

Neubeginnen<sup>48</sup> es un arco tensado por la voluntad de poder transformarse que tiene el espíritu del hombre en tanto ser “único” porque sólo él produce lo “insólito”, lo “nuevo” en el mundo (*III Intempestiva*). Lo inesperado del juego del mundo en tanto eterno retorno no proviene de una certeza sino de un milagro; el eterno retorno no es una fórmula como la que nos obliga a aceptar la ley de la gravedad sino todo un *milagro* asociado a la Voluntad que no sólo es una de las Madres del Ser o de la tragedia, *Wahn, Wille, Wehe*,<sup>49</sup> sino el padre y la madre de nuestra voluntad: “¿quieres (tú) que se repita esto una y otra vez?” –como dijimos a propósito de “La carga más pesada” de *La gaya ciencia*. Pero una de las diferencias viene de aquí. La unicidad y singularidad de cada individuo es en Arendt un hecho dado en cada nacimiento mientras que para Nietzsche se trata de una tarea que cada hombre debe reemprender continuamente y, de ahí, su ideal aristocrático: “Tú debes llegar a ser el que eres”.<sup>50</sup> Hasta aquí bien, sobre todo a la hora de reorientar a la democracia cuyo imperativo de “igualdad” pudiera encubrir bajo el manto de la legalidad formal a la propia voluntad de poder de los partidos políticos convertidos en fines en sí mismos para el poder y, a su vez, el *juego* democrático transformado en una caricatura de la democracia en favor de una cínica “partitocracia”; pero el problema político se nos viene encima cuando el ideal aristocrático de la *veracidad* deja paso a lo que no puede por menos que sonrojarnos de vergüenza ya que la sociedad tendría que convertirse en un mero andamiaje para la consecución de ese fin, de tal modo, escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, que a la sociedad

Martínez, “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, en *En torno a Hannah Arendt*, pp. 121-122. Es importante señalar que ahí se destaca el papel creativo, reactivador del pensamiento y del lenguaje, que tiene la *metáfora* como “actividad” frente a lo que tiende a reificarse en las ideas y conceptos salvando continuamente, sin principio ni fin, la propia versatilidad y riqueza comunicativa del lenguaje de su ruina natural. Pero Martínez hace a Arendt deudora de Heidegger y su común raíz entre *dichten* y *denken*; lo que me parece un error. Porque para Heidegger el pensamiento poético intenta dar un paso hacia atrás en la búsqueda de lo “originario” del lenguaje, y, de ahí, que su filosofía del lenguaje no pueda ser “mundana”, ni “cotidiana”, ni “moderna”. La propia Elena Martínez lo dice sin advertir la tajante diferencia que hay entre la ontología de Heidegger y la de Arendt: “la versatilidad y riqueza poética del lenguaje son las que garantizan la *comunicabilidad* haciendo de puente entre el pensamiento y la realidad para devolvernos al *mundo común*”. (*Ibid.*, p. 122, subrayados míos). El caso es que para Heidegger ni hay “comunicabilidad” ni “mundo común”.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, “De las tres transformaciones”, en *Así habló Zaratustra*, p. 51; KSA, 4, p. 31.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 2a. ed. Madrid, Alianza, p. 164. KSA, 1, p. 132.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, vol. III. Buenos Aires, Prestigio, p. 177. KSA, 3, p. 519.

no le es lícito vivir para sí misma, con lo que se fundamenta políticamente “el sacrificio de un sinnúmero de hombres” condenados, eterno retorno tras eterno retorno, a la esclavitud y a la instrumentalización.<sup>51</sup>

B) La Voluntad juega un papel fundamental para la ontología de Nietzsche y para la de Arendt. Nietzsche, en *La gaya ciencia*, “Nosotros los apátridas”, admite que estamos en contra del cristianismo puesto que procedemos de él. En el discurso “Del leer y el escribir” Zaratustra compara la «sabiduría» con la «mujer» que, según Nietzsche, “ama siempre únicamente a un guerrero”.<sup>52</sup> Pero lo importante de esta analogía es el papel de la voluntad de vivir como fuente de nuestro amor por el conocimiento y no al revés. “Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a *amar*”.<sup>53</sup> Y de forma aún más clara en “La canción del baile”, en donde Zaratustra vuelve a encontrarse con la sabiduría que hay en la vida en tanto “insondable”, “mudable”, “salvaje”, “profunda”, “fiel”, “eterna” y “llena de misterio”, se afirma que la vida es digna de ser conocida y alabada porque “Tú quieres, tú deseas, tú amas”.<sup>54</sup> A la luz de este razonamiento, ¿tanta lejanía hay entre san Agustín y Nietzsche...? En *La ciudad de Dios* no se refuta teóricamente el tiempo ciclal porque lo que ahí está en juego es si los supuestos morales de la «creación» y «consumación» son más satisfactorios que los del eterno retorno sin principio ni fin.<sup>55</sup> Afirma Arendt que la Voluntad en san Agustín no es una facultad separada de la memoria y del intelecto y que encuentra su redención al ser transformada en Amor. Este Amor-Voluntad se parece a “un *peso*” que hace que cesen las fluctuaciones: “el amor es la gravedad del alma”. La Voluntad es un poder de transformación en el que se salva nuestra capacidad para «asceverar» o «negar» algo. Es

<sup>51</sup> F. Nietzsche, “¿Qué es aristocrático?”, en *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1977, p. 221. KSA, 5, pp. 206-207. Pero ¿podemos afirmar por un lado que el hombre es un fin en sí mismo y por otro que la sociedad sólo es un medio que no puede vivir para sí misma? ...Lo que chirría entre ambas afirmaciones nietzscheanas deja, en mi opinión, al descubierto el problema político de fondo: el aristocratismo como ideal educativo acaba haciendo gala de lo que como *Menschenverachtung* (desprecio por los hombres) se criticaba en *Humano, demasiado humano*, vol. I, pp. 318-319. KSA, 2, p. 325.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 70. KSA, 4, p. 49. Ni que decir tiene que Nietzsche, tan “maltratado” por el género femenino, no llegó a conocer a santa Nafisa “que por caridad se entregaba a los hombres que otras mujeres desdénaban”. Véase Roberta Bookworm, *Galería sexual. Retratos femeninos*. Madrid, Cirene, 1994, p. 9.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 70. Subrayado mío. Merece citarse íntegramente: “Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind”, KAS, 4, p. 49.

<sup>54</sup> “Tú quieres, tú deseas, tú amas, ¡sólo por eso *alabas* tú la vida!”. *Ibid.*, p. 163 y KSA, 4, p. 140.

<sup>55</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar, 1973, pp. 181-182.

decir: “*quiero que seas —Amo: volo ut sis*”.<sup>56</sup> ¿No será entonces el amor a la vida lo que nos enraiza a la tierra, lo que nos da peso, lo que hace que, al soportar la carga más pesada, tengamos un peso específico?; ¿no consiste la redención de la voluntad —que es un creador— en “querer hacia atrás”? Por eso afirma Nietzsche tanto que la Voluntad es “el libertador y el portador de alegría” como que “la voluntad misma es un prisionero” del trasmundo.<sup>57</sup> “Pues yo te amo [...] oh, eternidad, el más nupcial de los anillos [...]” significa que el eterno retorno se mantiene y se hace posible únicamente por nuestra voluntad de amar y crear.

C) La primacía de la Voluntad implica entonces la primacía del futuro en la consideración agustiana sobre el tiempo;<sup>58</sup> de igual forma que el eterno retorno es la condición de la continuidad o persistencia del tiempo. Las categorías del *niño*, *übermensch*, *eterno retorno* y *voluntad de poder* están entrelazadas por la temporalidad que mira hacia adelante y hace posible el futuro en tanto tarea inacabada e inacabable, condición ontológica e histórica propia del *juego del mundo* y de la historia abierta en tanto actividad reinterpretadora constante. Pero hay una diferencia. La afirmación de la vida aunque conlleva el futuro del *über* trata de compensar la tendencia horizontal del historicismo cristiano consumidor del “fue” y del “todo pasa”, haciendo hincapié en la verticalidad del Instante. En “De la visión y el enigma”, el discurso en donde Zarathustra habla de forma más clara del eterno retorno, el tiempo gramatical del “presente”, ese portón que se abre al «antes» y al «después», lleva un rótulo: *Augenblick*.<sup>59</sup> Nietzsche está ahí potenciando la verticalidad del tiempo para redimirlo de lo que en la *II Consideración intempestiva* se señalaba como enfermedades del historicismo “anticuario” y “suprahistórico” que hacen del hombre ya epígonos o puro tránsito al poner la vida al servicio de la historia.<sup>60</sup> Este *instante* nos recuerda precisamente el *Jetztzeit*, el *tiempo-ahora* de la XIV Tesis de Walter Benjamin contra la filosofía progresista de la historia. El momento de la sombra más breve, la hora, como él mismo escribía en “Sombras breves”, de Zarathustra:

Al acercarse el mediodía, las sombras son aún bordes negros, marcados, en el fluir de las cosas, y dispuestas a volver, quedas, de improvi-

<sup>56</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 365-366. Subrayados míos. Subrayado del latín de la autora.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, “De la redención”, en *Así habló Zarathustra*, pp. 204 y 206. KSA, 4, pp. 179 y 181.

<sup>58</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 372.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 226 y KSA, 4, p. 200.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *II Consideración intempestiva*, vol. I. Buenos Aires, Prestigio. pp. 693 y ss. KSA, 1, pp. 247 y ss.

so, a su armazón, a su misterio. Cuando sucede es que ha llegado en su plenitud concentrada, acurrucada, la hora de Zaratustra, del pensador en el *mediodía de la vida*, en el *jardín estival*. Ya que como el sol en lo más alto de su curso, el conocimiento de las cosas es el más riguroso contorno.<sup>61</sup>

Esta afirmación vertical de la Vida hace de la vida de cada individuo un ser rigurosamente único, una eternidad lograda que ya no espera su meta ni en el trasmundo celestial ni en el más allá histórico del reino de los fines; por esto su tiempo gramatical no podía ser más que el del *Augenblick*, es decir, la voluntad de afirmar aquí y ahora... y para siempre.

D) Pero ¿qué hay que re-comenzar? ¿Acaso se está suponiendo que la vida es como un pozo *sin fondo*? ¿No hay una profunda raíz común conocida entre el *eterno retorno* de Nietzsche y la *razón narrativa* de Arendt que es una historia interminable sin principio ni fin? Y a la luz de estos interrogantes, ¿qué relación hay entre *übermensch* e *historia interminable*?; ¿cuál entre *nuevos comienzos* y *olvido*?

La experiencia más importante y decisiva que le dio el siglo XX a Hannah Arendt fue la del *horror*. Esta es la razón por la que se declara en contra tanto del Hado como del Progreso porque la esperanza y el temor “desbocados” son las dos caras de ese mismo horror. No ya *Los orígenes del totalitarismo* sino que toda su obra, podemos decir, “ha sido escrita con un fondo de *incansable* optimismo y de *incansable* desesperación”.<sup>62</sup> La realidad del *mal* es la que nos obliga incansablemente a ser cautos ante los cantos de sirena del Progreso, y, de ahí, que Nietzsche y Arendt estén, a pesar de las diferencias, unidos por su rechazo de la *Aufhebung* hegeliana que transforma la razón histórica en un automatismo de robot tal y como critica Walter Benjamin al “materialismo histórico”.<sup>63</sup> Por lo tanto, sólo puede haber, como ha señalado Elena Martínez, *Bewältigung*: “una forma de *sobreponerse* a lo pasado facilitada por historiadores y narradores que inspiran a *renarrar* lo ocurrido y mantener vivo ese contexto de sentido tan necesario para los

<sup>61</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*. México, Premiá, p. 173. La influencia de Nietzsche en Walter Benjamin puede verse también en *Tesis de Filosofía de la historia*, Tesis XII, en donde Benjamin se hace eco de la crítica de Nietzsche al historicismo citando textualmente la *II Consideración intempestiva*, en *op. cit.*, p. 119.

<sup>62</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, pp. 9-10. Subrayados míos.

<sup>63</sup> Walter Benjamin: “Debe vencer siempre el muñeco llamado «materialismo histórico». Puede competir, sin más, con cualquiera cuando pone a su servicio a la *teología*, la cual hoy, como resulta notorio, es pequeña y despreciable y no debe dejarse ver por nadie”. *Tesis de Filosofía de la historia*, vol. I, p. 101. Subrayado mío.

nuevos comienzos".<sup>64</sup> Esta idea del "sobreponerse" está implicando a la realidad del mal como razón de ese fondo incansable de optimismo y desesperación. Por lo que la historia deja de ser automáticamente lineal y se curva, vuelve a mirar hacia atrás para señalar un «instante» que historiadores y narradores tratarán de salvar. Nos sobreponemos al pasado *reinterpretando*, sacando a la luz de la Memoria esas "perlas" del fondo del océano:

Lo que guía este pensamiento, escribe Arendt, es el convencimiento de que, aunque es cierto que lo vivo sucumbe a la ruina del tiempo, el proceso de putrefacción es a la vez un proceso de cristalización, y que en la custodia del mar [...] surgen nuevas formas y figuras cristalizadas, las cuales, curtidas por los elementos, perduran y esperan a un buscador de perlas que las saque a la luz, como fragmentos o como fenómenos *originarios sempiternos*.<sup>65</sup>

Sempiternidad que habrá que reinterpretar otra vez como "rememoración" y como "demanda de los muertos a los vivos".<sup>66</sup>

Ahora bien, ¿no pudo conocer Arendt las raíces nietzscheanas del sobreponerse del *übermensch* a través de Rilke, autor tratado por Arendt en 1930, concretamente las *Elegías de Duino*?<sup>67</sup> Cabe aquí señalar que la tarea existencial del «sobreponerse» hace del hombre que supera un *Das Überstehen: el que se sobrepone* a la "prueba" y "carga más pesada" que es la vida misma. No creo que sea hacer trampas pensar que Hannah Arendt ha hecho suyo el lema de la poesía ontológica de Rilke: "¿Quién habla de victorias? –Sobreponerse es todo".<sup>68</sup> Nuestra condición humana haría de la *comprensión*, como ha indicado tan oportunamente Elena Martínez, *una actividad existencial sin fin*, pero es que, entonces, "comprender", *verstehen*, ya no significa apartarnos de los calientes sapos del agua de la verdad que no se deja identificar optimistamente con la Unidad, la Bondad y la Belleza milenarias tal y como el primer discurso de Zaratustra nos lo hacía ver de la mano, precisamente, de la "paciencia" y del "soportar" del *camello*;<sup>69</sup> sino que

<sup>64</sup> E. Martínez, *op. cit.*, p. 121. Subrayados míos.

<sup>65</sup> H. Arendt, "Walter Benjamin", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, citado por E. Martínez, *op. cit.*, p. 118.

<sup>66</sup> E. Martínez, *op. cit.*, p. 120.

<sup>67</sup> VV. AA., *En torno a Hannah Arendt*, p. 232. Esta relación no la he podido aún comprobar.

<sup>68</sup> Julio Quesada, "El que se sobrepone", en *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*, cap. 10. Barcelona, Anagrama, 1994.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, "De las tres transformaciones", en *op. cit.*, pp. 49-50. KSA, 4, pp. 29-30.

ahora “comprender” significa “por el contrario analizar la *carga* que los acontecimientos nos han *impuesto y llevarla conscientemente*”.<sup>70</sup>

E) La razón de que Nietzsche haya interrumpido el movimiento de la rueda de la vida mediante la interposición de la primera persona del singular —un quién que se atreve a escribir *Ecce homo*—<sup>71</sup> la razón de esto hay que buscarla en que de ninguna manera podríamos sobreponernos a un mundo recreado a fuerza de pura inocencia, puros olvidos y puros nuevos comienzos. De ser así, el milagro de la acción sería un milagro negativo por su pura perversidad al quedar rota la raíz de la propia vida en tanto *continuidad*. Pero también la historia era necesaria para la vida tal y como se afirma en la *II Consideración intempestiva* frente al pretendido quedarse «al margen» del devenir y su conciencia, “felicidad”, decía Nietzsche, propia de los animales y los niños instalados sempiternamente en un presente sin fin.<sup>72</sup> Por eso a nuestra capacidad activa para el olvido, tan necesaria para re-crear la vida y el mundo, Nietzsche se ve obligado a contraponerle una facultad de signo opuesto gracias a la que el juego del mundo se fundamenta en una condición que excede las posibilidades del *niño*. Se trata de la cuarta transformación del espíritu, la clave del más alto orgullo de la conciencia humana. Hay algo que ni siquiera el *niño* puede hacer pero de la que depende toda la vida: *la voluntad de hacer promesas del individuo soberano*. Es algo crucial del pensamiento de Nietzsche que nos lo ha recordado la propia Hannah Arendt.<sup>73</sup>

No se trata de un pasivo no poder librarse de la impresión grabada una vez ni de la “indigestión” de una palabra dada; sino de un querer negativo que mantiene en un esfuerzo conscientemente sostenido la palabra empeñada frente al río de todas las cosas y frente a la ruina natural que siempre nos

<sup>70</sup> H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*. München, Piper, 1986, p. 22. Citado por E. Martínez, *op. cit.*, p. 114. La traducción completa tal y como aparece en la edición española es la siguiente. “La comprensión, sin embargo, no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogía y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta”. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, p. 17.

<sup>71</sup> Sobre el valor que Hannah Arendt da a la *biografía* en tanto “único «alguien»” que se manifiesta mediante la acción y el discurso véase *La condición humana*, parág. 25.

<sup>72</sup> “Y, sin embargo, es preciso interrumpir su juego; harto pronto el niño es arrancado del olvido”, *op. cit.*, p. 626. KSA, 1, pp. 249-250.

<sup>73</sup> H. Arendt, *La condición humana*, p. 264 y nota 83.

amenaza. Este nuevo nacimiento del hombre como parte del juego del mundo significa: “un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero» «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer (con toda seguridad) un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte”.<sup>74</sup> Interponemos con seguridad nuestra voluntad de hacer promesas no porque sea una acción cómoda o un acto reflejo sino porque nos responsabilizamos orgullosamente de la continuidad frente al Nihil y frente a la certeza de la muerte. El milagro de la natalidad no se sostiene sin más en el puro acto creador de seres únicos y cosas extrañas. Resistir en la voluntad de vivir reactivando sin fin el bloqueo natural y moral del mundo, dándole valor para que la vida se repita de nuevo desde su voluntad que es amor, interponer nuestra voluntad de hacer promesas, nuestra palabra a modo de escudo frente a la tendencia natural que es el olvido como forma de la muerte, esta fortaleza forma parte de las transformaciones del espíritu humano en tanto milagro de la acción y el discurso que nos revela la inutilidad del eterno retorno al margen del *alguien* y *quién* que con su nacimiento y su voluntad de hacer promesas hacen posible el juego del mundo. De nuevo el tema de la aristocracia, «el individuo que tiene respeto de sí mismo», hace su aparición porque no es la masa quien se hace cargo de la voluntad de hacer y cumplir las promesas por la sencilla razón de que en la masa no hay ningún *quién*.

F) “Y sin poder, afirmaba Arendt, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos”. El poder es lo que mantiene la supervivencia de la esfera pública, la condición de posibilidad de la aparición de cada uno de nosotros en tanto individuos iguales y distintos. El poder es la condición política —de *polis*— en donde los hombres actúan y hablan.<sup>75</sup> Poder en el sentido griego de *dynamis*, latino de *potentia* y alemán de *Macht* que no procede de *machen* (hacer, trabajar, en el sentido de “producir” y “fabricar”) sino de *mögen* y *möglich*, raíz que señala su carácter “potencial”.<sup>76</sup> De

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 1. Madrid, Alianza, 1975, p. 66. KSA, 5, p. 292. El subrayado es de Nietzsche y lo que va en paréntesis obedece a una matización que hay que hacerle a la traducción de Andrés Sánchez Pascual. Este traduce “resulta lícito interponer *tranquilamente* un mundo de cosas” porque se le escapa el sentido de “virtud” en tanto *veracidad* que tiene “Gedächtniss des Willens”. Por eso hemos preferido la traducción en este punto que hace Luis Díaz Marín en *op. cit.*, Madrid, Busma, 1985, p. 78. KSA, 5, p. 292.

<sup>75</sup> H. Arendt, *La condición humana*, p. 223.

<sup>76</sup> *Idem*.

este decisivo análisis filológico concluye Hannah Arendt que “el poder es siempre un poder potencial”. A diferencia de la “fuerza”, que es la cualidad natural de un individuo aislado, el poder implica la pluralidad de la acción y el discurso, y desaparece en la dispersión. Y por esta razón ontológico-política el poder de la *polis* que aspira a la omnipotencia siempre acaba implicando la destrucción de la pluralidad.<sup>77</sup>

Pues bien, hemos llegado a nuestra cuestión principal: ¿qué es la Voluntad de Poder? Si la hacemos derivar de *machen* entonces *Der Wille zur Macht* se convierte en el marco ontológico que fundamenta la economía política del III Reich, clave filosófica que alumbra el ideal máximo educativo del Reich en tanto fabricación del *Übermensch ario*. Pero a costa del propio Nietzsche porque frente a la omnipotencia del monoteísmo al que, en definitiva, se reduce toda voluntad de poder como producción en serie (“Ein Volk ein Reich ein Führer”) se reivindica, como uno de los ejes fundamentales de su pensamiento, la recuperación “griega” del *politeísmo* y *perspectivismo* en tanto fundamento de los “espíritus libres” y “buenos europeos” *quienes*, frente a la mendaz y narcisista autoadmiración que se exhibía en Alemania como signo de *alemanidad*, tuvieron el valor de interponerse con la palabra en tanto que se autoconsideraban *Wir Heimatlosen*, como *apátridas*<sup>78</sup> que señalaban el problema: “Veo muchos *soldados*: ¡muchos *guerreros* es lo que quisiera yo ver! «Uni-forme» se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea «uni-formidad» lo que con ello encubren!”<sup>79</sup>

Frente a lo que se puede creer, el ateo para la *polis* y para la democracia siempre será el monoteísta, el que constantemente pretenderá encorsetar al hombre —“y a la mujer” (Graciela Hierro)—<sup>80</sup> en un uniforme y bajo una sola dirección y, de ahí, que los dioses murieran de risa en el Olimpo cuando precisamente un dios pronunció la palabra más atea: “La palabra: «¿Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!» —un viejo dios uraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo. Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad en que existen dioses, pero no dios?»”<sup>81</sup>

Pero tensemos un poco más el arco...

