



HEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 24 | DICIEMBRE 2011

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



TEORÍA



TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 24 | DICIEMBRE DE 2011
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerra, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Rolán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

5 de marzo de 2013

D.R. © 2013. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, diciembre de 2011. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

- Carmen Silva, *Los universales y la distinción lockeana entre las esencias nominales y reales* 11
- María del Carmen Varela Chávez, *Dos documentos relativos a la formación filosófica de Hidalgo* 25
- Roberto Luquín Guerra, *José Vasconcelos: mito iberoamericanista o filosofía estética iberoamericana* 37
- José Francisco Barrón Tovar, *Del individuo o de la producción aleatoria. Notas de investigación sobre el pensamiento de Louis Althusser* 55
- Marco Alexis Salcedo, *La crítica anticartesiana de Michel Foucault al psicoanálisis en Historia de la locura* 73

Reseñas y notas

- Víctor Hugo Méndez Aguirre, *Pervivencia del mundo clásico en la bioética contemporánea* 95
- Ambrosio Velasco Gómez, *Hermenéutica, retórica y argumentación* 103

- Abstracts** 107

Artículos

Los universales y la distinción lockeana entre las esencias nominales y reales¹

Carmen Silva

Introducción

En este artículo abordaremos la perspectiva lockeana respecto de los universales, la cual representa —entre otras cuestiones y desde mi punto de vista— el resultado de la síntesis de dos temáticas muy importantes en su época y que son las siguientes: 1) la naturaleza del lenguaje, y 2) la aplicación del modelo mecánico al conocimiento del mundo natural. En gran medida, la propuesta lockeana gira alrededor de estos dos aspectos cuyo carácter es netamente moderno. Sobre el primero, hablaremos en las secciones iniciales; y, sobre el segundo, en las últimas. Asimismo, creemos que un eslabón entre la reflexión sobre el lenguaje y el mecanicismo es el problema del conocimiento, y en particular —y de suma importancia para los pensadores del siglo XVII—, el del conocimiento de la naturaleza (externa). Además, el conocimiento del mundo natural concierne a la empresa fundamental del proyecto moderno: elaborar una nueva filosofía natural como alternativa al modelo explicativo aristotélico ya en decadencia. Como vemos, dentro de este planteamiento se inscriben tanto la reflexión sobre el lenguaje como el mecanicismo; ambos, en el caso de Locke, representan las dos etapas o momentos de su posición sobre los universales, asunto que analizaremos en las siguientes páginas.

La importancia del lenguaje en el pensamiento moderno

Para hablar sobre el lenguaje en el pensamiento moderno, tomamos como referencia el artículo de Marcelo Dascal titulado: “Lenguaje y conocimiento

¹ Una versión previa de este trabajo fue leída en el XV Congreso Internacional de Filosofía: “El diálogo filosófico”, organizado por la Asociación Filosófica de México y la

en la filosofía moderna”, en el que el autor señala un conjunto de cuestiones sobresalientes para comprender la relación que los filósofos del XVII establecieron con el lenguaje. El primero que menciona es el siguiente:

La modernidad se instaura, como es sabido, por un rompimiento declarado con lo anterior, lo “viejo”, especialmente con la escolástica medieval y con el neoplatonismo y el aristotelismo renacentistas. Como veremos, esa ruptura es profunda y se manifiesta en una nueva confirmación del saber y de los modos de pensar, en nuestro caso, de pensar el lenguaje y su rol en el conocimiento. Sin embargo, las rupturas no son jamás totales, y aun si se desechan los antiguos marcos, los viejos temas no desaparecen de las telas modernas.

El siglo XVII tratará con enorme intensidad la mayoría de los temas “lingüísticos” que han preocupado a los siglos anteriores, pero de forma distinta. Incontestablemente se puede decir que ese siglo se siente inmensamente atraído por el lenguaje. A la vez, sin embargo, le teme y lo critica violentamente. ¿Por qué tanto interés por lo lingüístico? ¿Por qué esa actitud en que mezclan atracción y repulsión, fascinación y temor?²

Según lo que Dascal ha afirmado anteriormente, la relevancia de los temas lingüísticos en el siglo XVII se debe a que en esa época el objeto de interés primordial era el conocimiento. Los propios representantes de este momento histórico reconocen en forma clara la estrecha relación entre conocimiento y lenguaje, y por ello la lengua es objeto de sus reflexiones centrales. De nuevo cito un pasaje de Dascal muy sugerente:

Lo que caracteriza las actitudes de los pensadores de la edad moderna frente al lenguaje es, pues, más que cualquier otro factor, su preocupación por la relación lenguaje-conocimiento: [y por ello se preguntan] ¿ayuda el lenguaje a promover el saber o impide su progreso?, ésta es la cuestión fundamental que se plantea. Es esta la cuestión que determina el orden del día de la filosofía del lenguaje en la época, la cuestión a la que se subordinan en realidad todas las demás. En el siglo XVII, Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Arnauld se interesan todos

Universidad Nacional Autónoma de México, en el simposio “Filosofía moderna: ontología y escepticismo”, en la ciudad de México el 29 de enero de 2010. Agradezco a los árbitros sus atinados comentarios.

