismo en el Vicario Saboyano.

Con ese mismo juego de miradas, te vemos ahora a ti, Ezequiel, en las tardes lluviosas de Río Cuarto y continuamos este intenso diálogo del pensamiento y te decimos que, *desde ya*, extrañamos al amigo, al filósofo, al escritor, por más que tú, modestamente, respondas que los halagos te incomodan pues, al ensanchar la historia del *escepticismo*, has ensanchado la historia de la filosofía.

Descansa en paz.