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 148. KSA, 3, p. 491.

<sup>79</sup> F. Nietzsche, “De la guerra y el pueblo guerrero”, en *Así habló Zaratustra*, p. 79. KSA, 4, 58.

<sup>80</sup> Ante el fundamentalismo que se nos viene encima, tanto oriental como occidental, debo añadir al texto esta tan cariñosa como oportuna crítica que me hizo la doctora Graciela Hierro en el turno dedicado al diálogo.

<sup>81</sup> F. Nietzsche, “De los apóstatas”, en *Así habló Zaratustra*, p. 256. KSA, 4, p. 230.



El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término, afirma Hannah Arendt, el hecho de la *natalidad*, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. [...] Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «Os ha nacido hoy un *Salvador*»<sup>82</sup>.

Ciertamente –dijo en una ocasión Zaratustra– mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en *aquél* reino de los cielos. (Y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba). Pero nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres –y por eso queremos el reino de la tierra<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> H. Arendt, *La condición humana*, p. 266. Subrayados nuestros.

<sup>83</sup> F. Nietzsche, "La fiesta del asno", en *Así habló Zaratustra*, p. 419. KSA, 4, p. 393. Subrayados de Nietzsche.



# Entrevista



## Entrevista a Juliana González

**Paulette Dieterlen  
y Carlos Pereda**

**¿C**ómo surge en ti la vocación filosófica o más explícitamente, con qué otro tipo de vocación entra en conflicto, cómo te decidiste a estudiar filosofía y a ser filósofa?

Mi vocación surgió en el bachillerato. Sin embargo ya desde niña, la idea del filósofo estaba asociada a la de mi padre, quien había muerto antes de que yo naciera; así que había detrás de mí la figura o más bien el fantasma de un padre muerto, que a decir de mi madre y de todos los seres que estaban a mi alrededor, además de escritor, había sido “un filósofo”. Lo cual obviamente determinó mi vida.

Por otra parte, cuando entré a la Universidad Femenina para hacer el bachillerato tuve mi primer encuentro con todo el universo de la República española. Mis primeros maestros, fueron grandes intelectuales del exilio español, todos, de primerísima línea, que te transmitían un profundo amor tanto por la literatura como por la filosofía, principalmente. Entre ellos estaban doña Juana Ontañón, Arturo Souto, Rafael Segovia, Juan Espinasa, y muchos más. Esto, más el hecho de que mi padre también había sido novelista, generó en mí una dualidad entre la filosofía y la literatura que se prolongó por mucho tiempo. Carmen Rovira, que en estas épocas era una discípula cercana a José Gaos, fue mi maestra de filosofía en el bachillerato. Y cuando ingresé a la Facultad, entré directamente a entrevistarme con Gaos, quien sondeó mis motivos para estudiar filosofía; me hizo importantes advertencias y me orientó para escoger mis materias y mis profesores. En esas épocas existían tutorías desde los primeros estudios, decisivas, sin duda, para orientar a los alumnos.

Pero la dualidad vocacional persistió (no propiamente conflictiva), sobre todo cuando hice teatro y muy especialmente con mi cercanía al grupo que giraba en torno de la figura del gran poeta catalán Agustí Bartra (padre

de Roger); en este grupo estaban mis amigos más cercanos de “la espiga amotinada” (Shelley, Labastida, Oliva, Laco Zepeda, Bañuelos...) Además, en ese momento, el teatro me importaba particularmente no sólo como literatura dramática sino como actriz. Hice una obra preciosa de Bartra en la que también participaron Gironella, Bartolí y Vladi. Aunque también en esas épocas había en mí una gran inquietud por la pintura. Pintaba mucho, tomé algunas clases y quizá tenía algunas aptitudes para el dibujo, en especial, pero seguramente, no vocación.

*¿También para la crítica?*

Hice crítica de artes plásticas para el Suplemento Cultural de *Siempre!*, que en aquel entonces llevaban Benítez, Vicente Rojo, Gastón García Cantú, entre otros; estuve así trabajando en esta difícilísima tarea de la crítica de arte durante una larga temporada escribiendo cada ocho días una reseña de exposiciones de pintura, sobre todo.

*¿Cuándo la vas a recoger?*

Algún día, quizás. Pero creo que eran reseñas bastante malas.

*¿Es cuando conoces a Remedios Varo?*

Sí. Primero conocí su pintura en su primera exposición de la Galería Diana –hacia 1956, si mal no recuerdo. Luego conocí a Remedios en persona. Escribí una primera nota sobre su obra en *Siempre!* y a raíz de esto se consolidó nuestra amistad, que duró hasta su muerte en 1962. Incluso tuve el privilegio de que ella me diera algunas clases de dibujo, o más bien de “perspectiva”, en la cual, como sabemos, Remedios era absoluta maestra. No obstante, no prosperó mi inquietud por la pintura. Más bien con Remedios aprendí que no tenía nada que hacer en ese Universo, más que gozarlo para el resto de mi vida.

En la Facultad, todavía indecisa entre la filosofía y las letras, hice una carrera maravillosa: en el primer año estudié con Gaos la *Metafísica* de Aristóteles, traducida directamente del griego en un seminario que duró tres años. En 1957 se tradujo *Ser y tiempo*, lo que me permitió estudiar a Heidegger, también con Gaos. Al mismo tiempo, llevaba un curso –decisivo para mi formación– sobre la *Crítica de la razón pura* con Luis Villoro. En cuanto a los presocráticos y la metafísica los estudié con Nicol. Con Gallegos Rocaful, otro de los grandes filósofos del exilio que se suele olvidar, cursé las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel. Pero además de estudiar filosofía, simultáneamente a mis intensos estudios filosóficos, en estos primeros años ingresé al seminario de Literatura Dramática y Teatro con Luisa Josefina Hernández; asistí a cursos de pintura contemporánea con Ida

Rodríguez Prampolini, de historia con O'Gorman. Por eso digo que fue una carrera maravillosa. Y poco a poco fui reconociendo que detrás de todos mis diversos intereses humanísticos y artísticos había, desde siempre, la misma fundamental vocación filosófica. Creo que en el fondo nunca hubo indecisión: que era el "llamado" de la filosofía, lo que estaba debajo de todas mis inquietudes.

*La siguiente pregunta está relacionada con lo que estabas comentando, ¿cuál fue tu experiencia en la Facultad en esa época?*

Creo que no se puede evitar hablar de una "época de oro". A mí me tocó vivir ese momento, en verdad luminoso, extraordinario, ya no en Mascarones sino en Ciudad Universitaria. No conocí a Joaquín Xirau, ni a Morente, ni a Imaz, por ejemplo. A Mascarones sólo fui unas cuantas veces a algunas conferencias y a un examen profesional. Aun así me produjo un impacto imborrable. Cuando entré a la Facultad ésta tenía dos años de estar en Ciudad Universitaria y aún se dejaba sentir la nostalgia que tenían los maestros de eso que fue para ellos "Mascarones". Sin embargo, me toca vivir una Facultad verdaderamente excepcional, que reflejaba la cultura de México. La formación integral que yo adquirí, no sólo se debió a la diversidad de mis inquietudes, sino a la riqueza de opciones que teníamos en todos los campos: en la Historia, las Letras, la Psicología, la Filosofía, el Teatro. Esta formación la compartíamos todos los que formábamos parte de la Facultad, ya que no sabíamos a quién escoger en medio de tal riqueza y tal calidad del profesorado.

*¿Cómo fue tu encuentro tan decisivo, como todos sabemos, con Nicol?*

Mi encuentro con Nicol fue desde el primer año de carrera, en su curso sobre los presocráticos. Si algo podría rescatar en retrospectiva de lo que Nicol comunicaba como profesor, es la experiencia del *filosofar* como algo vivo, activo, en movimiento. Lo cual se debía ante todo a que Nicol comunicaba la experiencia del filosofar por la vía del *problema* filosófico y del *asombro* filosófico. Lo que Nicol te daba, te transmitía como catedrático, era un "estado" a la vez intelectual y emocional del acto filosófico. Estábamos en un vilo el tiempo que duraba la clase. Se decía que "dramatizaba" la filosofía; y en efecto la ponía en acción, en vida. Entramos a la filosofía por la puerta grande, que es, en efecto, la del asombro filosófico. Era un catedrático impresionante. Creo que no hubo nadie que pasara por el aula en que Nicol enseñó, que no recibiera este impacto. Gaos, en este sentido, era un profesor de otro estilo, de otra manera de entender y comunicar la filosofía, con otras virtudes didácticas. Pero también era un magnífico, excepcional maestro.

Sin embargo, no fueron sólo los cursos lo que me atrajo de la filosofía de Nicol. En 1957, cuando cursaba el segundo año de la carrera, apareció su *Metafísica de la expresión*, y se me solicitó una reseña de la obra; misma que nunca hice pero cuya lectura me hizo decidir con toda claridad que mis intereses filosóficos estaban cerca del autor de esas ideas. En esa época también tenía una tesis casi terminada sobre estética; había estudiado dos años de alemán y gestionaba una beca para irme a Alemania. Sin embargo, cuando leí la *Metafísica de la expresión*, descarté estos proyectos y quedé, a partir de entonces, intensamente afectada por los problemas de la metafísica, en su historia y en el presente. Entré así al seminario de Nicol donde permanecí veinte años; primero como alumna de la carrera y después ya como maestra de la Facultad. El seminario de Metafísica tenía una doble virtud: por un lado, uno asistía a la gestación del pensamiento de las ideas del propio Nicol, y todos colaborábamos y participábamos de algún modo en el proceso creador. Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, teníamos que aprender a pensar por cuenta propia y, en especial, formarnos en los clásicos. Ahí trabajamos intensamente, no sólo en los textos de los griegos sino, por ejemplo en los filósofos modernos, como Descartes, Spinoza, Leibniz, y muy señaladamente en la obra de Heidegger. En este sentido, el seminario fue enormemente formativo. Es cierto que no era privativa de Nicol la conciencia de que uno sólo se forma filosóficamente estudiando a los clásicos: éste era, desde luego, un *desideratum* de todos estos grandes maestros. Y lo mismo con Nicol. Los años que pasé en el seminario fueron años en que leí, de principio a fin, a muchos de los principales autores de la historia de la filosofía. Recibimos en aquel entonces una formación que bien quisiéramos tener ahora, sinceramente.

*¿Que pasó con tus intereses estéticos?*

Ese proyecto se quedó ahí, varado y más bien crecieron en mí, día a día, las preocupaciones existenciales. Mis grandes amigos eran también en ese entonces por un lado, José Luis Cuevas y por el otro Salvador Elizondo. Ellos representaban los mundos de vanguardia, por decirlo de alguna manera. Mis libros de cabecera en esos tiempos eran *Los endemoniados* de Dostoyevski y *Ulises* de Joyce. Todo ello contribuyó a formar en mí una concepción del mundo que difícilmente cabe definir.

Y crecieron también mis preocupaciones éticas. Me dediqué así a la tesis de maestría, entrando directamente al análisis crítico de la filosofía existencial. “Habité” por dos o tres años la “cámara oscura” del existencialismo, en especial el de la filosofía y la literatura de Sartre, que me produjo un impacto terrible sobre todo por sus desenlaces aporéticos, precisamente para la ética.

Y para el doctorado decidí estudiar la metafísica de Nicol, tarea que me



llevó un buen tiempo porque me remitió además a muchas lecturas; finalmente hice la tesis que luego publiqué como libro.

Después regresé a mis propias búsquedas en la ética. La ética fue el punto de confluencia de mis inquietudes artísticas y vitales con las filosóficas, de orden teórico. Y la ética que me ha importado siempre es una ética *ontológica*, de raíz fenomenológica y existencial; nunca me ha interesado una ética formal. En mi seminario de Ética, ya como profesora, entré de lleno a estudiar la crisis contemporánea de la ética. Este fue el tema central y este ha sido el campo de investigación en el que me he concentrado desde entonces. Investigué el problema de la moralidad de Marx, y después entramos con Nietzsche y con Freud. Los tres pensadores llamados de “la sospecha”. Con Freud quedé devorada; casi siete años me llevó la lectura completa de su obra, hecha desde un punto de vista ético y ontológico. Mi primer contacto con el psicoanálisis lo tuve también en mis años de estudiante en la Facultad, muy joven, justamente a través de Santiago Ramírez padre, quien impartía, con Ricardo Guerra, un curso conjunto de “Filosofía y psicoanálisis”, al cual asistí con enorme interés; por esos tiempos conocí asimismo a Erich Fromm y a Dávila, su principal discípulo, que daba clases en la Facultad. De modo que también tuve, desde mis primeros años de formación, una llamada hacia la psicología y el psicoanálisis. Y cuando entré en la obra de Freud se me abrieron otras perspectivas, nuevas “ventanas” para los problemas del hombre y de la ética. En este momento me concentré en mis propias búsquedas en la Filosofía Moral, y pude recibir otro tipo de enseñanza (menos “sublime” —diría Pereda—) y sin perder de vista mi interés principal por una fundamentación ontológica de la ética.

Creo que, en todo este tiempo, no he pensado nada que no vaya precisamente por ese camino; y si busco las bases ontológicas y antropológicas de la ética he tratado de hacerlo, muy cercanamente a *los críticos de la ética*; en especial, Freud y Nietzsche. Mis trabajos sobre éste último han dado lugar a varios artículos, tres de los cuales reuní en mi libro *El héroe en el alma*.

Por otro lado, he de decir que jamás he dejado de interesarme por Platón.

*En una época, la separación entre pensamiento marxista a ultranza y el pensamiento analítico —que comenzaba a ser influyente entre nosotros— era muy fuerte. ¿Cómo te sentías investigando el problema moral en Marx, cuando desde ciertos puntos de vista éste no se planteaba, ya que las discusiones giraban más bien en torno al carácter científico del pensamiento marxista? ¿Cómo te sentías sosteniendo una posición que en realidad no se adecuaba a las dos tendencias más fuertes?*

Creo que en esta panorámica general que les estoy dando, tan a grandes y burdos trazos, se puede vislumbrar un estado de soledad filosófica. Y no

sólo eso, sino también la presencia de una especie de “estigma”, por el sólo hecho de haber *optado* por Nicol. Primeramente, es insoslayable el hecho de que Gaos fue, y ha seguido siendo, una figura dominante dentro del mundo de la filosofía española que llega a México en el exilio. La presencia de Gaos era tan fuerte, y su influencia en sus discípulos tan decisiva, que opacó sin duda a la de Eduardo Nicol —esto sin tomar en cuenta las graves discrepancias que hubo entre ambos, sobre todo en torno a Ortega y Gasset. Y después, ya en otras épocas, lo dominante no fue la influencia del gaosismo, sino las confrontaciones entre ciertas corrientes de pensamiento. Al principio de mis estudios, quedaban los restos de la escolástica, representada por Oswaldo Robles, en choque irreconciliable con el neokantismo. (Fue por éste último que tuve una liga con la estética kantiana y un aprendizaje de la obra de Cassirer, fundamental en mi propia formación.)

Después, los neokantianos y los neotomistas dejaron de tener presencia importante en la Facultad; se disolvieron y surgió esa otra gran polaridad entre “filosofía analítica” y “marxismo”. De modo que quienes nos acercábamos a *otro* tipo de filosofar, que no era marxismo ni analítica, que para colmo era la “metafísica”, estábamos condenados a la descalificación y al ostracismo. Cuantos estuvimos cerca de Nicol y de eso tan desacreditado y “obsoleto” como la metafísica, hemos atravesado por caminos muy difíciles y hemos tenido que hacer un gran esfuerzo sobre todo para mantener una lealtad a las propias creencias y valores filosóficos. Por fortuna, hasta la fecha la filosofía de Nicol sigue teniendo sentido para mí. En realidad ya no sé qué tanto de ella he incorporado a mis propias búsquedas —e incluso a mi vida. Llega un momento, en general, en el que ya ni siquiera citas o mencionas a aquellos de quienes te nutriste, porque son tan fundamentales para ti que forman parte de tu propio ser.

Regresando a lo que me preguntan. Sí, fue muy difícil estudiar el problema de la moralidad en Marx, no sólo porque el marxismo no tiene propiamente una preocupación por esta cuestión, sino porque había que enfrentar las tendencias de un marxismo dogmático. Pues sin duda hubo épocas dogmáticas del marxismo dentro de la propia Facultad, como las hubo en el mundo, y esto no lo podemos soslayar.

*Vayamos a una pregunta que nos hace bajar del cielo a la tierra ¿en qué sentido tu experiencia administrativa, en particular tu experiencia difícil, y al mismo tiempo gozosa, como directora de la Facultad de Filosofía y Letras, ha influido en tu vida filosófica?*

Esto de lo difícil y lo “gozoso”, lo dicen porque lo hemos compartido, tanto tú Carlos, como tú Paulette, que han estado a cargo del posgrado de la

Facultad y yo en la dirección; estamos hablando, sin duda, de una experiencia compartida.

Con relación a la pregunta concreta: siento que todavía no ha llegado el tiempo en el que pueda cobrar un poco de perspectiva y hacer balance de la experiencia. Una vez que ésta termine tendría que pensar de qué manera ella ha podido afectarme en mi vida filosófica. No lo sé. Conuerdo con lo que dicen al describirla como experiencia de goce y al mismo tiempo de sufrimiento, pero no creo que pueda decir que me ha nutrido filosóficamente más que cualquier otra experiencia vital. Más bien creo que ha sido al revés. Desde que empecé con la dirección he intentado ver cómo vincular las ideas y los valores de mi mundo filosófico, con la realidad práctica y concreta del trabajo directivo, con mis responsabilidades en la Facultad, con mi participación en el Consejo Universitario, en mi diálogo con mis colegas directores, etcétera. O sea, cómo puede la filosofía llegar, de alguna forma, por remota que sea, a un universo práctico, concreto y tan complejo como es el de nuestra Universidad. Es ahí donde he sentido que esta experiencia presenta un reto muy difícil. Porque la filosofía tiene además un lenguaje abstracto, difícilmente comunicable en mundos tan diversos, en ámbitos tan diferentes como son todos aquellos que conviven en la UNAM. Pero siempre he sabido también que de lo que se trata, en el fondo, es de atender a problemas prácticos de orden educativo, humano en general, y de hacer expresa una idea de la Universidad y de los valores que a nuestro juicio la constituyen. Desde que entré a la dirección sentí, al principio un poco a ciegas, que mi trabajo directivo era otra modalidad de *praxis* dentro de mi ejercicio filosófico, análogo a la docencia, que es sin duda la principal modalidad de la *praxis* filosófica. A siete años de distancia veo que siempre he tenido seguridad de que hay un vínculo entre lo académico y lo académico-administrativo que corresponde de algún modo a la relación entre lo teórico y lo práctico; esta convicción ha estado siempre presente, y ha dirigido en gran medida mi quehacer cotidiano como directora.

*Háblanos un poco del papel que has jugado en la reivindicación de la presencia de las humanidades en la Universidad y también de la presencia de la Facultad en el mundo cultural mexicano.*

He podido constatar en estos años que la Facultad de Filosofía y Letras tiene un lugar, un sitio bien definido y respetado, y juega un papel realmente importante en el contexto general de la vida de nuestra Universidad. De ahí la responsabilidad que he sentido en todas las “comisiones” de que he formado parte, en los “Colegios de directores”, en el Consejo Universitario donde he tenido que llevar esa voz que se emite desde la perspectiva humanística –y también filosófica ¿por qué no? Y es absolutamente indispensable que

esta perspectiva esté siempre presente y cuente en el rumbo de la vida universitaria.

Por otro lado, esta Facultad siempre, no sólo ahora ha tenido una resonancia en la cultura nacional, y ha sido un espacio de expresión libre y de crítica. Tiene una personalidad propia en el mundo cultural del país y la ha tenido siempre. En la actualidad no pasa otra cosa sino que, simplemente, la Facultad sigue su curso natural. No creo que nuestra gestión haya propiciado otra cosa que no corresponda al propio *elán* vital de esta Facultad. Consciente e intencionalmente, hemos procurado que ella sea lo que es y ha sido a lo largo de su historia. Y no podemos olvidar que la Facultad de Filosofía y Letras está intrínsecamente unida a los institutos de humanidades; no creo que se la pueda concebir sin ellos. Los profesores y los investigadores de las disciplinas humanísticas configuramos en realidad un todo unitario; y así concebida, como “Filosofía y Letras”, esta Facultad sigue siendo alfa y omega de las humanidades, aun con todas sus insuficiencias y todas las nostalgias de otros tiempos que sin duda fueron más ricos y más creativos que éstos.