² Marcelo Dascal, “Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna”, en Ezequiel de Olaso, ed., *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, p. 15. (Enciclopedia iberoamericana de filosofía, 6)

por el rol —positivo o negativo— del lenguaje en el conocimiento. Sus contribuciones al tema elaboraron una gama de posiciones y argumentos que el siglo XVIII retoma y profundiza, siempre en el marco de la cuestión central del rol cognoscitivo del lenguaje, como lo prueban las reflexiones sobre el lenguaje de Berkeley, Hume, A. Smith, Rousseau, Condillac, Herder, los Enciclopedistas [...]³

En esta parte el autor define muy bien la importancia del lenguaje para los filósofos del XVII y cómo esta consideración la retoman los ilustrados.

A continuación citaremos dos cuestiones: la primera es el contexto histórico propio del XVII, el cual nos ayuda a comprender por qué la preocupación sobre el lenguaje fue tan destacada, además de la del conocimiento que ya mencionamos. La segunda es una lista de temas sobre el lenguaje o relacionados con él y que los autores del periodo tenían muy presente. Veamos la primera, expuesta por Dascal en el siguiente párrafo:

Las principales causas que llevaron al siglo XVII a ocuparse tan obsesivamente del conocimiento se encuentran en los procesos históricos de la época que problematizaron antiguas costumbres; la reforma y la contrarreforma, la crítica a la ciencia aristotélica, a la escolástica y a las corrientes de pensamiento renacentistas, la crisis del antiguo sistema educativo, la difusión del escepticismo, y las necesidades creadas por la expansión geográfica, tecnológica y económica de Europa, así como por su diversificación interna en unidades nacionales. Si se agregan a esta lista los cambios propiamente lingüísticos (por ejemplo, el ascenso de los idiomas vernáculos y el correspondiente descenso del latín, la confrontación con las lenguas recién descubiertas de las Américas, etcétera), tenemos un panorama de los factores que exigen cambios radicales también en la filosofía del lenguaje.⁴

A pesar de los cambios que ocurrieron en la sociedad europea del XVII y que explican la razón de que el lenguaje sea una disertación esencial para los filósofos modernos, Dascal insiste en señalar que: “la temática lingüística ‘anterior’ no desaparece del pensamiento de la edad moderna”.⁵ Los temas que transitan entre una y otra época son los siguientes: 1) la cuestión del origen de las lenguas, 2) la pregunta sobre su naturalidad o convencionalidad, 3) el problema de los universales, 4) el debate sobre la interpretación, 5) las relaciones

³ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁴ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

entre lógica y gramática, 6) y entre dialéctica y retórica, 7) el interés por las escrituras secretas y la criptografía en general, 8) el rechazo y aceptación de la creencia en el poder secreto de las palabras, por ejemplo: la cábala, la magia y la alquimia, 9) la cuestión de la normatividad del lenguaje, 10) el anhelo por recobrar la unidad perdida del lenguaje⁶ y, por último, 11) la investigación sobre la naturaleza y valor del lenguaje matemático y su aplicación a la nueva filosofía natural.⁷

Por tanto, en esta parte podemos concluir que Dascal nos ofrece en este artículo un panorama muy claro y bien definido de las razones que hacen que el análisis del lenguaje sea crucial para los filósofos del siglo XVII; y las características que enlista nos permiten detectar la diferencia entre esta filosofía del lenguaje y la medieval. Todo esto nos sirve de marco teórico contextual de la filosofía del lenguaje de John Locke, representante de este periodo del pensamiento filosófico.

La teoría del lenguaje de John Locke

Funciones del lenguaje

Para Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el lenguaje tiene dos funciones fundamentales: en primer lugar, la de comunicar las ideas o contenidos mentales, necesidad relacionada con su propia *teoría de las ideas*, la cual fácilmente puede llevarnos al solipsismo. En segundo lugar, la de apoyar al conocimiento, referida anteriormente por Dascal. Nosotros creemos que Locke sostenía tanto la primera como la segunda concepción; es decir, creía que el lenguaje era un medio de comunicación y un apoyo al conocimiento.