*Para terminar, ¿cuál es, más que tu visión, tu esperanza en torno a la filosofía en México y en lengua castellana?*

La esperanza, que comparto con muchos, es que de verdad lleguemos a constituir algún día una comunidad filosófica iberoamericana. Este es un empeño que ha surgido de diversos lugares y que ojalá, se logre consolidar. Algo se ha hecho al respecto. La Asociación Filosófica, por ejemplo, ha servido para unirnos con los filósofos de América Latina y de Norteamérica, y, desde luego, con los filósofos españoles. Los encuentros institucionales que hemos realizado aquí, en España, en Argentina, en Perú, en Colombia, nos cohesionan sin duda, nos comunican. Pero nos falta una enormidad para que de verdad logremos una auténtica comunidad filosófica. No nos conocemos, no hemos desarrollado una comunidad crítica. Cuando hay crítica, ésta suele ser una erística bárbara, caníbal, en donde se pone la “inteligencia” simplemente al servicio de la eliminación del otro. Lo cual, además de contrario a la genuina filosofía, me parece absolutamente estéril y simplemente devastador. No hemos desarrollado la posibilidad de conocernos en serio, de discrepar en el entendimiento y en el respeto, y nos hemos quedado en un mero rechazo refractario o en un simple desconocimiento mutuo. Lo que ocurre en los congresos, además, y que no es sólo un fenómeno de nuestro mundo académico, es que casi siempre lo que con tanta frecuencia se ha denunciado, sin que se logre superar: el puro monólogo estéril, de las supuestas —y más bien “lineales”— “mesas redondas” incapaces de generar el verdadero diálogo filosófico. En el mejor de los casos, en los congresos se recibe cierta información, pero no se produce la verdadera comunicación crítica, filosó-

fica. Estamos atomizados, dispersos, contando con una idea superficial unos de otros. Mi esperanza es que algún día superemos esto. De acuerdo con nuestra natural comunidad lingüística y cultural tenemos todo para hacer una genuina comunidad filosófica, para verdaderamente pensar juntos, discrepar juntos; para conocernos y trabajar en vínculo efectivo unos con otros. Se puede ver por ejemplo que sólo nos leemos cuando presentamos o reseñamos los libros recién publicados, y sólo suele ser en estas ocasiones cuando dialogamos un poco. Después, todo parece quedar igual. Escribes un libro, algunos colegas lo comentan o tu comentas los libros de otros y hasta ahí. Pero no se genera un mundo intelectual, filosófico, de crítica fecunda, que tenga una identidad, una vida propia, continua. Crear esta identidad “hispanoamericana”, o “iberoamericana” es el ideal que se persigue por muchas vías. Entre ellas, por ejemplo, uno de los intentos más significativos es la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Sin embargo, por su costo y su distribución es difícil tener acceso a esta obra en México, y me imagino que otro tanto sucede en Perú o en Chile. De modo que, si bien se hacen esfuerzos tan importantes como éste, otros obstáculos dificultan la comunicación y la verdad es que en general no hemos constituido aún una cultura filosófica común. Y eso es lo que realmente nos está faltando. Independientemente de que sigamos trabajando con filósofos de otras comunidades y otras lenguas. La filosofía es obviamente universal e “internacional”. Pero eso no significa que no produzcamos filosofía *desde nosotros* y que no hayamos de generar nuestra propia identidad cultural y nuestra comunidad por medio de una efectiva comunicación. Creo que estamos en el camino, y en México particularmente se vienen haciendo importantes esfuerzos, y en España no se diga; pero todavía nos hace falta construir esa comunidad crítica, fundada en el recíproco conocimiento. Esa es mi esperanza.



# Discusión





# Vértigos argumentales y antifundamentalismo

Sergio Martínez

*La principal tarea a la que uno debe de abocarse es la de formarse el juicio, para hacerlo tan preciso como sea posible, y esto es el tema de nuestro estudio. Uno se sirve de la razón para adquirir las ciencias, y uno debería de utilizar las ciencias como un instrumento para perfeccionar la razón.*

Arnauld y Nicole, *La lógica o el arte de pensar*

**E**ste trabajo es una reflexión acerca de lo que considero es el problema filosófico alrededor del cual gira el libro de Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*;<sup>1</sup> el problema de reconocer y elaborar la pertinencia de una fenomenología de la argumentación (y en particular de ese fragmento de la *patología de la argumentación que conforman los vértigos*” en una teoría de la argumentación. Si bien estoy de acuerdo en gran medida con la manera que Carlos Pereda muestra cómo una teoría de la argumentación debe de tomar muy en serio el tema de la fenomenología de la razón, me parece que Pereda considera esa fenomenología de una manera muy estrecha, y que esto está relacionado con un titubeo importante en la manera como Pereda pretende mostrar la pertinencia de la fenomenología de la razón para una teoría de la argumentación. El objetivo de este trabajo es hacer ver la importancia y las implicaciones de este titubeo.

El tema central de la epistemología clásica fue formulado por Locke en la introducción al *Ensayo* en 1690:

If by this inquiry into the nature of the understanding, I can discover the powers thereof, how far they reach; to what things they are in any degree proportionate; and where they fail us, I suppose it may be of use to prevail with the busy mind of man to be more cautious with things exceeding its comprehension.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*. Barcelona, Anthropos, 1994.

<sup>2</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York, Dover, 1959. (Reimpresión de la primera edición de 1690.)

En esta formulación clásica de Locke se encuentran ya claramente delineados los dos elementos cuya articulación teórica constituye el núcleo de la epistemología clásica: el problema de evaluar las capacidades cognoscitivas de los seres humanos, y la pregunta acerca de cómo mejorar esas capacidades cognoscitivas. Implícitamente, en Locke, y en todo el proyecto de la epistemología clásica la relación entre estas dos cuestiones centrales de la epistemología tenía lugar de forma natural por medio de mecanismos psicológicos que de manera “automática” traducían para nosotros rasgos del mundo exterior en grados de creencia, mecanismos que obedecían el cálculo de probabilidades.

A mediados del siglo XIX una serie de dificultades con esta concepción clásica de la epistemología, y con el concepto de conocimiento científico al que dio lugar y del que proviene, hace que esta concepción se abandone a la vista de toda una nueva manera de entender lo que es el conocimiento. Buena parte de la epistemología del siglo XX parecería absurdo y sin sentido a esta tradición clásica representada paradigmáticamente por la *Lógica* de Arnauld y Nicole (utilizada como libro de texto desde 1662 hasta finales del siglo XIX). Este sin sentido provendría no sólo de la manera de plantearse muchos problemas, sino por la ausencia de la preocupación fundamental que motivaba toda esa tradición, la preocupación por la relación entre la cuestión evaluativa de nuestras capacidades cognoscitivas, y el problema de cómo articular ese diagnóstico en un mejoramiento de nuestros juicios. Esta indeclinable relación entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico se articula en la tradición clásica como una relación entre una lógica inductiva cuya normatividad proviene del cálculo de probabilidades y de la psicología. Es esta manera de entender la epistemología a la que Frege y la tradición analítica a la que da lugar, se oponen.

Para Frege, las leyes de la lógica no son “leyes psicológicas de cosas que se toman como verdaderas, sino leyes de la verdad”. Frege pensaba que si bien la lógica no era una buena descripción de la manera como los agentes pensaban, era una buena descripción de como debían de pensar. A muy grandes rasgos, podemos decir que lo que Frege hace es poner en el lugar que ocupaba el cálculo de probabilidades, como norma *a priori*, a la lógica deductiva de predicados. A través de este proceso se pierde la manera tradicional de establecer la conexión entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico en una teoría de la argumentación.

Frege parece haber pensado que una vez que conocemos las leyes de la lógica como verdades objetivas, toda cuestión normativa puede y debe reducirse a esas leyes y al estudio de sus consecuencias. Por supuesto, la idea de Frege no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis de Frege y sus seguidores es más bien que

esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de esas normas de razonamiento correcto a los que podemos considerar los ideales de toda argumentación racional. Así, la única terapia posible (epistemológicamente significativa) consiste en aprender lógica.

En esta terapia radical matematizante, la epistemología analítica que se deriva de los trabajos de Frege no se distingue mucho de algunas tendencias de la epistemología clásica que pensaban que la única manera de mejorar nuestras capacidades epistémicas era estudiando la teoría de las probabilidades. Hay sin embargo una diferencia importante en la relación que la tradición clásica establece entre la teoría de las probabilidades y la epistemología, y la relación que establece la epistemología analítica entre lógica y epistemología. Esta diferencia está íntimamente ligada al papel que juega la psicología en la epistemología de acuerdo a la tradición clásica a diferencia de la oposición que se formula entre psicología y epistemología en la tradición analítica.

En la epistemología clásica el establecimiento del nexo apropiado entre el aspecto evaluador y el aspecto terapéutico de la epistemología requiere no sólo de un estudio profundo de la teoría de las probabilidades y de su interpretación, por ejemplo respecto a la caracterización de principios básicos de inferencia como los principios de Bayes (de la probabilidad inversa) y la ley de los grandes números, pero también requiere de un estudio empírico de las capacidades cognoscitivas de los seres humanos que sería parte de lo que Pereda llama la fenomenología de la argumentación. *Sólo teniendo una idea clara de la estructura cognoscitiva que tenemos de hecho es posible establecer una relación entre evaluación y terapia. En particular, no puede ser epistémicamente obligatorio algo que no es accesible y factible desde el punto de vista de las capacidades cognoscitivas que de hecho tenemos.*

Sin embargo, en la medida que se pretende que toda norma o prescripción acerca de la manera como un agente debe de pensar, puede derivarse de principios *a priori* (y de las leyes de la lógica), no puede haber ningún interés en estudiar la manera como de hecho pensamos para llegar a conclusiones acerca de cómo debemos de pensar. Es suficiente con estudiar y entender el concepto de verdad lógica. Esta es la idea que está detrás de los proyectos de Reichenbach, Popper y Carnap. Si bien Carnap se dio cuenta que la epistemología analítica requería algo más que prescripciones deductivistas, sus intentos y los intentos de sus seguidores por formular esos principios no deductivistas no han tenido éxito.

Este fracaso, entre otras cosas, muestra la profunda brecha que existe entre un proyecto clásico en el cual el razonamiento inductivo no es esen-

cialmente problemático, y el proyecto analítico en el que lo es. Pero ahora, de esta historia solo me interesa decir algo muy básico acerca del proyecto de Frege y Carnap, y del proyecto analítico en general. Todo lo que quiero es decir lo suficiente para que quede claro el contraste que quiero hacer ver entre el proyecto clásico y el proyecto analítico, para luego utilizar ese contraste para situar el tipo de antifundamentalismo que propone Carlos Pereda.

Como ya dije, pero no está de más recalcar, la idea de Frege y Carnap no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis más bien era que esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de las normas del razonamiento correcto. Pero aun si fuera posible encontrar esos principios que Carnap y su generación buscaron denodadamente, habría todavía serias dudas respecto a su aplicabilidad en epistemología. Una serie de estudios en psicología del razonamiento muestran que aun en el caso que esos principios suplementarios pudieran encontrarse, no es plausible pensar que tales principios pudieran ayudarnos a mejorar la manera como de hecho razonamos. Esto es así porque, como muestran los trabajos de C. Cherniak y otros, estos principios suplementarios no serían psicológicamente factibles, esto es, no podrían servir de guía del razonamiento dadas nuestras limitaciones para procesar información y de memoria.<sup>3</sup>

Esta conclusión se refuerza con uno de los resultados más robustos de la filosofía de la ciencia de las últimas décadas: que los principios del razonamiento correcto en la ciencia tienen muy poco que ver con el tipo de normas que pueden explicarse a partir de principios analíticos. Incluso en relación con reglas muy simples de inferencia lógica es posible notar una brecha importante con el tipo de problemas que plantean cuestiones relacionadas con el crecimiento del conocimiento. Por ejemplo, supongamos que  $q$  se sigue de  $p$ , y que  $s$  cree que  $p$ ; no se sigue que  $s$  debe de creer  $q$ . Si por alguna razón consideramos implausible a  $q$ , el hecho de que  $q$  se siga de  $p$  puede más bien llevarnos a cuestionar nuestra creencia en  $p$ . Las normas de razonamiento importantes para la construcción del conocimiento, o por lo menos muchas de ellas, deben aplicarse a este tipo de procesos de formación de creencias.

Hay una pregunta que nunca se formula la epistemología analítica, simplemente porque no tiene sentido en ese marco, a saber, la pregunta acerca de la posible existencia de normas de razonamiento que regulen la indaga-

<sup>3</sup> Véase por ejemplo el libro de C. Cherniak, *Minimal Rationality*. Cambridge, MIT Press, 1986, en donde se muestra la seriedad de esta dificultad incluso en el caso de la implementación psicológica de la lógica deductiva. Véase también Gilbert Harman, *Change in View*. Cambridge, MIT Press, 1986.

ción y la deliberación en ciertos contextos (y no en otros), un tipo de “lógica” a la que muchas veces se le conoce como, o se le asocia con una, “lógica del descubrimiento”. La sospecha (muy probablemente correcta) de que no es posible encontrar normas de razonamiento de *aplicación universal* (no contextuales) que se apliquen a procesos de formación de creencias y juicios parece ser la única motivación para ignorar una búsqueda por las estructuras normativas (que no serían de aplicación universal) del contexto de descubrimiento. Pero si se toma en serio la existencia de tal tipo de normas, entonces este tema debería de ser de primordial importancia para cualquier estudio del origen de la normatividad epistémica de patrones de razonamiento y reglas de inferencia.

La epistemología analítica nos lleva a creer que estamos frente a un dilema respecto a la naturaleza de las normas del razonamiento. O bien las normas del razonamiento son independientes del contexto (*i. e.* tienen validez universal), o bien no hay norma posible. Esta es una consecuencia de los supuestos de la epistemología analítica mencionados arriba que han tenido profundas implicaciones para la manera como se plantea el estudio de la razón humana desde una perspectiva filosófica. A diferencia de la opinión de Arnauld y Nicole citada en el epígrafe, de que debemos de utilizar las ciencias como un instrumento para *perfeccionar* la razón, *no sólo para ilustrarla*, la epistemología analítica sugiere que las ciencias pueden servir como una fuente de ilustraciones acerca de cómo se usa la razón, pero que no tiene nada que decirnos respecto a cómo perfeccionarla.<sup>4</sup> El ámbito de la reflexión filosófica aparece como claramente separable del ámbito de la construcción de normas epistémicas en la ciencia.

Por ejemplo, en el contexto de la concepción analítica predominante en este tipo de estudios, en teorías del juicio probabilista es común hacer la distinción entre los “necesitarianistas” que piensan que todos los agentes racionales, que racionales, deben de llegar a los mismos juicios probabilistas,

<sup>4</sup> Muchos filósofos contemporáneos estarían seguramente dispuestos a pensar que lo que he caracterizado como “epistemología analítica” es un programa muerto que hay que dejar descansar en paz. Pero el hecho es que mucho de lo que se hace en filosofía hoy en día sigue los ritos analíticos en el planteamiento de problemas. En particular, no creo que haya ninguna otra motivación para ignorar la psicología y la historia de la razón, y en particular lo que Carlos Pereda llama la “fenomenología de la argumentación” para un estudio filosófico de las normas epistémicas, excepto la que proporciona el mito analítico de que no es posible en principio formular normas que no tengan aplicación universal. Como veremos más adelante Carlos Pereda se deja seducir por ese mito en algunos puntos cruciales de su planteamiento, a pesar de reconocer y defender lúcidamente la importancia de la fenomenología de la razón en una teoría de la argumentación.

dada la misma evidencia, y los personalistas que consideran que la prescripción para agentes racionales consiste en elegir probabilidades sólo sujetas a las restricciones de coherencia implícitas en el cálculo de probabilidades. Esto es, o bien la evidencia determina el juicio, o bien la evidencia se restringe a imponer condiciones a los posibles juicios. No se considera la posibilidad que la evidencia determine hasta cierto punto, o en ciertos "contextos" a los juicios. Esto es, o bien explicamos la indagación y la deliberación racional a partir de la existencia de un sistema determinado y fijo de principios aplicables a todo agente en todo lugar y tiempo, o bien abandonamos la pretensión de que existan normas del juicio probabilista que vayan más allá de las restricciones que a esos juicios impone el cálculo de probabilidades, un sistema de normas que puede considerarse puede derivarse de un análisis *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.

Esta misma dualidad tajante, implícita en la epistemología analítica, ha tenido serias repercusiones en discusiones acerca de metodología científica. La pretensión de Feyerabend de que el único principio metodológico válido es "todo vale" parece tener el mismo origen. Feyerabend muestra que no hay principios de validez universal que puedan servir de normas de razonamiento en la ciencia, y de allí parece sugerir que la única conclusión posible de su argumentación es que la ciencia es una manifestación cultural entre otras, una caracterización que en particular negaría la existencia de normas epistémicas cuyo estudio por la filosofía podría ser importante para explicar la naturaleza del conocimiento científico y el origen de sus pretensiones normativas epistémicas.

La sorpresa de muchos filósofos analíticos acerca de las implicaciones del trabajo de Kuhn y Feyerabend para teorías de la razón científica, y en particular acerca del mito de lo que Carlos Pereda llama una "razón austera", sólo puede entenderse en el marco de una concepción de la racionalidad que en el trasfondo asume que la razón sólo puede ser austera.

El desprecio por un estudio serio y sistemático de metodologías probabilistas en la filosofía de la ciencia parece también tener el mismo origen: el prejuicio heredado de la tradición analítica de que los juicios probabilistas, en la medida que no pueden fundamentarse en principios de validez universal (*i. e.* más allá de la aceptación de las implicaciones que para nuestro razonamiento tienen los principios del cálculo de probabilidades), no pueden ser útiles en un estudio filosófico de lo que es la ciencia. La importancia que se le da en la filosofía de la ciencia contemporánea al bayesianismo en aplicaciones a cuestiones de metodología científica, más que verse como una excepción debe verse como una confirmación de esta tendencia. El bayesianismo pretende hacer compatibles el requisito de la universalidad de las normas con el uso de reglas probabilistas de inferencia.

Carlos Pereda quiere mediar en esa oposición entre polos opuestos. Entiendo y comparto en gran medida sus intuiciones y su proyecto. Comparto muchos de sus diagnósticos y tesis, y entiendo sobre esa base la importancia que le otorga a la búsqueda de un “antifundamentalismo amplio” —como él le llama— que parte de aceptar “un conjunto numeroso de saberes particulares, así como una serie de criterios en tanto virtudes procedimentales, a la vez, sin que ni los unos ni las otras, posean prioridad”.<sup>5</sup> Estoy de acuerdo con la metáfora básica de esta concepción del conocimiento, la idea del conocimiento como una “espiral epistemológica” que es el resultado de la búsqueda de un “equilibrio reflexivo” entre nuestros ejemplos de saber y nuestros criterios. Me parece además totalmente apropiado a este tipo de proyecto el partir de un estudio de la fenomenología de la razón, de ejemplos en donde se detectan “vértigos” y otros “defectos” en nuestra razón, como punto de partida para una teoría acerca de lo que Pereda llama la razón enfática, “la razón subdeterminada pero auxiliada en sus varios ciclos argumentales por las virtudes, tanto epistémicas como prácticas”. Estoy también de acuerdo con la convicción implícita de que es necesario recuperar en epistemología el balance entre los aspectos evaluativos y los aspectos terapéuticos de la razón; una epistemología para dioses no es epistemología.

Me parece, sin embargo, que el proyecto de Carlos Pereda adolece de tensiones importantes que generan dudas respecto al alcance de su trabajo. Paso a hacer un diagnóstico de la etiología de esas tensiones.

En primer lugar, no es claro cómo es que Pereda pasa del rechazo del fundamentalismo, y su opuesto, el antifundamentalismo absoluto (*i. e.* relativismo), a la idea de que el antifundamentalismo que hay que defender es el “antifundamentalismo amplio” o “multifundamentalismo”. Sobre todo, creo que Pereda no da ningún argumento que excluya el tipo de alternativa que es más común en la epistemología de los últimos veinte años, las posiciones “confiabilistas” (como la de Sosa o la de Goldman), posiciones que se caracterizan por tratar de resolver el problema de la justificación en términos de la imposición de una condición de confiabilidad: para que una creencia verdadera cuente como justificada debe de ser el resultado de un proceso “confiable”; un proceso confiable es un proceso que generalmente produce creencias verdaderas.

Aunque coincido con Pereda en que la alternativa del confiabilismo no es una alternativa promisoría, Pereda no da ningún argumento para decir por qué este tipo de posiciones no son dignas alternativas en el contexto de su proyecto. Pereda explícitamente nos dice que por virtud epistémica entiendo una disposición de las personas o argumentos a operar como conducto-

<sup>5</sup> C. Pereda, *op. cit.*, p. 304.

res de verdad -y esto es precisamente lo que exige el confiabilismo.<sup>6</sup> Si toda virtud epistémica es aquella que promueve la confiabilidad de los agentes, entonces el multifundamentalismo de Pereda no parece ser sino una versión de confiabilismo. El confiabilismo no tiene que ser fundamentalista en la medida que no requiere de un “apoyo indubitable”, de una “justificación incorregible”, que es lo que según Pereda caracteriza al fundamentalismo. Pero aun si Pereda pudiese distinguir su posición del confiabilismo, habría que argumentar los pros y los contras de su posición *vis a vis* con el confiabilismo (en sus diferentes variantes). Por lo menos a primera vista el confiabilismo de Goldman, por ejemplo, parece ser un contexto apropiado para elaborar un proyecto de razón “incierto” o “enfática”. Es más, Stich muestra en el capítulo seis de *The Fragmentation of Reason*, que un confiabilismo como el de Goldman podría modelar una razón enfática a través de su sensibilidad a contextos.<sup>7</sup> Además, ciertamente, un confiabilismo como el de Goldman claramente acepta el holismo de lo mental que a Pereda le parece distintivo del “saber humano” como el producto de la razón enfática no determinista.<sup>8</sup> En realidad, no es difícil recuperar por lo menos alguna forma de holismo en cualquier teoría que involucre sólo tendencias en el proceso de justificación, como en el caso de la teoría de Goldman; todo lo que tiene que aceptarse es que esas tendencias no son independientes, ni excluyentes, unas de otras.