Propongo que ahora prosigamos acercándonos a la filosofía del lenguaje del autor inglés, y de esa forma podamos apreciar sus características, objetivos, logros y dificultades.⁸

⁶ En su listado, Dascal no la menciona, pero un elemento importante para la reflexión sobre el lenguaje es la distinción entre el hombre y los otros seres vivos.

⁷ Para leer lo que comenta el autor sobre cada uno de los incisos antes numerados, véase M. Dascal, *op. cit.*, p. 17.

⁸ Sobre las dificultades de la teoría del lenguaje de Locke no hablaré en esta primera versión del trabajo, pues lo que aquí me interesa exponer con mayor claridad es su peculiar e innovadora concepción frente al tema de los universales.

Lenguaje y comunicación: necesidad y posibilidad exclusivamente humanas

En esta sección veremos las características de la teoría del lenguaje de John Locke sin perder de vista nuestra prioridad, que es el tema de *los universales* (y quizá su punto de partida), presentado por vez primera cuando el autor, en su reflexión sobre el lenguaje, habla de las *palabras generales*. Antes de abordar estos conceptos cabe referirnos a lo que señala el filósofo cuando dice que el lenguaje es algo propio y exclusivo de los *seres humanos*. Sobre ello versa el siguiente pasaje:

Dios decidió que el hombre fuera una criatura sociable, lo hizo no sólo con la inclinación y la necesidad de relacionarse con los de su propia especie, sino que además lo dotó de un lenguaje, que sería un gran instrumento y vínculo común con la sociedad. Por ello, el hombre tiene por naturaleza los órganos adecuados de tal manera que está en disposición de emitir sonidos articulados a los que llamamos palabras. Pero esto todavía no es suficiente para producir el lenguaje, pues los loros, y otros pájaros, pueden ser adiestrados para que produzcan sonidos articulados diferentes, y, sin embargo, esto no quiere decir que estén en posesión del lenguaje.⁹

Mediante estas ideas advertimos que los sonidos articulados no son exclusivos del hombre, pues otros seres vivos, en particular ciertas aves, los pueden emitir. La cuestión es, ¿qué hace que los sonidos articulados de los hombres sean diferentes a los de cualquier otro animal? Ahora leamos lo que el filósofo

⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols. Ed. de Alexander Fraseer. Nueva York, Dover, 1959, III, i, 1. (En las referencias al *Ensayo*, según la citación clásica, los diferentes números indican lo siguiente: libro, capítulo y sección. A continuación nos referiremos a esta obra traducida al español como el *Ensayo sobre el entendimiento humano*). En diferentes partes del *Ensayo*, el autor menciona a los pájaros parlantes que emiten sonidos articulados. Esto denota las repercusiones que tuvo en Europa el descubrimiento de nuevas tierras en las que existían seres humanos con rasgos físicos, creencias religiosas, animales y alimentos desconocidos anteriormente. Un ejemplo de esto es el del pájaro parlante, el cual supongo es propio de tierras con climas más cálidos que las europeas. Otro aspecto utilizado por Locke es el del sabor de la piña, que sólo se puede conocer probándola directamente (fruta que antes y ahora es típicamente tropical). Dicha alusión le sirve para apoyar su idea de que el origen de las ideas sensibles se encuentra en la experiencia. De igual manera, la referencia a otras culturas humanas con otras creencias religiosas es una prueba contra el innatismo. Con todo esto quiero mostrar que el *Ensayo* es, entre otras cosas, un buen ejemplo de la influencia que tuvo la expansión geográfica en las conciencias europeas.

inglés responde a esta interrogante: “[...] además de estos sonidos articulados se hizo necesario que el hombre fuera capaz de usarlos como *signos de sus concepciones internas*; y que estos sonidos se pudieran establecer como señales de las ideas alojadas en su mente, de tal manera que los pensamientos de las mentes de los hombres se comunicaran unas a otras”.¹⁰

La relación que Locke establece aquí entre los sonidos y las ideas muestra claramente cómo el lenguaje es la vía que John Locke propone para superar el solipsismo. Gracias a que la función del lenguaje es comunicar las concepciones internas (propias de cada mente individual), es que el filósofo inglés puede trazar una distinción entre el lenguaje como exclusivamente humano y los sonidos articulados de ciertas aves. Esto mismo se relaciona con el objetivo del lenguaje, que en palabras del autor es el siguiente:

Quando un hombre se dirige a otro, es para que éste le entienda; y la finalidad del que habla consiste en que aquellos sonidos puedan, en cuanto señales, dar a conocer sus ideas al oyente. Resulta por tanto, que las palabras son las señales o signos de las ideas del hablante y nadie puede aplicarlas, como señales, a ninguna cosa inmediatamente, sino es a las ideas que él mismo tiene.¹¹

En este párrafo, y en los que le siguen del libro III, “De las palabras”, Locke expone sus ideas acerca del vínculo que hay entre las ideas y el lenguaje, de tal manera que, desde su punto de vista, es imposible que exista una palabra sin antes haber una idea a la cual represente y, por ello, de la que es signo. Así es como establece su teoría del lenguaje en la que las palabras comparten con las ideas una misma “esencia” o estructura, pues ambas son de naturaleza empirista. Acerca de esto Locke escribe lo siguiente: “Un hombre no puede hacer de sus palabras los signos o cualidades de las cosas, o de las concepciones en la mente de los otros hombres, si él mismo no tiene ninguna idea de ello”.¹²

Antes de terminar esta sección consideramos necesario referirnos a la definición que propone el pensador inglés acerca de las palabras, las denomina “los signos sensibles” de las ideas en la mente del hablante y creemos que las llama así por la siguiente razón, ya que para él: “el uso de las palabras consiste en que sean las *señales sensibles* de las ideas, y las ideas que se significan por aquéllas son su significación propia e inmediata”.¹³

¹⁰ *Ibid.*, III, i, 2. (Las cursivas son mías).

¹¹ *Ibid.*, III, ii, 1. (Las cursivas son mías).

¹² *Ibid.*, III, ii, 2.

¹³ *Ibid.*, III, ii, 1.

Comunicación y palabras generales

La función comunicativa del lenguaje consistente en transmitir las ideas que tengo en mi mente a otro sujeto o mente, es una de las más importantes y a su vez el rasgo que permite distinguir el lenguaje humano de los meros sonidos articulados que pueden producir otros seres vivos. Ahora bien, vayámonos acercando al tema de los universales con otras indicaciones que añade Locke respecto de la comunicación cuando afirma que para que ésta sea posible es necesario que las palabras sean *generales*. Leamos lo siguiente:

No es suficiente para la perfección del lenguaje con que los sonidos se puedan convertir en signos de ideas, a no ser que esos signos se puedan usar de manera tal que *puedan abarcar varias cosas particulares*: la multiplicación de las palabras habrían confundido su uso, si cada cosa concreta necesitara de un nombre distinto que la significara. Para remediar este inconveniente, el lenguaje ha tenido un mayor perfeccionamiento en el uso de *términos generales*, por el que una palabra se hizo para señalar una gran cantidad de existencias particulares; este uso ventajoso de los sonidos se obtuvo solamente por la diferencia de las ideas de las que ellos eran signos, convirtiéndose así esos nombres en generales, los cuales se han hecho para establecer las *ideas generales* [...] ¹⁴

Es así como Locke plantea que para que la comunicación sea posible la mayoría de las palabras que conforman el lenguaje necesitan ser *generales*, a pesar de que las cosas existentes que ellas representan sean todas ellas, o en su mayoría, de naturaleza *particular*. El filósofo habla sobre este tema en los siguientes términos:

Siendo particulares todas las cosas existentes, tal vez sea razonable el considerar que las palabras, que deben conformarse a las cosas, también lo sean —me refiero a su significado—; sin embargo, vemos que sucede lo contrario. La mayor parte de las palabras que forman todos los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de la negligencia o de la fortuna, sino de la razón y la necesidad. ¹⁵

En efecto, lo que posibilita que el lenguaje sea un medio de transmisión de las ideas que tengo en mi mente a otra mente (o sujeto pensante) son las

¹⁴ *Ibid.*, III, i, 3. (Las cursivas son mías).