Pereda está de acuerdo conmigo que una propuesta confiabilista no es una opción real para el desarrollo de una razón enfática, pero las razones que considero pueden darse para sustentar este rechazo entran en conflicto con la manera en la que Pereda a veces formula su proyecto. Las razones que tengo para sustentar mi convicción de que un estudio de la razón enfática o subdeterminada tiene que ir más allá del confiabilismo tiene que ver con mi convicción de que una teoría de la razón enfática requiere abandonar la

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21. Por cierto, es muy diferente pretender que las personas tienen una tendencia a operar como conductores de verdad que exigirlo de argumentos. Una tendencia de personas a operar como conductores de verdad puede cuestionarse sobre la base de evidencia empírica que muestra que los razonamientos psicológicos usuales muchas veces no son conductores confiables de la verdad, pero establecer esta falta de confiabilidad requiere de normas confiables de razonamiento. Parte de lo que está en discusión es la medida en la que tiene sentido hablar de la confiabilidad de patrones de argumentación, como un paso previo o por lo menos distinguible de la discusión acerca de la confiabilidad de las personas que recurren a esos argumentos.

<sup>7</sup> Cf. Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, MIT Press, 1988.

<sup>8</sup> El holismo por ejemplo debería servirnos para explicar porqué del hecho que de *p* se siga *q*, y de la aceptación del *modus ponens*, no se sigue que si creemos que *p* entonces debemos de creer que *q*.



camisa de fuerza de la epistemología analítica. Lo que está mal con las teorías tradicionales que modelan a la racionalidad como razón austera es el supuesto analítico según el cual *las normas o bien tienen validez universal o bien no hay norma posible. Abandonar el supuesto analítico nos obliga a tomar en serio, como parte de una reflexión filosófica acerca de la normatividad epistémica, las normas de razonamiento que la ciencia genera.*<sup>9</sup> Pereda muchas veces parece estar de acuerdo con ese diagnóstico, pero hay una corriente de ideas sumergida en el libro que va en contra de ese diagnóstico. Esta corriente puede resumirse en dos puntos:

1. Pereda nunca menciona la estructura psicológica que puede estar detrás de la fenomenología de la argumentación que él examina a través de una sugerente clasificación de “vértigos argumentales”. El estudio de esta estructura psicológica es pertinente para poder llegar a articular de una manera apropiada a una teoría que tome en serio el aspecto terapéutico de la epistemología. En particular me parece crucial para poder estudiar a fondo el tema de los vértigos argumentales.

Si reconocemos que la lógica no nos dice todo lo que es importante saber acerca de la estructura de las normas de razonamiento, y que en particular nos dice muy poco acerca de los procesos de formación de creencias que subyacen al crecimiento del conocimiento, entonces tenemos que buscar las normas de razonamiento en otra parte, fuera de la lógica, y más allá de lo que Carlos Pereda llama “ciclos formales de argumentación”. Pereda, me parece que correctamente apunta a la fenomenología de la razón como el punto de partida para cualquier alternativa seria a las teorías tradicionales de la razón, pero entiende fenomenología de una manera estrecha. Entiende la fenomenología como una mera colección de ejemplos y contraejemplos de ciclos argumentales que se examinan sin más herramientas que nuestras intuiciones racionales. Esta es una posible manera de proceder, y como Pereda muestra, puede llegarse a resultados importantes y sugerentes con miras a una cura. Sin embargo, y para decirlo con una metáfora, Pereda se confor-

<sup>9</sup> Esto por supuesto no pretende negar que hay normas *a priori*, o normas de validez universal que son importantes en la epistemología, el punto es que en la medida que el tema del origen de la normatividad propiamente epistémica no puede desligarse de la manera como esa normatividad se genera y articula en la ciencia, y en otras actividades humanas, un estudio de la fenomenología de la razón tiene que tomar en cuenta lo que dice la ciencia al respecto. En la medida que la fenomenología de la razón no es una mera ilustración de normas cuya normatividad no se considera parte del problema esa fenomenología tiene que tomarse muy en serio qué sabemos respecto a cómo se construyen las normas de inferencia estadística, por ejemplo. Las diferentes ciencias, y por lo tanto la historia de la ciencia son el núcleo de una fenomenología de la razón que no sucumba al mito analítico.

ma con los recursos de un médico de cabecera cuando es posible recurrir a exámenes clínicos para elaborar el diagnóstico.<sup>10</sup>

2. Carlos Pereda pretende que es posible apelar a tipos de argumentación como la *disputatio* como tipos ideales de argumentación “a partir del cual se puede atender y estudiar con provecho el resto de las argumentaciones, un poco como en la física el tipo de comportamiento de un gas ideal sirve de parámetro para indagar el comportamiento efectivo de los gases”.<sup>11</sup> La intuición es clara, esa es precisamente la intuición de la tradición clásica en epistemología que utilizaba a la teoría de la probabilidad como generando ese comportamiento ideal con respecto al cual los comportamientos de hecho eran evaluados. Pero si bien la idea de Pereda de que la *disputatio* puede funcionar como un ideal es sugerente, no es para nada claro cómo, precisamente en aquellas cuestiones en las que la razón enfática se distingue de la razón austera (en cuestiones que involucran evaluaciones en condiciones de incertidumbre, la *disputatio* puede funcionar como un ideal). Los autores clásicos (a partir del siglo XVII) podían pasar de una mera descripción de los vicios argumentativos a las recetas terapéuticas porque pensaban que los aspectos “lógicos” (*i. e.* normativos) y los psicológicos del juicio eran dos caras de un mismo proceso. Pero esto es precisamente lo que Frege nos hizo ver que era una posición muy problemática. Exactamente cómo entendemos qué es una falacia probabilista, con respecto a qué normas, es un problema muy serio y muy debatido que Pereda simplemente se pasa por alto.

Por otro lado, en un punto crucial de su “esbozo de una teoría de los vértigos argumentales” (parte B del libro) Pereda se deja llevar por supuestos implícitos de la epistemología analítica que he criticado arriba para explicar cómo entiende que es un tipo ideal de argumentación y en qué sentido es normativo. Pereda empieza hablando de los “puntos de vista formales” como los “conformadores de los ciclos argumentales”.<sup>12</sup> Y esta caracteriza-

<sup>10</sup> Por ejemplo, hay una amplia literatura acerca del tema de las falacias probabilistas, y de la importancia que tienen en argumentaciones que involucran incertidumbre. Hay también una amplia literatura sobre psicología de la lógica y sobre la importancia del razonamiento heurístico en la argumentación que deben de tomarse en cuenta para poder dar una caracterización apropiada del tema de los “vértigos argumentales”. Ver por ejemplo los trabajos recogidos en D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky, comps., *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1982. Entre la amplia literatura que estos trabajos han generado, es particularmente pertinente para el tema de la argumentación probabilista varios de los trabajos recogidos en K. Manktelow y D. Over, comps., *Rationality*. Londres, Routledge, 1993, y en E. Eells y T. Maruszewski, *Probability and Rationality*. Amsterdam, Rodopi, 1991.

<sup>11</sup> C. Pereda, *op. cit.*, p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 95.

ción es muy significativa. Pereda realmente quiere decir algo de peso al caracterizar como “formales” a los ciclos conformadores de ciclos argumentales. *Él asume que esos ciclos son “formales” en el sentido que presuponen la existencia de una estructura que es independiente de contexto, y que su papel justificatorio proviene, y sólo puede provenir, de su aplicabilidad universal.*

En el proceso de caracterizar su variedad de antifundamentalismo predilecto dice Pereda lo siguiente: “[...] un antifundamentalista absoluto negará que hay algo así como ‘estructuras de justificación’ y ‘puntos terminales’ posibles de ser caracterizados sin relación a un contexto social o histórico, tal vez ni siquiera ciclos argumentales estructurados independientes del contexto”.<sup>13</sup>

Pereda piensa que, de no haber esos ciclos argumentales estructurados independientes de contexto, no hay normatividad posible, todo se reduciría a “prácticas de la justificación socialmente aceptadas en cierto grupo y en cierto tiempo”. Éste es el prejuicio analítico, esto es lo que, por las razones expuestas anteriormente, tiene que abandonarse en cualquier proyecto de reconstrucción sistemática de una teoría de la razón enfática.

¿De dónde, si no del dogma de la analiticidad de las normas del razonamiento, saca Pereda apoyo para la tesis de que hay ciclos argumentales estructurados *independientemente de contexto*? Por razones que he expuesto en otros escritos, yo creo que es posible argumentar la existencia de esos ciclos estructurados en suficiente medida independientes de contexto como para evitar el temido relativismo a partir de hacer ver cómo ciertos patrones de argumentación están enraizados en toda la historia del pensamiento, con raíces en las diferentes ramas de la ciencia. La tesis es que hay ciclos argumentales muy difundidos en mayor o menor grado en todas las culturas humanas, ciclos que son altamente estables una vez que se atrincheran en una cultura, y que esos ciclos, si bien tienen un origen histórico y social constituyen el punto de partida para normas del razonamiento en el contexto de una teoría de la razón enfática. El estudio clásico de G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* sobre el origen histórico de muchas de nuestras reglas de inferencia y analogía, así como muchos otros estudios comparativos, incluso trabajos como los de Propp y Ginzburg acerca del origen arcaico de algunas estructuras narrativas bastante complejas muestra sin lugar a duda la capacidad de atrincheramiento de ciertas reglas de razonamiento que se van elaborando como estándares argumentativos a lo largo de toda la cultura occidental (por lo menos). En *De los efectos a las causas* hago ver como ciertos patrones de razonamiento se van atrincherando a lo largo de la histo-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 305. Subrayados míos.

ria de la ciencia como aquellos patrones que son aceptables para derivar conclusiones de las “causas” a partir de los “efectos”.<sup>14</sup>

Como dice Scott Atran:

Why indeed, make the a priori assumption that all, or even some, of the interesting (i.e. species-specific) domains of human knowledge and experience) are structured alike? It is hardly plausible that the rich and diverse sorts of adult mental competence are induced, learned or constructed by general procedures from the poor and fragmentary experiences of childhood. More likely there are a variety of fairly well-articulated modes of human thinking-inherently differentiated components of human nature acquired over millions of years of biological and cognitive evolution.<sup>15</sup>

La evolución cognoscitiva que parecen evidenciar libros como el de Atran puede contribuir a explicar el origen *a posteriori* de las normas sin tener que casarnos con el dogma analítico de que si son normas deben de tener validez universal en el sentido de ser derivables *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.<sup>16</sup>

En todo caso, es claro que Pereda tiene un problema. O bien reconoce que la fenomenología de la razón va más allá de lo que él a veces parece entender por “fenomenología”, o bien confronta el tipo de problemas a una posición confiabilista que creo son bastante serios, como por ejemplo la crítica que Stich hace en su libro *The Fragmentation of Reason* a Goldman. Creo que si, como Pereda parece reconocer a veces, el supuesto analítico no es una opción viable como punto de partida para una teoría de la argumentación, entonces es importante ser consecuente con lo que esto implica. La fenomenología de la razón puede dar cuenta de la estructura de ciclos argumentales, y en general de estructuras de justificación, sin tener que exigir que esas estructuras tengan siempre que apoyarse en “puntos terminales” caracterizables independientemente de todo contexto.

<sup>14</sup> Cf. Sergio Martínez, *De los efectos a las causas*. México, UNAM/Paidós, 1997.

<sup>15</sup> Scoot Atran, *Cognitive Foundations of Natural Science*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1990, p IX.

<sup>16</sup> En un artículo reciente, muestro como este tipo de proyecto es importante para explicar la evolución conceptual en la ciencia (“La autonomía de las tradiciones experimentales como problema epistemológico”, en *Crítica*, núm. 80. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, agosto de 1995).

## *En busca de modelos contruidos con la razón y con la historia*

**Carlos Pereda**

**1.** En sus admirables notas en torno a mi libro *Vértigos argumentales*, Sergio Martínez con su habitual perspicacia percibe “un titubeo”: cierta indecisión no sólo en algunos de mis argumentos sino en el programa general que persigo. Ese “titubeo”, si no me equivoco, consistiría básicamente en no querer abandonar con la resolución requerida lo que Martínez llama el “programa analítico”, el “dogma analítico”, en particular en lo que atañe al dilema: o bien hay normas de razonamiento universales, independientes de cualquier contexto, o bien no hay norma posible. Este dilema parece ser una de las tantas aplicaciones del mecanismo del todo o nada, o mejor, de la sofística del todo o nada. Martínez piensa que no podemos dar ni siquiera un paso hacia una epistemología sana y promisoría si antes, con energía, no nos libramos de dicho dilema; tal es así que estoy tentado en llamarlo “el obstáculo de Martínez” en relación con la epistemología. Ese obstáculo tendría ramificaciones incluso inesperadas que a quien lo aceptase llegarían hasta obligarlo o bien a defender una epistemología naturalizada puramente descriptiva (la epistemología reducida a psicología, sociología o historia del saber, entendidas cada una de esas disciplinas de la manera más contingentemente empirista) o bien se tendría que abrazar una epistemología puramente *a priori*, inmune a las vicisitudes de la geografía y de la historia. Esto es, o habría historia y una sucesión de enredadas contingencias sin ton ni son o habría razón y estructura y necesidad y argumentos trascendentales.

Sin embargo, ¿hay que deshacerse del obstáculo de Martínez y, por ejemplo, descreer de cualquier norma necesariamente universal? O, más bien, ¿podemos deshacernos sin más del obstáculo de Martínez y defender que toda norma es, en algún sentido, contextual? ¿Tomar demasiado en serio el obstáculo de Martínez no nos conduce inevitablemente a cierto autocontradictorio relativismo psicologista, sociologista o historicista? ¿Cómo po-

dríamos caracterizar y hasta concebir una normatividad epistemológica que abandone toda pretensión de universalidad?

2. Sospecho que hay, por lo menos, dos modos de superar el obstáculo de Martínez, o al menos, de que el obstáculo de Martínez nos deje en paz. El primer modo sería pensar que todas las normas en última instancia son normas contextuales, surgidas en algún momento de la historia y, luego, por alguna razón, (¿contextualmente?) atrincheradas (pero ese atrincheramiento ¿se produciría por razones de mero interés contextual, o qué otras razones habría que tener en cuenta al respecto, además de la utilidad inmediata? ¿Y esos atrincheramientos serían irreversibles o no? Y si lo fueran ¿con qué razones diríamos que lo son?). A este modo, teniendo en cuenta su decisión para abandonar todo vestigio de universalidad y hasta de necesidad, podríamos llamarlo el modo puro de liberarnos del obstáculo de Martínez. Creo que Sergio Martínez algunas veces tiende a favorecer este modo puro de liberación del dilema.

Por el contrario, un modo impuro sería aquel que procurase teorías y modelos mixtos, en parte universales, en parte contextuales; o incluso, con mayor riesgo, se buscaría obtener teorías y modelos mixtos, en parte trascendentales, en parte históricos. Pero ¿puede haber esas teorías y modelos mixtos?, ¿no descansan meramente en confusiones?, ¿no conforman sólo engendros imaginarios, construcciones por yuxtaposición como el centauro, pero sin ningún posible referente real? El modelo de la *disputatio* que traté de exponer y defender en *Vértigos argumentales* procura ser un modelo mixto. ¿En qué sentido?

En el capítulo I, “Esbozo de una teoría elemental de la argumentación” —evitando caer en cualquier vértigo prescriptivista—, propongo reconstruir la argumentación como una totalidad articulada por ciertas reglas. Según *cómo* rigen distingo entre reglas constitutivas y regulativas; según *qué* rigen distingo entre reglas morfológicas, inferenciales y procedimentales. Dejemos de lado —por el momento— las reglas inferenciales. Las reglas morfológicas constitutivas —como lo expresa el sentido mismo de reglas “constitutiva”— definen lo que es un diálogo: indica que debe haber un proponente y tener ciertas funciones, que debe haber un oponente también con ciertas funciones, un problema que se disputa. En cierto sentido, podemos decir que se trata de *condiciones de posibilidad estructurales de cualquier diálogo*, de reglas, pues, no sólo empíricamente universales sino necesariamente universales: de reglas trascendentales. Allí donde hay una argumentación *tiene* que haber esos “roles” y los otros elementos, de lo contrario no habría argumentación.

Se objetará: esas reglas constitutivas dicen muy poco; más todavía, casi, casi no nos dicen nada. Son las reglas regulativas las que “instancian”, las que

hacen “encarnar” las reglas constitutivas. Las virtudes morfológicas son virtudes que deben poseer el proponente, el oponente y el juez o virtudes personales, por un lado, y por otro, virtudes que tiene que tener el planteamiento de un problema. Esas virtudes son claramente resultado de ciertos aprendizajes históricos: son virtudes históricas, es decir, propiedades que se han “atrincherado” en la historia y que en varios grados promueven comprensión, verdad y/o valor. (Las virtudes personales que se introducen en *Vértigos* son integridad epistémica, rigor y espíritu de rescate, siendo las dos últimas también virtudes del planteamiento de un problema.)

Algo similar, creo, sucede con las reglas procedimentales. Las reglas procedimentales constitutivas son las reglas de presunción. Las reglas de presunción poseen todas la forma: actúa como si  $x$ , a menos que haya razones particulares  $r_1, r_2 \dots r_n$  en contra de  $x$ . Los valores de la variable  $x$  son comprensión, verdad y valor. De este modo, tenemos que una comunicación no se constituye sin la presunción de comprensión y una argumentación no se constituye sin las presunciones de verdad y valor. Así, a diferencia de una presunción jurídica como “cualquier acusado de un crimen es inocente hasta que se demuestre su culpabilidad”, estas presunciones son *condiciones de posibilidad funcionales de cualquier argumentación* y, por lo tanto, se trata de reglas universales y necesarias *si* es que queremos comunicarnos y argumentar.

De nuevo se podría objetar que estamos todavía diciendo muy poco. En primer lugar, qué significa de caso en caso cada una de estas presunciones, depende del contexto preciso en que se lleva a cabo el debate. Por ejemplo, la presunción de comprensión tendrá un contenido muy diferente en un debate entre amantes, entre políticos o entre físicos, entre otras razones, todas estas personas entenderán por “precisión” algo muy diferente; sin embargo, parecería que en todos estos debates tendrían que cumplirse al menos en un grado mínimo el principio de identidad y el principio de no contradicción, so pena de que, en ausencia de ello, no se entendiese nada. Y hay diferentes maneras de comprender estos principios pero no tenemos alternativas a ellos. La presunción de verdad posee dos dimensiones totalmente opuestas: la verdad “subjetiva” o veracidad (sinceridad), por un lado, y la verdad “objetiva”, o decir efectivamente lo que es el caso, por otro; la primera se opone a la mentira, la segunda a la falsedad. En cuanto a la presunción de valor nítidamente “se dice de muchas maneras”.

A su vez, el operar de cada una de estas presunciones está regulada por diferentes virtudes epistémicas procedimentales. En *Vértigos* enumero la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo y la coherencia (o tal vez, mejor, la consistencia). Por supuesto, cada una de estas virtudes posee una compleja historia: las virtudes que enumero y cómo las

caracterizo dependen de la cultura científica que se comienza a producir poco a poco alrededor del siglo xvi.

Pero vayamos a las reglas inferenciales. En relación con un modelo mixto, tengo sobre éstas mis mayores dudas. En *Vértigos* señalo que las reglas inferenciales constitutivas son aquellas que expresan cómo tienen que conectarse las premisas con la conclusión, para apoyarla: prescriben cuándo, tomando las premisas juntas, ello es suficiente material para aceptar la conclusión. Pero hay varias maneras en que se puede decir tal cosa: disponemos de conexiones tanto determinadas como subdeterminadas. La conexión determinada es la deducción y, así, constituye un “caso límite” de apoyo inferencial por lo menos en tres sentidos. En primer lugar, se trata del “ideal”: una o varias premisas apoyan deductivamente a una conclusión si es *imposible* que la última sea falsa cuando las primeras son verdaderas. En segundo lugar, se trata de un “caso límite” en tanto un “grado de abstracción”: se juzga un argumento teniendo en cuenta sólo la relación entre ciertas premisas explícitas y una conclusión explícita (se maneja, pues, un concepto puramente atómico de argumento); así, entre otros, difícilmente se podrían aceptar los argumentos de reducción al absurdo. En tercer lugar, se trata de un “caso límite” en tanto “fin” de una discusión: cuando se procede a deducir en los debates no formales casi todas las tareas argumentales ya han sido realizadas: las premisas se han obtenido mediante inducciones o analogías... que conforman las conexiones subdeterminadas de apoyar premisas. En cuanto a las reglas regulativas de las reglas inferenciales, éstas serían el resto de las otras reglas regulativas.

Si no me equivoco esta reconstrucción de la argumentación que toma como punto de partida la *disputatio* sería un modelo mixto de argumentación: por un lado, hay normas universales tanto de constitución de conceptos (por ejemplo, del concepto de argumentación) como de normas de razonamiento, pero su aplicación (una tarea que no es totalmente externa a la formulación de las normas) es siempre contextual. Por otro lado, hay normas contextuales en el sentido de “históricamente atrincheradas” como las virtudes epistémicas.

3. Sergio Martínez se admira de que no tenga en cuenta al confiabilismo cuando discuto el proyecto de un antifundamentalismo amplio o multifundamentalismo. Tiene razón, pues lo que defiende tiene mucho que ver con algunas formas de confiabilismo. Para los confiabilistas, como recuerda Martínez, para que una creencia cuente como justificada debe ser el resultado de un proceso “confiable”: un proceso confiable es un proceso que generalmente produce creencias verdaderas. La dificultad es que hay muchas clases de confiabilismo. Un confiabilismo “puramente” externalista afirmaría: *P* sabe que *p* si y sólo si *p* es verdadera y obtenida por un proceso



confiable, aunque frente a dudas sobre  $p$ ,  $P$  no tenga la menor idea de qué responder ( $P$  ignora totalmente de qué va en ese proceso confiable). Yo no estaría de acuerdo con este confiabilismo que ubica a las justificaciones del saber totalmente fuera del “espacio de las razones”, para usar la conocida frase de Sellars. En cambio, tengo simpatías por un confiabilismo que sitúa a los procesos confiables –usando esta expresión en enfático y heterogéneo plural– dentro del “espacio de las razones”: un espacio de normatividad en el que están presentes tanto normas universales como normas históricamente atrincheradas a la manera de las virtudes epistémicas.

4. Sergio Martínez observa que al trazar una fenomenología de la argumentación no tomo en cuenta los estudios psicológicos pertinentes: me conformo con los recursos de un médico de cabecera cuando también es posible recurrir a exámenes clínicos para elaborar el diagnóstico. De nuevo, tiene razón. Pero así como los recursos de un médico de cabecera son inevitablemente el primer paso, también me resulta la fenomenología este primer paso para indicar que en la argumentación –y, en general, en la vida mental– rige también algo así como una ley de la inercia. Que argumentar no es, pues, un conductor de comprensión, verdad y valor, sólo un promotor; un promotor que hay que complementar con otros promotores, como la percepción o, con Aristóteles y Hegel, los buenos hábitos y las buenas instituciones (todo el reino III de Popper y muchos elementos más). Incluso para dioses que argumentaran perfectamente, la argumentación sería sólo un promotor que necesita de otros promotores de comprensión, verdad y valor, so pena de sucumbir en vértigos argumentales.

5. Conozco la reciente mala fama que posee distinguir la forma del contenido de algo. Pese a ello, me refiero a “puntos de vista formales” y a “vértigos formales”. Hablo de “puntos de vista formales” no tanto para subrayar modos de estructuración que son independientes de todo contexto, como para aludir a modos de estructuración que son relativamente independientes del contenido que articulan y organizan, abstrayendo en algún grado de esos contenidos. Los puntos de vista formales serían, de este modo, mecanismos de estructuración –de articulación y organización– de diferentes tipos de contenido. La relación entre forma y contenido sería aquí pensada a partir de la relación entre el funcionamiento de un dispositivo y sus resultados, o si se prefiere, a partir de la relación de un mecanismo con sus productos. O usando una analogía parcial pero, creo, no del todo desencaminada: los puntos de vista formales lo son en el sentido en que es formal cualquier esquema que, al abstraer en parte algunos contenidos, sirve como esquema de varios contenidos. Pero los esquemas no tienen por qué ser universales y necesarios: son esquemas en relación con ciertos contenidos. En este punto hay todavía mucho por aclarar.

6. Regreso al comienzo. Sergio Martínez se alarma de mi “prejuicio analítico” al temer reducir los varios tipos de justificación a prácticas contingentes de la justificación, prácticas socialmente aceptadas en cierto grupo y en cierto tiempo *y sólo por ello aceptables*. Yo diría que en este caso, mi “prejuicio” expresa sólo el temor a sucumbir en el relativismo más desaforado, más salvaje. Esto es, no quiero reducir la razón y sus procesos a meras modas históricas circunstanciales, reducción que en último término nos obligaría a reducir todos los procesos del saber, de cualquier normatividad y sus varias instituciones a simples maniobras del poder en turno, “deconstruyendo” así a la razón como una útil máscara del poder. ¿Es posible resistir este vértigo simplificador, estas reducciones, sin comprometerse con otros vértigos igualmente simplificadores, con los modelos *a priori*? Mi propuesta para escapar al dilema que llamé el “obstáculo de Martínez” son los modelos mixtos: construir un pensamiento que, a la vez, respete los requerimientos de la razón y los de la historia, que sea atento a nuestros presupuestos necesarios y a los vastos territorios de la contingencia y sus atrincheramientos. Se trata de mostrar que el tiempo transcurrido no es el simple campo de la contingencia, que la tradición puede ser algo más que una secuela de arbitrariedades. Se busca, entonces, defender que en la historia de vez en cuando también se descubren las huellas, a veces incluso muy profundas y decisivas, de una razón enfáticamente normativa.

## Reseñas y notas



## *Pensar la política hoy*

**Luis Salazar**

Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, 1996.

### I

**U**no de los rasgos más destacados de los tiempos presentes es, en mi opinión, la mala fama de la política, de lo político y de sus instituciones. Muchas parecen ser las razones de este fenómeno: el fracaso rotundo de las expectativas depositadas en los grandes proyectos de transformación revolucionaria de las sociedades; la crisis de las identidades e ideologías políticas tradicionales; el desarrollo de una globalización económica que de hecho ha recortado gravemente la soberanía de los Estados nacionales; el poderío creciente de unos medios masivos de comunicación cuya penetración parece ir de la mano con lo que sólo puede llamarse una banalización amarillista de la información, en la que la noticia se confunde con lo escandaloso, con el moralismo más estridente y con los chismes y rumores. Es así que en las más diversas partes del mundo actual, la política aparece como espectáculo degradante en donde lo único que tiene relevancia son las denuncias y acusaciones de corrupción, de crímenes, de fraudes y la búsqueda de chivos expiatorios capaces de dar curso a los malestares de grandes franjas de la población.

De esta manera, el tan celebrado triunfo de la democracia liberal como única forma de gobierno que puede pretender verdadera legitimidad parece haber conducido a una paradójica situación de confusión y desconfianza generalizada en las sociedades, abriendo paso a las más heterogéneas posturas *antipolíticas*, desde microfanatismos más o menos violentos, hasta integristas religiosos, pasando por un socialcivlismo huero y abstracto que sólo puede verse como el verdadero complemento espiritual de las tan denostadas como incomprendidas modas neoliberales. No es casual por ello que hoy una de las formas más exitosas de hacer política consista en oponerse a las instituciones y a las organizaciones formalmente políticas, a fin de

explotar y capitalizar precisamente la mala fama de la política y de los políticos, y de profundizar la desconfianza política y la desconfianza en la política. Forma sin duda no sólo hipócrita e irresponsable, sino democráticamente peligrosa en la medida en que se abre a todo tipo de negativismos aventureros en los que lo único que importa es estar en contra, formándose así las más extrañas coaliciones y frentes “opositores” cuyo contenido se reduce justamente a denunciar a los malos, a los enemigos, a los culpables de todos los problemas y algunos más.

En este contexto el libro de Enrique Serrano, *Consenso y conflicto*, puede leerse como un apreciable y sugerente esfuerzo por salir al paso de estas tendencias y pensar, con seriedad, esa realidad compleja y difícil, irritante y problemática, que es la política. Tanto más porque se trata de un texto filosófico en el mejor sentido de la palabra, de una obra que plantea preguntas y examina categorías y conceptos que suelen darse por descontados o por obvios con demasiada desenvoltura por otro tipo de estudios empíricos o comparativos, y que sin embargo exigen, como lo muestra nuestro autor, una reflexión que precise y aclare sus significados, que muestre sus presupuestos e implicaciones y, a fin de cuentas, que ponga a descubierto los compromisos teóricos y prácticos que suponen. En un medio como el nuestro, en el que los debates no suelen brillar por su nivel teórico ni por su rigor conceptual, el intento de Enrique Serrano por pensar seriamente a la política, por definir claramente sus aspectos constitutivos y por criticar las simplificaciones maniqueas y extremistas tan en boga merece por ello no sólo ser bienvenido sino, lo que es más importante, ser leído y discutido ampliamente.

## II

Al menos desde la antigüedad grecolatina, la política se convirtió en una obsesión de todos los grandes pensadores. De hecho apenas hay intelectual o filósofo que, de un modo o de otro, no se haya cuestionado por la ambigua y siempre problemática realidad que llamamos política, sea para tratar de entenderla, sea para tratar de juzgarla, sea para simplemente denunciarla y condenarla. En este sentido, no es demasiado aventurado decir que la política ha ido unida siempre a la reflexión sobre lo que es, lo que ha sido y lo que podría y debería ser la política. Al extremo de que tampoco parece difícil sostener que la reflexión teórica sobre la política de alguna manera es un aspecto constitutivo de la política misma, de su funcionamiento y de las expectativas y frustraciones que provoca. Al menos en la medida en que aparece desligado o relativamente independiente de supuestos fundamentos sagrados o religiosos, el problema de definir la política, de pensar la

política, de delimitar sus alcances y establecer sus posibilidades, ha jugado un papel en la configuración de las culturas, instituciones y prácticas de la política. Aunque existe sin duda una gran distancia entre las reflexiones de autores como Platón, Hobbes, Rousseau, Hegel, y las opiniones de sentido común de las grandes multitudes e incluso de los saberes empíricos de la mayor parte de los políticos profesionales, esa distancia no anula el hecho decisivo de que, por lo menos para la cultura occidental, la realidad práctica de la política en buena medida depende de una lucha, teórica y práctica, en torno a las concepciones y definiciones de la política misma.

Desde esta perspectiva, el autor de *Consenso y conflicto* nos propone definir la política a partir de las obras de dos de los más importantes y heterodoxos pensadores políticos del siglo XX: Carl Schmitt y Hannah Arendt. No obstante las grandes diferencias que los separan, ambos parecen compartir un cierto *feeling*, una cierta aguda intuición o sensibilidad para la política que los convierte en puntos de referencia obligados para cualquiera que intente realmente captar algunas de las dimensiones básicas, no siempre agradables, de esa endemoniada y compleja realidad. Al mismo tiempo, como muestra bien Enrique Serrano en su libro, ambos sin embargo —aunque por razones diversas y hasta opuestas— parecen culminar en visiones parciales, unilaterales y hasta inaceptables de la misma, sea porque absoluticen una de sus dimensiones —la intensidad existencial del conflicto, en el caso de Schmitt, la reducción del poder a un consenso de los que actúan concertadamente, en Arendt—, sea porque promuevan soluciones más que discutibles para los problemas contemporáneos —el decisionismo arbitrario en Schmitt, el participacionismo casi puramente estético en Arendt—, sea en fin porque preconizan valores francamente incompatibles con la democracia moderna (Schmitt) o con la modernidad misma (Arendt).

Por ello, el trabajo que nos ocupa lo que parece buscar, a mi entender, es justamente extraer y recuperar de obras densas y complejas los elementos contenidos en aquella intuición o sensibilidad hacia la política, asumiendo que ellos nos pueden iluminar en el camino de redefinir adecuadamente a la política, sin menoscabo de criticar ampliamente supuestos, soluciones y posiciones desde un punto de vista teórico —mostrando sus incongruencias e insuficiencias analíticas— y político —señalando su incompatibilidad con una política democrática posible y deseable.

Así, el famoso criterio distintivo de lo político propuesto por Schmitt, el de “amigo/enemigo”, es discutido minuciosamente por Enrique Serrano bajo la idea de que con ese criterio el jurista alemán apunta a algo que efectivamente es decisivo para la comprensión de la política. A saber, que el conflicto no sólo es consustancial a la política sino que, además, para adquirir rango propiamente político, ha de entenderse existencialmente en el horizonte de

la violencia colectiva, es decir, bajo el presupuesto nunca plenamente eliminable de la guerra (civil o internacional). Contra toda pretensión utópica o totalitaria de descubrir e imponer un orden sin fisuras ni contradicciones, todo armonía y racionalidad, Enrique Serrano recupera la provocadora propuesta schmittiana a fin de recordarnos que el pluralismo y la contingencia del mundo social humano vuelven inexorables los conflictos y en particular, con su intensidad propia, los conflictos políticos. Pero no basta aceptar, como algunos liberalismos ingenuos lo hacen, que los conflictos son indisolubles de toda política, de todo lo político; es necesario entender, igualmente, que su intensidad peculiar, su insuperable dimensión existencial propia —que los vuelve irreductibles a otras lógicas de la convivencia social, económicas, culturales, morales o religiosas— proviene de ese horizonte brutal y ominoso, pero a la vez omnipresente como posibilidad efectiva, que es el de la guerra, el de la destrucción violenta de vidas y sociedades.

No se trata para el autor de seguir a Schmitt en las muy forzadas conclusiones autoritarias que deriva de esa intuición esencial. Se trata, por el contrario, de mostrar por qué y cómo ella puede y en cierto modo debe conducir a pensar la política como actividad e instituciones capaces de evitar la guerra, de afirmar la paz, no mediante la supresión imposible de los conflictos, sino mediante el establecimiento de una lógica legal e institucional capaz de darles cauce y de procesarlos pacíficamente. De asumir entonces plenamente el pluralismo y la contingencia del orden social, y de reconocer en los conflictos de opinión y de interés no un mal a suprimir sino oportunidades de aprendizaje colectivo, de debate programático, de experimentación abierta y, sobre todo, de afirmación de libertades y potencialidades.

En el mismo sentido se orienta Enrique Serrano en la segunda parte del libro, dedicada a una cerrada discusión con el pensamiento político de Arendt. Aquí la intuición básica en cuestión concierne a la política y el poder como capacidad de actuar públicamente para llegar a acuerdos y consenso sobre los fines colectivos de las comunidades humanas. Muchas son las reservas que han suscitado las definiciones arendtianas del poder, de la política, así como sus análisis de las revoluciones y el totalitarismo. Pero aún reconociendo la justeza de tales reservas, el libro *Consenso y conflicto* quiere mostrar-nos que es posible recuperar aquella intuición sobre el consenso, siempre que la articulemos adecuadamente con las del conflicto y la violencia. En efecto, con Arendt, el autor sustenta justificadamente que no tenemos por qué optar entre las utopías racionalistas del orden sin conflicto y fundado en la verdad, y el decisionismo autoritario al estilo schmittiano, como si la política tuviera que (o pudiera siquiera) reducirse a tales extremos.

La política bien entendida no tiene que ser ni decisión arbitraria y autocrática de un soberano colocado por encima de las leyes y de los seres



humanos, ni tampoco imposición de una verdad filosófica o científica a la que sólo nos quede obedecer. Tales posturas, de hecho, vienen a negar una vez más el pluralismo y la contingencia de las sociedades; ambas, además, terminan por promover lo que pretenden superar: el desorden, la inseguridad, las guerras de exterminio, el fracaso, en fin, de la política. Si la política no es ciencia, nos recuerdan Arendt y Serrano, tampoco tiene que ser pura arbitrariedad; ha de ser y ha de verse, más bien, como una racionalidad diferente, abierta a lo particular, a lo contingente, a lo plural, y por ello capaz de reconocer en las opiniones y en las experiencias de los ciudadanos algo más que ignorancias y mitos despreciables y/o explotables, es decir, la materia y la sustancia de los sentidos múltiples y conflictivos de una vida colectiva que por ello mismo debe someterse permanentemente a debate y a deliberación pública.

Intensidad existencial de conflictos que ponen en juego identidades, reglas y proyectos de vida colectiva, pero también esfera pública que haga posible la aparición de actores y de temas y que permita también deliberaciones y debates capaces de configurar consensos difíciles, precarios, pero necesarios si se ha de mantener la paz, si se ha de lograr la unidad de la pluralidad así como la afirmación o selección civilizada de aquellos programas, de aquellas propuestas de reordenamiento permanente de una realidad que siempre podría ser de otra manera: todas estas son dimensiones indispensables de una definición de la política que quiera ser al mismo tiempo realista y crítica. Que quiera, en otras palabras, hacerse cargo de esa realidad ambivalente e irritante, pero a la vez estar en condiciones de denunciar sus riesgos, sus desviaciones, sus patologías.

### III

Muchos puntos abordados en el libro merecerían una discusión detallada. Como todo esfuerzo serio de interpretación/reconstrucción de autores tan complejos como Schmitt y como Arendt, *Consenso y conflicto* no deja de provocarnos dudas, interrogaciones, e incluso objeciones. Por ejemplo, sorprende un tanto que parezca asumirse sin más el desprecio arendtiano por determinadas tradiciones racionalistas de la filosofía política, que a su vez, son más caricaturizadas que pensadas. Sorprende también que, siguiendo una opinión discutible de Schmitt, se pretenda reducir a un filósofo tan complejo y ambiguo como Hobbes a un decisionismo autoritario estatista. Y sólo puede echarse en menos que a lo largo de toda esta discusión, y sobre todo cuando se habla siguiendo a Arendt de la fundación de la libertad, no se haga referencia alguna a otra dimensión constitutiva de cualquier política: la

referente a la relación gobernantes-gobernados, dirigentes-dirigidos. Y finalmente tengo la impresión de que las conclusiones no hacen plena justicia de los desarrollos previos, contentándose con una propuesta que a mi modo de ver hubiera sido conveniente argumentar más extensamente.

Pero todas estas dudas y sugerencias en nada disminuyen el valor de un texto que nos invita a pensar seria y rigurosamente a la política a través de dos verdaderos clásicos del siglo XX. Por eso, para todos los que seguimos creyendo que la política es y puede ser mucho más que un espectáculo frívolo y degradante, el libro de Enrique Serrano es una importante aportación.

## Memorial de Mascarones

Lizabeth Sagols

Ramón Xirau, *Memorial de Mascarones y otros ensayos*.  
México, El Colegio Nacional, 1995.

**L**a memoria es comunicación. En el sólo hecho de recordar en soledad ya somos dos: el que tiene conciencia de su presente y sabe que está recordando y aquel que aparece en los acontecimientos evocados. Pero además, casi siempre recordamos con el objeto de narrar, de compartir aquello de que hacemos memoria, especialmente cuando consideramos el pasado como algo vivo, es decir, cuando vemos en él un posible sentido del presente y no algo caduco. De este modo, gracias al recordar con los otros se han creado las tradiciones: la pervivencia actualizada del pasado que crea y confirma a la vez nuestro sentido de pertenencia. La memoria viva nos acerca a nosotros mismos.

Tal parece ser la intención de Ramón Xirau en su libro *Memorial de Mascarones y otros ensayos*. En esta pequeña obra, Xirau nos aproxima —a través de breves ensayos— a experiencias lejanas de la Facultad de Filosofía y Letras (cuando ésta se ubicaba precisamente en el edificio de Mascarones), así como a distintos pensadores y filósofos de los que él tiene un vívido recuerdo, ya sea por sus ideas o bien, por una experiencia personal que quiere compartir. Por ejemplo, nos habla tanto de José Bergamín, como de Joaquín Xirau, José Gaos, María Zambrano y Erich Fromm. Y es que los recuerdos personales no pueden estar ausentes en las disertaciones de un pensador que, junto con Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel, se ha empeñado precisamente en reivindicar a la persona: esa existencia singular, insustituible y necesaria.

Así, Xirau nos hace presentes, en primer lugar, a sus viejos maestros y colegas que impartían cátedra en el noble edificio del siglo XVIII y exalta la tolerancia, la amistad y la inteligencia como valores esenciales de la antigua y la actual Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En el segundo ensayo nos entrega a un Bergamín crítico, que dejó huella en Ramón Xirau (al conocerlo personalmente) por su preocupación respecto a la fe y el misterio de la

existencia. Sobre su padre nos ofrece una biografía intelectual que incluye no solamente las obras y temas filosóficos de Joaquín Xirau (el Ser, los valores, el amor, la educación) sino también una amplia descripción del ambiente intelectual de la época tanto en España como en México.

José Gaos es visto a partir del vasto y profundo conocimiento que tenía de la historia de la filosofía, de Descartes, Marx, y en particular, de Hegel, filósofo racionalista en quien Gaos descubre la presencia de lo irracional. Pero también se contraponen Xirau a ciertas tesis gaussianas como el perspectivismo con que éste ve la historia de la filosofía y, sobre todo, la idea de una subjetividad solipsista. Por otro lado, en el ensayo sobre María Zambrano, Xirau comenta dos libros de esta pensadora: *El hombre y lo divino* y *Claros del bosque* y dialoga con ella en torno a temas tales como la "tragedia del mundo moderno", la historia de lo divino, el lenguaje poético y su relación con lo sagrado.

Finalmente, de Erich Fromm, a quien conoció en los años sesentas, Xirau nos entrega un vivo retrato de su personalidad: lo describe como "hondamente emotivo, sin dejar de ser enérgico, afectuoso y disciplinadísimo, alguien que se revelaba, con toda su personalidad, en la mirada a la vez acerada y afectuosa" (p. 55). Al mismo tiempo, nos da una breve presentación del pensamiento psicológico-humanista de Fromm, de su concepción del carácter y el ser propio del hombre como algo dinámico: libre, capaz de novedad, y no como algo meramente mecánico: sometido a la ley de estímulo-respuesta. En especial, le interesa a Xirau aclarar la idea frommiana del hombre como dios de sí mismo, pues una de sus preocupaciones centrales ha sido la relación del hombre con lo sagrado. A lo largo de toda su obra, Xirau se ha empeñado en aclarar la crisis contemporánea del sentido de la vida a partir de la idolatría del hombre que —según él— nos proponen Hegel, Feuerbach, Marx, Stirner y Comte. Estos filósofos han prescindido de Dios y le han concedido a lo relativo (la frágil y siempre falible existencia humana) el lugar de lo absoluto. Pero Xirau encuentra que en Fromm no se trata de idolatrar al hombre, sino de recuperar la aspiración humana hacia lo alto: la dignidad, para impulsar al hombre a ser creador, capaz de amar la vida y a los otros, capaz de avanzar o ir hacia adelante de acuerdo a una recta elección de alternativas. Tenernos como un dios significa, entonces, comprometernos con la *racionalidad*, la *sociabilidad*, el *amor*, la *libertad* y el *juego*. Y no se trata tampoco de olvidar la subordinación del hombre a lo absoluto (llámese Dios, Naturaleza, Todo) pues para Fromm una de las vías auténticas de autorrealización está, como también pensaba Eckhart, en la dimensión mística.

Así pues, al reflexionar sobre estos pensadores, Xirau reflexiona sobre preocupaciones que siempre han estado presentes en su propia obra —como bien sabemos quienes la conocemos. Pero sobre todo, contribuye a una

tradicón que quizá sea preciso reforzar en la comunidad filosófica mexicana y que consiste en conocernos a nosotros mismos, dialogar con quienes han producido su obra en nuestro propio entorno y lograr, en consecuencia, la incorporación natural, fluida, donante y receptiva de los pensamientos con que coexiste la creación personal.



# Complejidades del feminismo

Mariflor Aguilar

Anne Phillips, *Género y teoría democrática*.  
México, UNAM, Programa Universitario de Estudios  
de Género, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996.

**E**n este libro Anne Phillips analiza diversas acciones y posiciones reivindicativas del feminismo mostrando su complejidad y observándolas desde múltiples aspectos sin adherirse a ninguno acríticamente y sin dar por sentado que deben aceptarse *in toto*. Suele ocurrir en este texto que aquello a lo que dedica páginas enteras de elogio y defensa es también a lo que dedica más observaciones críticas o problemáticas. Esto sólo me parece ya un gran mérito de la autora y que hace valioso al libro.

El libro recoge multitud de datos sobre los movimientos feministas en varios países y su relación con sus respectivas democracias, sobre todo con relación al tema de la participación política de las mujeres. Lo que muestran estos datos es que aunque la situación del movimiento es específica en cada caso, en general hay avances en la participación de las mujeres aun cuando no haya sido ni esté siendo fácil alcanzar las metas propuestas.

Algunos de los temas concretos que se tocan son los siguientes:

Hace una revisión del lugar de las mujeres en los debates clásicos sobre la democracia y muestra que en la teoría política, habitualmente de naturaleza abstracta, no hay lugar ni para la vida cotidiana ni para los accidentes de género y clase (p. 16). Sin embargo, intenta mostrar que donde especialmente no hay cabida para tales espacios no es en toda teoría política sino en especial en aquélla que detenta una concepción representativa de la democracia, lo que no ocurre de la misma manera en la que tiene una visión participativa de la misma.

Sin embargo, apunta también problemas varios en relación con este punto. Se refiere a las dificultades que entraña la participación de las mujeres debido precisamente a la falta de igualdad que establecen las relaciones laborales, a las formas específicas de agrupación femenina o a las dificultades planteadas simplemente por la desigualdad de preparación para participar,

establecida por la cultura patriarcal. Destaca los obstáculos que representa lo que habitualmente se conoce como la doble jornada de trabajo, perspectiva desde la cual no hay tiempo que alcance para la realización de actividades políticas al mismo tiempo que para el cumplimiento de compromisos básicos de la vida cotidiana como las tareas relacionadas con los hijos, la casa, el cuidado de ancianos o enfermos, etcétera, que de manera natural contraemos las mujeres, puesto que la noción masculina del trabajo no contempla estas actividades entre sus responsabilidades mínimas.

Se refiere también a la forma de participación de los pequeños grupos de mujeres; reconoce la importancia que ha tenido tal experimento, la enseñanza vital para cada una de las participantes, pero también señala algunos de sus problemas, tales como miedos e inseguridades ante líderes o ante mujeres más y mejor preparadas o que toman la palabra con más frecuencia o más seguridad personal.

Trata también la cuestión de las cuotas de representación de las mujeres. Aunque inicialmente considera que la defensa de los "intereses" de mujeres no significa una defensa localista o provincialista, puesto que las mujeres somos más de la mitad de la población, problematiza también el programa de las cuotas señalando que no todas las mujeres necesariamente defienden intereses femeninos. Explica que puede ocurrir que un representante hombre que quiere más guarderías o un salario mínimo más alto (p. 75) sea mejor para las mujeres que una mujer que no se identifica con el feminismo ni con sus luchas. Señala también que no existen "las mujeres" sino "mujeres realmente existentes" que no comparten opresiones idénticas; y también se refiere a las divisiones profundas que puede haber entre nosotras (p. 78). Esta es una discusión que permanece abierta y el mérito de Phillips es haber distinguido diferentes ángulos para la discusión y argumentación.

Aunque la cuestión de las cuotas es un tema que importa, Anne Phillips pasa a analizar asuntos relacionados más con la participación que con la representación, para lo cual se refiere a la articulación compleja entre "la política", "lo político", lo público y lo privado y la bandera "lo personal es político". Inicialmente cuestiona la definición circular de "lo público" y "lo político" que en general se refieren a las actividades desarrolladas en las cámaras, en el lugar de toma de decisiones de las secretarías de Estado o en sus equivalentes más pequeños. En suma, lo político tiene que ver con decisiones públicas y ocurre en espacios públicos. Lo "público" es donde actúa la política. Así, a lo privado no se le incluye en lo político. De estas acepciones limitantes se levanta la bandera "lo personal es político".

A Phillips no le cabe ninguna duda de que "lo personal es político" es un lema fundamental en los movimientos de mujeres. Las reivindicaciones feministas por la igualdad en la esfera privada son tan políticas como la lucha por



aspectos más generales sobre los que se debate desde los partidos o las cámaras. Es un lema que ha significado que en toda estructura de opresión y explotación debe librarse una lucha (p. 95). Ha significado que la igualdad política entre hombres y mujeres debe incluir cambios sustanciales en la esfera doméstica. Es un lema que ayudó

[...]a que las mujeres vean que lo que creían que les era peculiar (personal, exclusivo y tal vez básicamente su culpa) puede que sea parte de un modelo general de relaciones sexuales que está abierto al cambio político. Por otra parte, da a las mujeres la confianza en sí mismas para reivindicar el tipo de cambios que ya pueden hacer (negarse a hacer la comida o a mecanografiar el documento [...] del hombre) como políticamente importantes. La política se convierte entonces en [...] lo que hacemos en nuestra vida cotidiana" (p. 112).

Esta gran enseñanza que sin duda ha aportado el feminismo no impide a la autora exponer también la crítica al lema, crítica que en general no niega la articulación de lo personal y lo político pero que a su vez se niega a establecer una identidad entre ambos polos. Phillips cita a Carole Patema, quien observa que no se puede afirmar "que nuestras interacciones y tomas de decisiones como ciudadanos deberían ser ordenadas exactamente por los mismos criterios y principios que los que deberían estar en el fondo de nuestras relaciones con amigos y amantes" (p. 105).

Esta es la posición que va a sostener la autora en relación con la separación entre lo público y lo privado. Claramente se defiende una política que incluya los temas de la vida cotidiana que las mujeres suelen vivir con más intensidad y de manera más conflictiva, pero esto no significa para la autora que se deba abandonar la distinción entre lo público y lo privado o entre lo personal y lo político. Que lo personal sea político puede significar por un lado que el Estado o la sociedad tienen derecho a inmiscuirse en todos los asuntos de nuestra vida privada; por otro lado puede implicar que delegamos a otros la responsabilidad de todos nuestros asuntos (p. 107). Esto sería incompatible con lo que quieren la mayoría de las mujeres.

Hay espacios en los que, en efecto, el Estado podría intervenir para facilitar la igualdad en la vida privada, como por ejemplo, revisar los horarios de las jornadas de trabajo de los hombres, facilitar guarderías, igualación de salarios, etcétera; más aun así hay otros asuntos que queremos decidir individualmente. También el tema del aborto suele defenderse argumentando la diferencia entre lo público y lo privado y reconociendo "al individuo como autónomo en la esfera privada" (p. 107). "Ninguna intervención social puede dictar lo que sucede entre amantes o entre maridos y esposas, y con la

excepción del daño corporal, la mayoría de las personas prefiere que sea así", dice Phillips (p. 112).

Al final, lo que sostiene la autora es que "lo personal es político" no debería borrar la frontera entre lo público y lo privado sino más bien pensar que hay espacios en que el Estado no debe intervenir, pero que al mismo tiempo son las mujeres las que tienen que cambiar la agenda pública para incluir en ella prácticas consideradas "triviales" como para discutir las públicamente (p. 115).

Seguramente de esta defensa de la distinción entre lo público y lo privado Phillips puede pasar fácilmente a la defensa de la distinción entre lo general y lo particular y entre lo universal y lo particular. Intenta establecer un puente entre ambos polos de los dos pares en lugar de disolver uno en el otro o de disociarlos irremediamente.

Señala que desde los movimientos sociales, especialmente desde el movimiento de las mujeres, se plantea la desconfianza del universalismo ilustrado en tanto que excluye la experiencia sexualmente diferenciada. Anne Phillips está de acuerdo con esta desconfianza pero al mismo tiempo considera que no hay que anular del todo la universalidad y conservar solamente "una teoría inmoderada de la diferencia" como ella le llama (p. 64).

Su interés en conservar aspectos de la universalidad está basado en que considera que reflexionar solamente en términos de las diferencias puede implicar riesgos diversos como los siguientes:

10. El de promover un obstáculo, en cierta medida antidemocrático, para la identificación y solidaridad con otros grupos. El pensamiento extremo de las diferencias puede bloquear la conciencia de los derechos iguales así como la conciencia de los rasgos comunes.

20. Al tener una noción diferencialista radical de los seres humanos se pone en juego también la posibilidad de pensar en ideales más generales en los que se involucre a grupos diversos pensados en otros términos, bien en términos de seres humanos (como en el caso de los derechos) o en términos de "ciudadanos". Dice la autora: "El hecho de que la gente encuentre más fácil identificarse con lo que le es más cercano no establece de modo concluyente la falta de pertinencia de cualquier ideal más grandioso".<sup>1</sup> (p. 62).

30. El tercer riesgo del diferencialismo radical es el de posicionarse en el polo opuesto al universalismo, que significaría situarse en algún esencialismo,

<sup>1</sup> Aclaro que la formulación de esta cita no me parece adecuada. Tal parece que los ideales estrictamente de género, por diferenciales no pueden aspirar a ser grandiosos. El planteamiento correcto debería ser cualquier ideal "más universal" o "más general", p. 62.

es decir, considerar que cada persona está definida únicamente por un aspecto, en este caso el de género.

Una muestra de esto es el luminoso texto de Luz Aurora Pimentel “Y tú, ¿quién eres?” aparecido en *Debate feminista*. En este artículo L. A. Pimentel muestra que la identificación con el género en algunas circunstancias no es suficiente para expresar lo que se es. Imagina que los formularios administrativos puedan ayudar a pensar la identidad al poner una X en el casillero correspondiente: nombre, apellido, estado civil, sexo, etcétera. En relación con los casilleros de “sexo” dice:

No quepo en los barrotos de la “F”, nunca he cabido [...] Ha habido épocas en las que ni a sexo llego [...] Pero lo que sí sé es que desde siempre, al despertar no soy más que un haz de sensaciones, una conciencia reticulada que palpita en púrpura detrás de los párpados soñolientos [...] Mas el ser y la conciencia también tienen infinidad de pliegues [...] y esos recovecos hacen de todos los años una simultaneidad que se siente en la piel [...] Sobre todo cuando estoy enamorada; me duermo y me despierto con la imagen del amado arañándome las entrañas, la garganta y el sexo —en ese (des)orden— [...] y el alma se me ilumina, como si después de haber “hilvanado los oscuros ojos de la noche” hubiera llegado a un claro del bosque al amanecer.<sup>2</sup>

Luego imagina que en ese momento llegara un reportero de la revista —conocida— a preguntarle:

“y tú, ¿quién eres?”, me echaría a llorar —dice— y le diría que soy enamorada, que no puedo pensar en otra cosa y que, por lo tanto ¿no puedo ser otra cosa? Pero luego también me da por ser madre y no puedo pensar en otra cosa [...] ¿Qué seré? ¿Todo? ¿Nada? Lo que sí, clavada y de seguro, es que soy monomaniaca apasionada, y todas mis monomanías [...] ya sea en sucesión, alternancia o superposición, desde luego no caben en la susodicha “F”, aunque le torciera los barrotos y les hiciera una extensión.<sup>3</sup>

Este tema de la complejidad de la identidad que impide las identificaciones simples lo esboza también Anne Phillips: no hay esencia del yo detrás de nuestras diferencias, pero tampoco hay “una diferencia que esencialmente

<sup>2</sup> Luz Aurora Pimentel, “Y tú, ¿quién eres?”, en *Debate Feminista*, núm. 14, p. 150.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 151.

constituya nuestro yo. Los rasgos esenciales van cambiando” (p. 64). Dice Anne Phillips: “la mayoría de la gente existe en múltiples identidades, cada una de las cuales puede llegar a ser la dominante durante un tiempo” (p. 152).

En suma, lo que queda sugerido es que ni lo universal ni lo particular solos son suficientes como clave explicativa o referencial en la teoría feminista.

Me parece que la lectura de este libro deja clara la vastedad de la participación política de las mujeres; aclara que no tenemos que alejarnos de nuestra posicionalidad femenina para participar en asuntos políticos que no tienen a la mujer como punto de referencia; muestra también la complejidad de casi todos los temas relacionados con el movimiento feminista incluso el significado mismo de “ser mujer”; pero esto, más que descorazonar se percibe como el resultado de un proceso de maduración del movimiento y una ampliación de la reflexión.

## Las pasiones y la razón de vivir

**Paulina Rivero**

Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. de Isidro Rosas. México, FCE, 1995, 490 pp.

**U**na pregunta gravita en esta obra de Bodei: ¿qué tan cercanos estamos hoy en día al peor de los pecados: la ausencia de pasiones? En el mundo contemporáneo cada vez se reduce más el ámbito de las pasiones; la indiferencia recíproca y el individualismo de masa, que termina en el rechazo al contacto directo y en la completa separación de los otros, conlleva al inevitable marchitamiento emotivo y la desaparición de la solidaridad. Ésta es entendida por Bodei como el sentimiento que puede llevarnos a compartir la pasión del otro, a compartir su *pathos*: la compasión y simpatía, en el sentido griego de la palabra, no se refieren a otra cosa que a esa posibilidad de compartir la pasión: sentir como propio lo que al otro le pasa, vivir lo que el otro vive, sufrir lo que el otro sufre, de manera que el *pathos* del otro, no sea ajeno; la solidaridad es lo contrario de la indolencia, que es la imposibilidad de sentir el dolor del otro.

¿Pero cómo sentir la pasión del otro cuando el ritmo de vida cotidiano y la estructura de la convivencia social se caracterizan por la obstrucción de las pasiones? Y a la vez: ¿Cómo podemos hablar de obstrucción de pasiones, en un mundo que al menos en apariencia es conducido por relaciones de mercadotecnia que se basan en la creación artificial de deseos? Toda la publicidad, en las calles, en las tiendas, “enganchan” al consumidor creando deseos en él. Para Remo Bodei, el hecho de que el impulso adquisitivo haya tomado vigor hasta hacerse tan familiar, es algo a lo que no se le ha dedicado la atención necesaria. Este autor analiza algunos fenómenos que han sido provocados en la vida cotidiana por una economía orientada al consumo. Demuestra cómo la supuesta “democratización” en el trato al consumidor impuesta a mediados de 1800, extiende la tentación de la compra innecesaria a todo posible consumidor. El deseo de adquirir más y más, la *pleonexia*, o ansia insaciable de posesión, que antaño era el pecado de pecados, se ha convertido en nuestro pan diario.

La intención de Remo Bodei es hacernos ver cómo todo esto ha incidido en un cambio, en una reorientación de las pasiones. Pareciera ser que las pasiones ceden su espacio a los deseos, y ni siquiera se trata ya de satisfacer un deseo sino de multiplicar los deseos, que Bodei define como “pasiones de espera dirigidas a bienes o a satisfacciones imaginadas en el futuro”. Pero estos deseos que se afirman como fantasías de satisfacción individual, son realmente insituables. No miran a la satisfacción en sí, ni de impulsos ni de necesidades, sino a aspiraciones de una felicidad malentendida como un cumplimiento impostergable de deseos, deseos que a la vez se insertan en la perspectiva del futuro. El deseo se conserva como ansia de ver lo que aún no es presente, como algo que depende de la carencia o ausencia del objeto, que nos remite a la dimensión de las esperanzas actualizables.

Habría hoy en día una hipertrofia de los deseos, y una atrofia de las pasiones. Las pasiones, con su carácter de apego al objeto, ceden lugar a los deseos inquietos, cambiantes, cercanos a los sueños e incapaces de cristalizarse. Estos deseos, que de por sí dependen de la incertidumbre del futuro, adquieren ritmos vertiginosos logrando individuos con una gran versatilidad en la restauración de la propia identidad. Ante este panorama, el libro de Bodei pretende enfocar los problemas relacionados con las pasiones y trazar una línea interpretativa plausible elaborando soluciones relativas al estatuto de las pasiones, los deseos y su tratamiento en la esfera ética y política.

Remo Bodei, catedrático de historia de la filosofía en la Escuela Normal de Pisa, filósofo inicialmente conocido como hegeliano a través de su libro *Sistema y época en Hegel*, a lo largo de su obra se ha preocupado —y ocupado— de problemas relativos al hombre moderno y la posibilidad de su felicidad. *La Geometría de las pasiones* es una obra que puede ser leída con gusto. Insertada en la misma línea de pensamiento marcada por el filósofo Baruch Spinoza, Bodei concibe su labor similar a la de las abejas, que elaboran y dan sabor a lo que han recolectado, y no a la de las hormigas que sólo recolectan para acumular, ni al trabajo de las “arañas-genio” que secretan autárquicamente las propias idas de su boca. En ese sentido el libro entrelaza historia y teoría, se remonta a la tradición homérica, pasando por Platón, Aristóteles, Séneca, Pascal, Descartes, Spinoza, Hobbes, y los jacobinos franceses, e incluso llega a retomar algunas ideas fundamentales sobre las pasiones expuestas en el pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud, y muchos autores más. Pero su análisis no se limita al área de la filosofía, son también abundantes y oportunas las citas y los ejemplos tomados de estudios históricos y de obras literarias.

En ninguno de los casos se queda en la mera exposición de ideas: Bodei pretende ir más allá, en busca de una ética que no vuelva rígidos sus principios y reglas, pero que tampoco retroceda detrás de las líneas de la

racionalidad, una ética en la cual las pasiones sean comprendidas como formas expresivas y refinadas, y no como meros impulsos primitivos e inmutables.

La gran presencia a lo largo de toda la obra de Bodei es Spinoza. Para ambos, el hecho de que por mucho tiempo las pasiones hayan sido condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón, no implica que no podamos hacer filosofía sobre ellas, hablar sobre ellas y dar razón de ellas. Pero no sólo “podemos” filosofar sobre ellas, es necesario denunciar el uso político que se ha hecho de las pasiones, particularmente, en el caso de Bodei, el uso político que se ha hecho del *miedo y la esperanza*.

El miedo y la esperanza, para Bodei, son pasiones que bloquean el potenciamiento del individuo hacia estados de mayor perfección. En términos políticos oponerse al miedo es rechazar el absolutismo y la razón de Estado, y oponerse a la esperanza es golpear en el centro mismo del corazón de la religión. Liberado del miedo y de la esperanza puede el individuo llevar a cabo todas sus potencialidades, elaborando sus pasiones y su razón. Aquel que se libera del miedo y la esperanza puede llegar a cumplir la máxima aristotélica: conviértete en quien eres; la alegría y la beatitud son para aquellos que han triunfado sobre el miedo a la muerte y sobre su supuesto remedio que es la esperanza. Pero no se trata de combatir a las pasiones para quedarse con un mundo puramente racional. Esto equivaldría a continuar viendo en las pasiones el signo de poderes extraños para “la parte mejor del hombre”, que lo dominan distorsionando la clara visión de las cosas y desviando la espontánea propensión al bien. Esa concepción de las pasiones presupone en el ser humano energías salvajes que deberían ser dirigidas y frenadas por una instancia ordenadora iluminada: la “razón”. Con este esquema es fácil prefigurar una justificación polémica para reprimir las pasiones, por considerarlas incapaces de guiarse a sí mismas, negándoles así una orientación intrínseca y legitimando a la razón en sus intervenciones de censura y de tutela correctiva.

Remo Bodei pretende una ética que permanezca en el ámbito de la dualidad entre razón y pasión, para lo cual considera necesario abandonar la imagen de la relación pasión-razón como arena de la lucha entre lógica y ausencia de lógica, entre orden y desorden, transparencia y oscuridad, ley y arbitrio, en fin: entre unidad monolítica de la razón y pluralidad desintegral de las pasiones.

Es necesaria, una revaloración de las pasiones y una comprensión de su lógica. Ellas no se reducen a conflicto y pasividad: tiñen el mundo de colores, acompañan el desarrollo de los acontecimientos, sacuden la experiencia de la inercia y la monotonía, dan sabor a la existencia a pesar de las incomodidades y los dolores. ¿Valdría la pena vivir si no probásemos alguna pasión,

si tenaces e invisibles hilos no nos atasen con fuerza a cuanto nos llega al corazón y cuya pérdida tememos? La total apatía, la falta de sentimientos y de re-sentimientos, la incapacidad de alegrarse y de entristecerse, de estar llenos de amor, odio, deseo o cólera, la misma desaparición de la pasividad, entendida como espacio virtual y acogedor para la presentación del otro, ¿no equivaldría tal vez a la muerte? La ausencia de pasiones, y no la pasión misma, sería entonces el verdadero pecado.

En su estructura el libro está concebido geoméricamente como una elipse, diseñada de vez en vez como parejas de focos que son los puntos de irradiación y condensación de problemas. Son los dos núcleos generadores de los cuales se origina el análisis respecto a las pasiones y virtudes: el miedo y la esperanza. Para Remo Bodei estas dos pasiones permiten un acceso privilegiado a la comprensión de problemas filosóficos y políticos fundamentales. Aparecen como un obstáculo para quien pretende su autodomínio y, al mismo tiempo, ofrecen instrumentos eficaces de control y de dominio a quien gobierna a otros. La esperanza —exaltada por el pensamiento utópico y cristiano— es comprendida por Bodei “como un simple aspecto del miedo”, y desde esta perspectiva se propone una ética desvinculada tanto del miedo como de la esperanza.

Todas estas ideas son analizadas como focos de una elipse, el primero de los cuales es Spinoza. Se analiza la política como el gobierno de las pasiones, y la progresiva transición de las pasiones a los afectos, que serían pasiones privadas ya de su elemento de pasividad, vueltas inteligibles e inteligentes por medio de su comprensión adecuada, en lugar de su tratamiento represivo. Spinoza es ubicado en su combate ante dos frentes: Hobbes y su interpretación del miedo a la muerte y, por otro lado, los “apóstoles de la esperanza”. Ante los regímenes que se fundan en el miedo y la esperanza, que disminuyen la capacidad de autocontrol y racionalidad y aumentan la superstición y la pasividad, la democracia aparece como una posibilidad de favorecer el desarrollo de la racionalidad en la conducta de los ciudadanos. En ella la razón es la palanca o punto de apoyo que eleva las pasiones a afectos.

Lo que resulta inaceptable, tanto para Spinoza como para Bodei, es pedir el sacrificio de los individuos o de sus pasiones en nombre del Estado o de Dios. La autoconservación se robustece en la alegría, en la sociabilidad y el amor intelectual del Dios spinociano. De esta manera para Bodei, Spinoza representa un puente que media entre las éticas del autocontrol —y de la manipulación política de las pasiones— y las que dejan abierto el campo a la incommensurabilidad del deseo. Y por ello Spinoza contribuye a derribar el muro que tradicionalmente divide a las pasiones de la razón, y a la inquietud masiva de la serenidad del sabio.



El segundo foco de la elipse lo encontramos en el análisis de las prácticas teóricas del jacobinismo francés y por el uso del miedo y la esperanza. El miedo se vuelve terror y la esperanza se dirige a la regeneración de la humanidad futura. El manejo del miedo y de la esperanza del jacobinismo no resulta hoy en día algo lejano, para Bodei es de hecho casi un arquetipo de los modernos movimientos políticos de emancipación. Las viejas esperanzas del “hombre nuevo” o de la “nueva sociedad” continúan caracterizando este siglo que está por cerrarse, en el cual seguimos presenciando el florecimiento de grandes esperanzas colectivas y la difusión de inenarrables miedos.

Spinoza y los jacobinos representan dos polos opuestos ante el miedo y la esperanza. Los segundos no pretenden eliminar miedo o esperanza, sino consolidarlos. Bodei reconstruye estas dos posiciones a lo largo de la historia, y las confronta con algunas posiciones éticas contemporáneas. Finalmente Bodei retoma la idea spinociana de “amor intelectual” como la razón reforzada por pasiones emancipadoras: la lógica spinociana del amor intelectual se contrapone tanto a la de las pasiones como a la de la pura razón. El amor intelectual no se refiere al ámbito emotivo, sino más bien a una estructura que a la vez es emotivo-cognitiva, conocimiento que mueve, movimiento que conoce. De ahí que el amor intelectual sea capaz de desbloquear conflictos mediante soluciones innovadoras que incrementen la racionalidad sin mutilar el deseo. Es factible, pues, hablar del *pathos* de la razón, del fuego en la mente humana. Esta idea del amor, de honda tradición filosófica, desmiente la concepción de las pasiones como monstruos surgidos de energías incontrolables, y permite concebir al ser humano como una unidad dual de razones y pasiones, más que como el campo de una batalla interminable.

Sin embargo, llama la atención que las ideas de Bodei, que pretenden encaminarse hacia una ética nueva y son prefiguradas con nitidez en la introducción que el autor escribe para su obra, no terminan de explicitarse a lo largo de la misma. Sin lugar a dudas los conocimientos del autor sobre el tema son vastos y sólidos: como lo hemos dicho, el análisis filosófico, literario e histórico están presentes a lo largo de toda la obra, al igual que el análisis político llevado a cabo a partir de la Revolución francesa. Pero no profundiza en las premisas y los fundamentos de esa ética que él mismo pretende haber plasmado en esta obra, lo cual hace que queden en el aire ciertos temas enunciados como fundamentales en el inicio de la misma. Así, aquel fenómeno del creciente “impulso adquisitivo” —que había sido denunciado en el principio del libro como “algo a lo que aún no se ha prestado la atención que merece”— y la idea de que ese fenómeno ha incidido hoy en día en una reorientación de las pasiones hacia la creación y multiplicación de los deseos, son ideas que no vuelven a ser retomadas ni analizadas en el libro. En ese sentido podríamos decir que este libro de Bodei, más que expo-

ner una nueva ética, “se dirige a” o “señala hacia” una ética que conjunte pasiones y razones más allá del miedo y la esperanza.

Por último, sólo quiero reflexionar qué tan factible puede ser pretender una ética más allá de la esperanza. Ciertamente que la falsa esperanza ha sido y sigue siendo utilizada como un instrumento de dominio, que concentra la energía de las personas en la espera de que la miseria termine y el mundo cambie en un futuro terrenal o celestial. Pero ello no implica que toda esperanza sea falsa: tal vez podría distinguirse entre una falsa esperanza, y una esperanza racional, terrena, inmanente: esperamos no morir al minuto siguiente, por lo cual tenemos un proyecto de vida, esperamos lograr nuestro crecimiento y para ello trabajamos. La esperanza que nos activa, que nos hace seres activos –y no pasivos– que nos hace pensar, es la esperanza de ese Sísifo feliz que es el ser humano. Y esa esperanza racional puede ser también fuego en la mente humana, puede ser el *pathos* de la razón que implica el rescate de los dos mundos que algún día Kant declarara inconciliables, y que antes Spinoza se propusiera conciliar: la razón y la pasión.

## *Garantía de la libertad y de la democracia*

**Octavio Arredondo**

John Rawls, *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, 122 pp.

**J**ohn Rawls en su obra *Sobre las libertades* nos presenta un doble objetivo, primeramente puntualizar algunos aspectos de *Teoría de la justicia* y segundo analizar nuevamente la función de la justicia en la organización social y la función política para la conformación de un Estado. En esta concepción de justicia que nos propone hay que destacar la justicia como equidad, punto del cual parte, presuponiendo una sociedad bien organizada con igualdad entre todos los individuos, pero para poder partir de este supuesto, Rawls habrá de concebir un Estado originario, haciendo abstracción de la sociedad en la que en realidad nos incrustamos, ya que lo que se propone es plantear las condiciones ideales en que una sociedad pueda desarrollarse con justicia y equidad, no propone un Estado histórico, ni un Estado posible, sino un Estado en que las condiciones sean las necesarias para poder llegar a plantear una serie de puntos que puedan ser aplicados posteriormente en un Estado real.

A partir de este supuesto, de una sociedad de posibilidad o Estado originario, Rawls formula dos puntos o principios fundamentales, dos principios de justicia que los expresa de la siguiente manera:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sean compatibles con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

De este segundo principio que se divide en dos, el de la igualdad de oportunidades y el de la diferencia, Rawls realmente está postulando tres

principios que tienen la misma importancia pero que a su vez unos se subordinan a los otros en el orden que han sido expuestos. Estos principios nos llevan a suscribir la noción de un bien común, en la situación de la cual se parte, como situación original en la que se dan las condiciones para que los individuos de la sociedad lleguen a satisfacer las concepciones del bien. En los principios básicos en que fundamenta la concepción del Estado tenemos primeramente el de las libertades básicas que, por su naturaleza, deben ser garantía de que los otros dos puntos puedan llevarse a cabo, ya que sin libertad la igualdad no sería posible y sin ésta el principio de la diferencia tampoco se podría llevar a cabo. Así en el primer punto, el de las libertades, podemos enumerar dos primordiales que son garantía de que todo individuo pueda acceder a la igualdad: 1. Libertad de pensamiento y 2. Libertad de conciencia; a las cuales se les suman otras que son derivadas de las anteriores: libertad física, libertad política y libertad de asociación.

Al formular que cada persona debe gozar de libertad para conformar su noción de vida buena, Rawls introduce otra característica que es base para que cada individuo pueda gozar de igualdad en sociedad, ésta es las de los bienes primarios que deben satisfacer las necesidades primordiales que tenemos como miembros de una sociedad que se plantea como necesario que cada uno debe tener igualdad en un Estado democrático.

El darse estos bienes primarios es base y condición para que cada uno pueda reclamar y procurarse otros bienes o preferencias menos básicos. Estos bienes primarios se determinan por las cosas que son necesarias como condiciones sociales y proseguir las concepciones determinadas del bien y desarrollar y ejercer las potestades morales, estos bienes son:

1. Las libertades básicas.
2. La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades.
3. Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad.
4. Ingresos y riqueza, concebidos en términos amplios como medios generales.
5. Las bases sociales del respeto a uno mismo.

Esta formulación de los bienes primarios es otra formulación de lo que son los principios de justicia, primero las libertades básicas seguido de la igualdad de oportunidades como igualdad de acceso al poder y a la toma de decisiones y por último la igualdad económica básica que es el fundamento del autorrespeto.

Para Rawls, estos bienes primarios son aceptados con base en una determinada concepción de la personalidad moral, que subyace a la noción de

justicia como equidad, puesto que los ciudadanos de una sociedad deben concebirse a sí mismos como conciudadanos libres e iguales, y al concebirse de esta manera surge al mismo tiempo la justicia, ya que si hay igualdad es porque existe la libertad, situación que constituye un Estado justo en el que todos han de colaborar de igual manera, estableciendo así una cooperación social. Esta capacidad de cooperar es fundamental, ya que es la concepción de la personalidad moral de cada individuo, con lo que cada uno adquiere dos potestades que determinan su igualdad y libertad. Dichas potestades son:

1. El ser razonable, que es una noción de cooperación equitativa que razonablemente acepta cada participante de la sociedad.
2. El ser racional, que responde a la ventaja de cada individuo: la de concebir y perseguir los bienes particulares.

Estas dos capacidades constituyen una condición necesaria para ser considerado como miembro igual de la sociedad en cuestiones de justicia política. El ser racional es un punto que no es difícil de explicar o comprender, ya que la racionalidad es lo que nos muestra como egoístas que buscamos un provecho propio y es en donde tratamos de satisfacerlo como seres autónomos sin importar los otros individuos sociales, pero al mismo tiempo tenemos la razonabilidad que es lo que decide los términos equitativos de cooperación y elección social, lo que nos da el punto de una sociedad ordenada y estructurada conforme a un principio básico de cooperación social y equidad en la justicia. Con lo que tenemos dos potestades morales que son la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia y la capacidad de una concepción del bien. Estas potestades morales son condiciones necesarias para poder ser miembro de una sociedad, ya que si no existe justicia no podría haber libertades básicas que son fundamento de la igualdad y, por tanto, de reconocimiento mutuo entre los individuos sociales y, por su parte, la concepción del bien es punto fundamental ya que de él existe el respeto al otro, puesto que el respetar y reconocer al otro como igual miembro social nos lleva a vivir en comunidad y a lograr un bienestar que cada uno de nosotros deseamos para nosotros mismos como fundamento de que podemos gozar de cada una de las libertades, desde la de pensamiento y de conciencia hasta la libertad política que es uno de los puntos más álgidos en toda composición social.

A través de una deducción Rawls llega a una idea universal de justicia, válida para todos los tiempos y lugares, independiente de las contingencias históricas, políticas, económicas o culturales, tan buena para las sociedades desarrolladas como para las que no lo son, tan aplicable por gobiernos socialistas, como liberales. La concepción de justicia que Rawls propone, con

las libertades básicas como principio prioritario, se fundamenta y explica por una razón fundamental: racional y razonable: egoísta y cooperadora. En efecto, las libertades garantizan la igualdad de la cooperación social ya que la sociedad bien ordenada es un bien más amplio que el bien determinado por los intereses privados de los individuos. Además, las libertades son la base del autorrespeto o sentido de la propia valía que consiste en acceder a los bienes o planes de vida particulares, acceder a estrategias de bienestar, ya que el fin de una sociedad justa es alcanzar ese hipotético bien común, y permitir que sus miembros busquen la felicidad o sus bienes privados, al parecer, también suficiente, para lograr ambos bienes. Puesto que mantiene la voluntad de cooperación y la autonomía de cada uno para construir su propia vida de acuerdo con sus gustos y preferencias.

Al proponer Rawls las libertades básicas, con ello está postulando y, al mismo tiempo, asegurando un valor equitativo a las libertades políticas, lo cual significa que cualquier persona, sea cual fuere, tiene el pleno derecho a acceder a cargos públicos o a influir de determinada manera en las decisiones políticas que de alguna forma lo inmiscuyen, ya que toda decisión política afecta a la sociedad y por ende al individuo que forma parte de ella, y es por lo que Rawls da una importancia relevante a las libertades políticas.

De esta manera, al postular dentro de las libertades básicas la libertad política y no alguna otra como la equidad económica, lo que intenta hacer o mostrar es que si existe un procedimiento político justo, lo demás viene de suyo, ya que será una decisión en la que de alguna manera habrán intervenido todos los individuos, esto es, realizar la democracia social a partir de garantizar las libertades.

## *La utopía de la recuperación de Occidente*

**Josu Landa**

Julio Quesada, *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*.  
Barcelona, Anagrama, 1994, 309 pp.

**E**n esta obra, Julio Quesada designa como “ateísmo” a algo que, cuando menos desde Kant, es mejor conocido como “autonomía moral”. En definitiva, algo que resulta bastante familiar a los interesados en temas de ética y que, por lo mismo, no necesita ser especialmente elucidado en esta recensión. Será más provechoso, en consecuencia, atender a otros aspectos del libro e incluso *reducir* (verbo más que problemático, cuya acción arremete contra la riqueza de un texto poblado por una vorágine de ideas, impugnaciones, provocaciones, propuestas, cantos de vida y esperanza, etcétera) el campo de observación, el horizonte de la lectura, a lo que a la postre aparece como su dimensión teórica central: la reivindicación de Occidente.

En realidad, más que en su título de reminiscencias decimonónicas, la clave de este último libro del filósofo español está en el subtítulo: “En favor de Occidente”. Esta expresión nos sitúa inmediatamente en el centro de un debate, que se ha dado con gran intensidad entre los pensadores europeos; lo que no ha sucedido en nuestro medio, aunque a decir verdad no han faltado colegas interesados en el tema. De modo que quien asigne un alto valor a la actualidad en un libro, aquí tiene uno que lo es como pocos, pese al tiempo transcurrido desde su publicación por Anagrama, luego de haber sido finalista en el prestigiado premio que patrocina esa editorial barcelonesa.

La noción de Occidente es el corazón y la sangre de este libro de Quesada, tanto por lo que toca a su dimensión crítica cuanto por lo que hace a sus elementos tenuemente propositivos. Ahora bien, a falta de mayores precisiones por parte del autor, es dable suponer que ha preferido proponer una idea de Occidente, primero, por la vía negativa. No se trata, por tanto, de una opción cultural y moral opuesta a lo que representa lo que muy vagamente se entiende por “Oriente”. Sobre todo, no es la cuna y morada del nihilismo contra las que se ensañan con facilidad y comodidad los

posmodernistas de toda clase. Después, Quesada ha diseminado por todas las hojas de su libro una idea de Occidente en términos más positivos; un Occidente que se nos ofrece como posibilidad revitalizadora, el rostro más poderoso, sano y vital de un programa que no se ha agotado, que de hecho nunca hemos sabido vivir en toda la intensidad que potencia. Si esta interpretación es acertada, se impone consignar un serio escollo en la propuesta central ofrecida por Quesada en su *Ateísmo difícil...*: si lo que cifra un porvenir mejor es lo que representa en sus raíces Occidente, ¿qué pasa con las demás posibilidades culturales?, ¿dónde queda la realidad de las diferencias culturales? Evidentemente, formular estas preguntas –un tanto “insidiosas”, es cierto– es llamar la atención sobre un problema muy actual: el del relativismo cultural. Un problema, en definitiva, que no debe ser despachado con simples condenas a los fanatismos nacionalistas y xenófobos que, por desgracia, nos ha tocado conocer.

La reacción posmodernista ha sido lo bastante fuerte como para poner en cuestión lo que representa Occidente en el plano cultural y moral. En realidad, como lo ha visto muy bien Quesada, este fenómeno curioso e incluso interesante en la historia de las ideologías y las mentalidades ha rebasado el mero cuestionamiento y ha dado paso, por lo menos, a tres opciones igual de peligrosas: la celebración macabra de la supuesta muerte de la Modernidad occidental, la reivindicación del espíritu rebañego de que se nutren las manifestaciones más deleznable de la religión y los fundamentalismos, y la apología igualmente delirante de la razón instrumental progresista y modernista (cuyos cimientos ideológicos se resumen en el manido concepto de “neoliberalismo”).

Contra estos vientos y estas mareas, Julio Quesada viene a ofrecernos otro camino. Ese camino no es el Occidente tradicional y canónico. No se trata de un retorno a la Antigüedad clásica greco-romana ni a las ideas del mundo y del hombre que brotan de la confluencia entre la cultura helenística y la tradición hebrea en el crisol del cristianismo primitivo ni, mucho menos, al momento de la institucionalización agustiniana y constantiniana de esta religión. Se trata de un Occidente repensado, reimaginado, deslastrado de las potencialidades nihilistas que comportan los abusos de confianza en la razón y en referencias morales transmundanas, transtemporales, transhumanas. Para decirlo rápidamente, este libro de Quesada es una crítica de la Modernidad y sus excesos, sin caer en veleidades posmodernistas ni en la tentación de una ética reaccionaria.

Quesada advierte con claridad y fuerza la actual “crisis de la razón”; pero, en su caso, esta intuición no deriva en un total rechazo –por lo demás absurdo– de la racionalidad humana. Si se tratara de caracterizar, con un mínimo de fidelidad, la peculiar crítica de la razón emprendida por Quesada, habría



que designarla como “crítica vitalista de la razón”. A la aridez y frialdad de los usos nihilizantes de la razón, Julio Quesada opone una racionalidad comprometida con la vida y con un ethos a tono con ella, en su colorido, plasticidad y complejidad; también en su dimensión estética, lúdica y trágica.

No hace falta una perspicacia especial para percibir que, desde su título y sus primeras páginas, el libro de Quesada desprende un aroma utópico y moralista. Ciertamente, se trata de dos adjetivos terriblemente desprestigiados en los días que corren y el hecho de que el ensayo de Quesada no los repudie habla de la valentía desde la que ha sido concebido y tramado. Desde luego, se impone precisar el uso que se le está dando aquí a las palabras “utópico” y “moralista”. En este caso, decir que el discurso de Quesada tiene un talante utópico, equivale a traer a colación la idea de utopía entendida en el sentido savateriano de un “ímpetu utópico”; no, desde luego, en tanto que retorno al vicio de construir con todo detalle esos “lugares que no son” y que sólo son variaciones de un mismo infierno. Por su parte, hablar del moralismo de Quesada, es tanto como referir su reivindicación de una moral autónoma y estrictamente humana (si es que, en realidad, hay alguna que no lo sea), una moral ajena a presuntas legitimaciones trascendentes, una moral del riesgo, de la heroicidad, de la afirmación de la vida en lo que tiene de alegría y sufrimiento, placer y dolor. Como se ve, algo muy ajeno a ese moralismo nihilista tan dura y atinadamente atacado por Nietzsche. En suma, eso que Quesada entiende como moral “atea”; aunque, por momentos, su discurso parece transitar por sendas más bien politeístas.

No es fácil adoptar un tono utópico, aunque sea discretamente, cuando se eleva ante nosotros el fatuo ruido de alas de la desazón y la desesperanza posmodernistas o nos agobia la bulla triunfalista del orden social erigido para facilitarle las cosas al capitalismo salvaje de fin de siglo y milenio. Ya se ha advertido que esto pone de relieve la valentía de Quesada. Pero, en su caso, la valentía no se da sólo como una virtud moral, sino también como una virtud intelectual. En efecto, contra la vacuidad de cierta prosa impasible hasta la indolencia, autocomplaciente, ridículamente narcisista; contra el lenguaje mercenario de los panegíricos en favor de la técnica, el dinero, el poder...; contra la pésima retórica de los nuevos medios de persuasión y disuasión, Quesada enarbola un género difícil por los dos compromisos que impone: un sentido específico de la verdad (“la verdad que ríe” y que brota del juego) y una solidaridad (por ende, una sensibilidad) humana. Ese género es el ensayo, entendido a la manera montaigneana; es decir, de un modo que prohíbe la inocuidad y la fatuidad, al tiempo que exige entregarse en cuerpo y alma a un Otro que nunca falta y que no deja de reclamar una veracidad arriesgada, un espejo en que leerse sin contemplaciones. Sin embargo, es necesario precisar que, de acuerdo con Quesada, no se trata de

reclamar una primacía incondicional del ensayo, sino de rescatar una modalidad expresiva “fronteriza”, ambigua, *borderline*, condición que el ensayo compartiría con la novela, especialmente el Quijote y la novela negra contemporánea.

Esto último remite al tema del estilo. En el caso de Quesada el estilo no sólo es el hombre; es también el pensamiento. El estilo es la parte de energía humana más vital y cruda que sale a flote en el pozo discursivo que es el texto. Al igual que en otros puntos, en éste, el signo que caracteriza a Quesada es la autenticidad. Una postura teórica y ética determinada exige una expresión correspondiente, es decir, reclama la complicidad de la palabra, de un uso específico del lenguaje. En el libro de Quesada, el lenguaje acontece frecuentemente con la contundencia del oráculo, con la redondez de la frase lapidaria. En *Ateísmo difícil...*, la palabra se acerca a veces al grito, por momentos corre con la velocidad de un torrente más o menos cristalino –también más o menos turbio–, en no pocos lugares se entrega a un humor más bien contenido, así como a la ironía que no rehuye, sin embargo, la crítica ácida; en definitiva, es la misma palabra que siempre se atreve a referir lo que debe representar (como cuando se trata de plasmar, tal vez incómoda pero indefectiblemente, los mil rostros del imperativo verbo “deber”). Se trata, pues, de un estilo o un lenguaje claramente comprometido con una convicción o una serie de convicciones, lo que da al libro de Quesada una inconfundible tonalidad humana y, con ello, un atractivo mayor para el lector que busca emociones teóricas –si cabe la expresión– más fuertes.

Por su intención, tono y sentido, el libro de Quesada aspira a tener un carácter sapiencial. Para decirlo de otro modo, es un libro en el que lo estrictamente teórico está al servicio de intereses prácticos, éticos. Sin embargo, aquí es donde toma relieve por lo menos una debilidad de *Ateísmo difícil...*: la incompatibilidad entre la sabiduría que quisiera propugnar, por una parte, y la amplísima, inconmensurable erudición que alberga el libro, por la otra. Ya desde Heráclito sabemos bien que la polimatía y el pensar no se llevan. El hecho de que Quesada recurra a veces insistentemente a toda una galería de filósofos y escritores, en la que figuran desde el gran pensador efesio hasta Ortega y Gasset, pasando muy privilegiadamente por Nietzsche, así como por Rilke, Cervantes y Kundera, no garantiza una mayor solidez ni un verdadero sustento a lo que en definitiva debe interesar, que es el pensamiento del propio Quesada. Una de las trampas del ensayo, como género, es precisamente la tentación de la erudición desbordada. Desde luego, el libro de Quesada encierra un loable esfuerzo hermenéutico, por momentos no sólo audaz, sino brillante. No obstante, da la impresión de que a veces esa audacia interpretativa cede demasiado a ciertos destellos más propios de un polígrafo, a costa de sacrificar el programa sapiencial al que deberían incardinarse. Por

lo demás, la efectividad de un mensaje sapiencial es directamente proporcional a la claridad y hasta a la desnudez del estilo en que se presente. En el fondo, se trata de exigir alguna orientación para atender justamente a lo que de "difícil" comporta, en el plano ético, el ateísmo *sui generis* que propugna Quesada.

No cuesta mucho sospechar que al autor de *Las cenizas de Heidegger-El legado de Hölderlin* y de *Un pensamiento intempestivo. Ontología, pensamiento y política en Nietzsche*, o sea a Quesada, no le ha durado mucho el gozo de prodigar el programa de sabiduría que básicamente contiene el texto que comentamos. Con *Ateísmo difícil...*, Quesada puede haber alcanzado una meta importante, pero todavía insuficiente: alborotar a ciertas zonas del hormiguero intelectual de fin de siglo y milenio, sin que por ello logre proponer una opción que de veras logre contrarrestar los efectos de tanta algarabía, tanta confusión, tanta oscuridad, tanta mala escolástica, incluso tanto nuevo catecismo. En verdad, no es poco lo que debe reconocérsele a los afanes de Quesada, pero éstos están muy lejos de fructificar en una propuesta de formas apropiadas de vida —en suma, una sabiduría— con una fundamentación aceptable. En el juego serio que también es la filosofía, cada jugada, cada baza, debe sustentarse en las razones del caso. De otra manera, se corre el riesgo de incursionar en el terreno pantanoso de la simple preferencia oracular o del decreto genial o de los conatos esteticistas. Desde luego, no se trataría forzosamente de una fundamentación convencional. Al contrario, tal vez sea cosa de explorar nuevas vías de verdadera fundamentación, más allá de las afirmaciones impactantes, las exégesis llamativas y otros artulugios eficaces para remover ciertas conciencias especialmente sensibles y abiertas, pero para poco más. Una nueva forma de fundamentación que, en último término, deberá ser ética o de profundas implicaciones éticas. Quesada puede y debe avanzar firmemente en esta dirección. Es razonable esperar un nuevo libro en el que asuma ese reto. Mientras eso sucede, desde luego, sólo queda celebrar y recomendar altamente la lectura de este libro, en el que el lector encontrará un discurso sugerente y de una saludable tonalidad crítica sobre temas fundamentales como el tiempo, la muerte, la verdad, la democracia y muchos más, tratados desde el interés de redimensionar el proyecto cultural que todavía puede representar Occidente.



## Marguerite Duras o la sagrada escritura

Greta Rivara Kamaji

**E**l 3 de marzo de 1996 murió una de las figuras más importantes, no sólo de la literatura francesa de la llamada *nouveau roman*, sino de la literatura contemporánea toda.

La que naciera cerca de Saigón en 1914, la que militaría en el partido comunista, la que comulgaría con el feminismo, la que pasaría nueve meses en coma, la que moriría entre alcohol y tabaco, nos ha heredado un desbordante caudal de experiencias plasmadas en una obra literaria de índole universal.

Quién sino Marguerite Duras supo traducirnos en cada una de sus obras el patetismo de lo que significa vivir humanamente.

Personajes cerrados, automarginados, que se enfrentan al delirio de esa experiencia trágica llamada intersubjetividad, huérfanos de palabras, encuentran en el silencio, en las frases rotas el mejor modo de decir, de nombrar, de hablar, porque, como en *El amor*, lo que sale sobrando son justamente las palabras —extraña paradoja— y he aquí uno de los logros de la Duras en donde su obsesión por la escritura queda “literalmente” expresa: la palabra no dice, la palabra traiciona, la palabra es el pálido reflejo de una realidad —no menos débil— y que transcurre en mitad del silencio, de ahí que Duras descubre la palabra exacta que conjuga toda una experiencia imposible de nombrar, a riesgo de volverla más tenebrosa, más oscura. Seres silentes parecen los personajes de Marguerite, seres sumergidos en el hálito sombrío de sus sensaciones, de sus recuerdos, de sus deseos, de sus miedos y sus posibilidades. Y cuando hablan, lo hacen, ciertamente, desgarrándose, dejando la piel detrás de sí; tal sería el caso de *El dolor*, un texto de juventud en el que Duras se sumerge en la desmesura del crimen; su escenario es el universo poblado de torturas, víctimas y victimarios de la Segunda Guerra. Lucidísima reflexión acerca de la degradación y el vacío que experimenta el ser humano cuando hace la guerra, porque hacer la guerra, dice, es un acto colectivo, una responsabilidad común.

Magistral manejo de esta reflexión; es la misma Duras quien tras descubrir los horrores de la tortura recibida y del daño deliberadamente infligido, se pone del lado del otro, del torturador, del criminal, mostrándonos el carácter demasiado humano de este suceso, es decir, enseñándonos que la posibilidad de dañar la tenemos todos, hombres y mujeres de este mundo, en nuestro propio ser. *El dolor* nos pone en alerta, el crimen, el sadismo de la tortura no debe ser visto como aquello que exclusivamente cometen “los otros”, sino posiblemente, cada uno de nosotros, y reconocer esa oscura posibilidad –pero bien latente– podría a su vez darnos otra: la de enfrentar el hecho abismal que significa ser humano, incluyendo en este acontecimiento toda la brutalidad de la que somos capaces. Así sucede lo atroz, nos dice Duras en *El dolor*, pensando que no soy yo sino “el otro” quien lo hace. “La única respuesta que puede darse a este crimen es convertirlo en un crimen de todos. Compartirlo: Como las ideas de igualdad, de fraternidad. Para soportarlo, para tolerar la idea, compartir el crimen”. Duras nos exhorta a vislumbrar la sombra que cada uno traemos dentro, de ahí que en sus personajes no brille sino la luz de la oscuridad, de lo sombrío y siniestro, de lo efímero y doloroso.

Ciertamente, desde algún punto de vista, podríamos calificar como confesional a la obra de Duras. La confesión se encuentra en la mayor parte de sus historias, si bien –hemos de aclarar– no es la confesión como género, sí es una actitud que en la medida en que intenta develar ese fondo oscuro del que emana todo dolor humano y por supuesto el propio, puede juzgarse como una confesión. Confesión que rompe ciertamente con los silencios apabullantes que Duras introduce entre sus personajes, construyendo una comunicación silenciosa, pero que a gritos confiesa que cuando se cuenta con la fe de los demás, presupuesto del que parte Duras, con el crédito que nos dan, el hermetismo se ha roto, tal como parece suceder en *El dolor*; mientras se vive en una situación hermética todos los intentos de comprensión entre semejantes se realizan apelando a razones, en virtud del porqué y el para qué: nos pide cuentas al prójimo y tenemos que dárselas. Y las razones no operan, no unen, si no es sobre la confianza, y es sólo a partir de ese entendimiento que es posible penetrar en la oscura soledad de los amantes que de su historia nos cuentan tan sólo lo más glorioso y la más íntima raíz de la desolación. Es *El amante*, es *El amor*, es *El dolor*: obras en las que la confesión transforma tanto al autor como a los personajes recobrándose en lo que ahora son, en la escritura donde su ser se levanta sobre un punto de identidad. Tal era el problema, una vida corre dispersa y confusa como la de Emily L. por los anhelos y por el tiempo. Llegar a ser sólo es posible logrando la unidad, unidad parecida a la música callada que suaviza y aduerme, que puede ser hasta un anestésico sin más, hasta un piadoso engaño a partir

del cual la obra se convierte en un paciente y detallado proceso de introspección, la obra salva, pero, no menos terrible por eso, no es menos cruel su exigencia de honestidad. Exigencia de la cual Duras sale no sólo librada sino victoriosa porque en sus historias nada es dicho ni descrito por fuera, sino vivido desde dentro, por eso tanto silencio, mas es el silencio proveniente de la aventura de una conciencia experimentando a carne y sangre la profundidad de ese arrebato escalofriante que significa vivir humanamente.

Por eso la obsesión de escribir tras el acontecimiento bélico no es en Duras tanto un exorcismo, ni un dar cuentas sino una confesión que ha venido de la vida, de la sospecha de que algo, algo que hace temblar la voz ha sucedido y será la escritura como *pathos*, como componente de deseos que ha de transformar en amor los afectos purificados tras la experiencia del vacío, de ahí el idilio que Duras realiza entre la vacuidad y la necesidad de no dejar escapar sino la palabra exacta, la palabra sacrificial que se traduce en las ceremonias del vivir, la palabra que canta y calla, que rompe la comunicación para resignificarla de nuevo, por eso —en silencio— algunos de los personajes de Duras, por ejemplo, en *Las diez y media de una noche de verano*, callan, tan sólo se miran.

Tentada a callar siempre, a silenciar sus personajes, Duras sobreabunda en experiencias afectivas, la emoción se desborda, le rebasa, nombra, se verbaliza, se hace palabra; es el acto de escribir en su fuerza originaria, potencia constructora y destructora. Creativa a gritos, indolente y rebelde porque no surge sino de frases que se rompen y se fragmentan, dibujo del alma, que callando, habla de vez en vez.

Por eso el lenguaje será para Duras no el sustituto de una realidad que por su vía se puede de una vez hacer presente, el lenguaje hará la ausencia y con ella cada palabra será entonces indispensable, fuego elemental del que emana la poesía que podemos encontrar en *Los ojos azules, pelo negro*.

Su lenguaje inventará también la soledad, mejor dicho, ha de darle un lugar, un nombre, una sustancia, mas es esa soledad la del yo sin espacio, aquella cuyo universo está poblado de personajes, de conatos de ser dentro de un individuo, de seres sin rostro ni nombre, rencorosos de su existencia a medias, en donde el infierno se convierte en su único privilegio, andarán con ese género de realidad desdichada, en la que caminan errantes sin encontrar más lugar donde posarse que el delirio y la pesadilla en que la vida se convierte rodeada de esa realidad opaca y en la cual cada quién irá dejando un extraño vacío, tal parece ser el caso de *El amante* en donde los amantes apenas nada saben de este mundo; el de ellos es el mundo de la intimidad sin palabras donde ha de reinar una oculta e insensata armonía, donde ha de encontrarse la raíz de todo conflicto.

De este modo, Duras reconoce el sentido de la violencia elemental que

anida en el erotismo al preparar la fusión de los amantes y su disolución en una suerte de abismo que en algún sentido es la muerte, y la muerte es vertiginosa, es fascinante y son los amantes de Duras expresión de la humana condición: seres individuados, discontinuos, destinados a morir cada uno de su propia muerte única, la experiencia erótica será reconocida por Duras como aquella que desde lo abismal nos devuelve a la continuidad, a la hora del éxtasis y de la desposesión de sí, las vivencias sobre el cuerpo precipitan a los amantes y condensan la aventura de la vida y muerte involucradas en toda experiencia verdaderamente erótica. No es la muerte en sí, en su aspecto concreto lo que está en juego en *El amante*, en *El amor*, en *Los ojos azules*, *pelo negro*, es la vivencia del aniquilamiento tramitada en los espacios abiertos por la experiencia de despersonalización, de entrega, de desborde, de inundación del propio ser en aras de *Thánatos*. Adviene el sentimiento de lo sagrado y profiere así Duras, la palabra primera que irrumpe entre la divinidad y la locura que conlleva su presencia.

Confesión del cuerpo que emerge entero en su carne, la transgresión ha impreso la vivencia de la íntima fusión entre la vida y la muerte, es la afirmación del ser limitado y afirma ese ilimitado hacia el cual irrumpe abriéndolo por primera vez a la existencia. Es un movimiento interior basado en la experiencia por medio de la cual es dable asomarse a lo real, a lo imposible, al desborde, a lo sin límite; la experiencia erótica, mística, creativa, masoquista: experiencia simultánea del límite: vacío, muerte, risa, es una experiencia interior que revela la relación de la finitud con el ser, donde la transgresión interviene al servicio de la violencia necesaria para penetrar intensamente en el otro. *El amor*: demanda Duras de sus personajes la ruta al Hades, al mundo de los muertos. Pero Duras sabe romper el hechizo y gustosa nos hace saber que si dos son al encuentro, para el desamor con uno sólo basta. Es la hora del ritual no continuado, la hora del recuerdo, es Emily L. hilando en sombras la ausencia y con ese fútil impulso nutrirá de recuerdos sus ensueños; los tibios dedos de Plutón le han alcanzado porque Duras se ocupa de no olvidar que la realidad hiere y se impone. La hora del conjuro ha terminado, cada quien, personajes y escritora, han bajado a su propio Hades, se han movido en sus tinieblas y escucharán después la sabiduría de la serpiente que abandona su piel. Han aullado en medio de la noche así como lo hizo aquel hombre que en *Las diez y media de una noche de verano* tras haber cometido un asesinato vivió muerto entre la noche experimentando la contradicción de su condición, luchando contra el miedo pensando que estaba loco y que vivía implorando la presencia de los dioses exigiendo piedad, aquel que ofreció en sacrificio preciada ofrenda de su ser sabiéndose perdido en la costa de sus males y rugió como un león herido que quiso matarse dejando la sangre coagulante en el manto de su desdicha, aquel que



pensaba enamorarse en el destierro y llorarle al sacrosanto, sólo era un pájaro de bella sombra, un cálido reflejo de cada uno de nosotros, un títere de espuma en boca.

El arte nacido de tan íntima desolación ha de encontrarse entre las líneas de M. Duras que, como en el caso de su novela *El amor*, trasluce pálidamente –aunque con desgarradora fuerza– el anuncio de un nihilismo cuestionador de todo sentido, sí, porque Duras parece una hereje rumiante de las ideas que más nos paran de puntillas, que más amenazan con derruir nuestros ídolos. En su tardía obra *Lluvia de verano* Duras se burla del proyecto humano –irrisorio fracaso– se ríe de esa seriedad con la que pasamos la vida y cada frase se convierte en un metal punzante que poco a poco destripa al mundo despojándolo del sentido que intentamos darle y que resulta endeble, así resalta el carácter terriblemente arbitrario de nuestras creencias más ciegas, de nuestros ídolos más bendecidos, de nuestras verdades sacrosantas, de los refinamientos de la cultura y su afán de disfrazar la podredumbre. De ahí que la aparente parálisis de los personajes de Duras no sea sino un modo distinto de acción que puede traducirse como un arrebató que viene desde las vísceras, desde una necesidad de accionar en el mundo de otro modo. ¿Actuar? sí, sin un proyecto previo, sin porqué ni para qué, sin finalidad, sin sentido, sin garantía.

En este sentido, consideramos que en Duras tiene lugar una concepción del arte que trastoca en buena medida casi cualquier lineamiento anterior; el arte en Duras no será más solamente aquella experiencia fundada en una apropiación cognitiva de lo real, sino que se convertirá, a través de la escritura, en un ejercicio ritual, en una ceremonia cuyo pacto con todo lo otro se verá mediada por un acto sacrificial en el que, justamente, lo sacrificado aparece como la herida fundante de lo humano. El arte tendrá que ver con este acto y, en esta medida, la presencia de la escritura hará presente a su vez el carácter no pasivo del conflicto inherente a la humana existencia, será la escritura quién hará de este conflicto algo vivo, tan vivo que requerirá para sí la creadora potencia de transformar cada palabra, cada frase, en una experiencia ritual, a partir de la cual la voz de quien escribe se convertirá en un canto, en una oración que no invoca de las palabras sino la posibilidad de transmutar, de transfigurar todo acto de creación en una experiencia de iluminación a partir de la cual la obra puede exigir para sí misma la posibilidad de pronunciar la palabra primera, la indispensable e ineludible, aquella que la convierta en acto divino, y ese, ese será su supremo privilegio.



# Colaboradores



## Colaboradores

**Mariflor Aguilar.** Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo. Ha impartido cursos tanto en universidades mexicanas como extranjeras. Entre sus publicaciones, además de múltiples artículos, destacan los libros *Teoría de la ideología*, *Crítica del sujeto* (coord.) y *Hermenéutica, sujeto y modernidad* (comp.).

**Octavio Arredondo.** Licenciado en Filosofía por la UNAM y pasante de la maestría en Filosofía. Es profesor de ética en la Facultad de Filosofía y Letras, inscrito en el Programa de Formación de Profesores en la modalidad de coimpartición de materia con la Dra. Juliana González. Es también secretario del seminario Investigaciones Éticas y Ontológicas.

**Isabel Cabrera.** Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado numerosos artículos y compiló, junto con Elia Nathan, el libro *Religión y sufrimiento*.

**Paulette Dieterlen.** Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma institución. Actualmente es jefa de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Su actividad como docente e investigadora se ha centrado en temas de filosofía política y ética. Además de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, es autora de los libros *Marxismo analítico: funciones e intenciones* y *Ensayos sobre justicia distributiva*.

**Griselda Gutiérrez Castañeda.** Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en cuyo Colegio de Filosofía se desempeña como

profesora de tiempo completo en el área de Filosofía de la Historia y de las Ciencias Sociales. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autora del libro *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*.

**Graciela Hierro.** Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo. Es también directora del Programa Universitario de Estudios de Género. Además de múltiples artículos es autora de, entre otros libros, *Ética y feminismo*, *Ética de la libertad*, *De la domesticación a la educación de las mexicanas* y *La enseñanza de la ética*.

**Josu Landa.** Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesor de tiempo completo. Es también colaborador habitual de publicaciones culturales de Venezuela, México y el País Vasco (España). Además de varios libros en que recoge su vocación poética y de artículos en revistas especializadas, ha publicado *Ensayo sobre la decadencia y Más allá de la palabra. Para la topología del poema*.

**Diana Helena Maffia.** Doctora en Filosofía y profesora de filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Cuenta con varios artículos publicados.

**Sergio Martínez.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Indiana, Estados Unidos. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autor del libro *De los efectos a las causas*.

**Víctor Hugo Méndez.** Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con estudios de doctorado en la misma disciplina. Áreas de investigación: Platón, filosofía griega y estudios de género.

**Carlos Pereda.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza, Alemania. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas y libros colectivos ha publicado: *Debates*, *Conversar es humano*, *Razón e incertidumbre* y *Vértigos argumentales*.

**Eulalia Pérez Sedeño.** Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense y profesora de filosofía en la misma institución. Cuenta con varios artículos publicados.

**Julio Quesada.** Doctor en Filosofía y profesor titular de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Además de múltiples artículos en revistas y libros colectivos, ha publicado los libros *Un pensamiento intempestivo. Ontología estética y política en F. Nietzsche y Ateísmo difícil*.

**Greta Rivara Kamaji.** Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en cuyo Colegio de Filosofía es profesora en las áreas de Ontología y Ética. Ha publicado varios artículos y ensayos en revistas y libros colectivos.

**Paulina Rivero.** Licenciada en Filosofía y actualmente candidata a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde imparte las asignaturas de Ética e Introducción a la filosofía. Ha publicado algunos artículos especializados y de divulgación.

**Concha Roldán.** Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense. Realizó también estudios en las universidades de Berlín, Hannover y Münster. Actualmente es investigadora en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Es autora de *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*.

**Lizbeth Sagols.** Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de tiempo completo y coordinadora del Colegio de Filosofía. Además de varios artículos en revistas especializadas y libros colectivos --entre los que destaca *Logos y expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* del cual fue coeditora-- es autora de *¿Ética en Nietzsche? Del Zaratustra a la voluntad de poder*.

**Luis Salazar.** Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor e investigador de tiempo completo de la UAM-I. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autor de los libros *Marxismo y filosofía* y *Sobre las ruinas: política, democracia y socialismo*.





*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, editada por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 1997 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., Antonio Rodríguez núm. 101-L, San Simón Ticumac, CP 03660, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.



## CONTENIDO

### FILOSOFÍA Y FEMINISMO

Mariflor Aguilar

*Presentación*

Graciela Hierro

*Rosario Castellanos, un saber del alma*

Bulafia Pérez Sedeño

*La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales*

Griselda Gutiérrez Castañeda

*El concepto "género": una perspectiva para repensar la política*

Concha Roldán

*Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado*

*(El caso de Anna Maria van Schurmann)*

Isabel Cabrera

*Tras las huellas de una Eva prometida*

Diana Helena Maffía

*Subjetividad y conocimiento*

Victor Hugo Méndez Aguirre

*Platón y el mito de las amazonas*

### ARTÍCULOS

Julio Quesada

*Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos  
para un diálogo con Hannah Arendt*

### ENTREVISTA

Paulette Dieterlen y Carlos Pereda

*Entrevista a Juliana González*

### DISCUSIÓN

Sergio Martínez

*Vértigos argumentales y antfundamentalismo*

Carlos Pereda

*En busca de modelos contruidos  
con la razón y con la historia*

### RESEÑAS Y NOTAS