¹⁵ *Ibid.*, III, iii, 1.

palabras, cuestión que ya señalamos anteriormente. Ahora bien, esto sólo es posible si realmente las palabras son generales y no particulares, pues de otra forma la comunicación resultaría muy difícil y muy limitada. Las razones que ofrece Locke, en defensa de las palabras generales como las que posibilitan la comunicación, son tres y las expone de la siguiente manera:

[En primer lugar] está por encima del poder humano la capacidad de forjar y retener ideas distintas de todas las cosas particulares con las que entramos en contacto [...] ¹⁶

En segundo lugar, si fuera posible, sería inútil, ya que no serviría al fin principal del lenguaje. En vano los hombres amontonarían nombres de cosas particulares, que no les servirían para nada al comunicar sus pensamientos. ¹⁷

En tercer lugar, y aun admitiendo que esto resulta factible (lo que no creo), convendría además advertir que un nombre para una cosa particular no sería de gran utilidad para el *conocimiento*, el cual, aunque esté fundado en las cosas particulares, se amplía por concepciones generales, a las que las cosas quedan sujetas, una vez reducidas a clases bajo nombres genéricos. ¹⁸

Palabras generales y esencias nominales: una convención

Una vez que el filósofo ha establecido que las palabras generales son necesarias para la comunicación y el conocimiento, lo primero que debe de explicar es cómo se elaboran estas palabras, para posteriormente dar una respuesta sobre su naturaleza. Veamos lo que afirma sobre ambas cuestiones. En estas citas se ocupa de la elaboración de las ideas generales: “Las palabras llegan a ser generales por ser signos de ideas generales; y las ideas se convierten en generales cuando se separan de las circunstancias de tiempo y lugar y de cualquier otra idea que pueda determinarlas a ellas a esta o aquella existencia particular”. ¹⁹

Y la siguiente,

De las ideas complejas significadas por los nombres: hombre y caballo, dejando al margen solamente aquellas particularidades en las que di-

¹⁶ *Ibid.*, III, iii, 2.

¹⁷ *Ibid.*, III, iii, 3.

¹⁸ *Ibid.*, III, iii, 4. (Las cursivas son mías).

¹⁹ *Ibid.*, III, iii, 6.

fieren, y manteniendo aquellas otras en las que coinciden, con las que se forja una nueva y distinta idea compleja a la que se da el nombre de animal, logramos un término más general que abarca a los hombres y a otras criaturas. Dejemos a un lado las ideas de animal, sentidos y movimiento espontáneo, y la idea compleja resultante, formada por las ideas simples remanentes de cuerpo, vida y alimento, deviene en una idea simple todavía más general que se engloba bajo el término más comprensivo de ser vivo. Y para no alargarnos más en este particular, tan evidente por sí mismo, es por idéntico camino por el que la mente procede hacia las ideas de cuerpo, de sustancia y, por fin, a las de ser, cosa y otros tales términos universales que significan todas nuestras ideas, cualesquiera que éstas sean. Para terminar con todo este misterio de los géneros y las especies, que tanto ruido meten en las escuelas, y que, con justicia, tan poca atención reciben fuera de ellas, ya que no son nada más que ciertas ideas abstractas, más o menos comprensivas, con nombres anexos a ellas.²⁰

Los dos pasajes anteriores son muy importantes porque muestran cómo se forman las palabras generales; las cuales son, en gran medida, el resultado del ejercicio de una facultad del entendimiento llamada abstracción. Pero sigamos ahora en este mismo camino, cuando el autor afirma claramente que las palabras generales, signos sensibles de las ideas abstractas, *no* son reales, pues son creaciones del entendimiento humano, es decir, *convenciones*.

Al regresar a las palabras generales, es claro, por todo lo que se ha dicho, que *lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento*, fabricadas por él para su propio uso, y referidas tan sólo a los signos, sean palabras o ideas. Como ya se dijo, las palabras son generales cuando se usan como signos de ideas generales, y de esta manera se aplican indirectamente a muchas cosas particulares [...] la universalidad no pertenece a las cosas mismas, todas las cuales son particulares en su existencia [...]²¹

Las clases corresponden a nombres

La posición de Locke sobre el debate alrededor de la naturaleza de los universales, incluidos los géneros y las especies, ya quedó establecida en la sección

²⁰ *Ibid.*, III, iii, 9.

²¹ *Ibid.*, III, iii, 11. (Las cursivas son mías).

anterior cuando afirma que: “lo general y lo universal no pertenecen a la existencia de lo real”, pues, en palabras del autor, “son invenciones y criaturas del entendimiento”.²²

Ésta es la tesis que propone el filósofo inglés frente a las dos corrientes dominantes e irreconciliables en la Edad Media, a saber, la realista y la nominalista. Sin embargo, el autor del *Ensayo*, en la primera etapa de su reflexión sobre los universales, se define como nominalista, postura propia de los primeros capítulos del libro III. Para mayor claridad sobre el tema, sugiero que leamos el siguiente fragmento:

Para terminar, he aquí algunas cosas que quisiera decir muy brevemente. Todo este gran asunto de los géneros y las especies, y sus esencias, se reduce sólo a esto: que los hombres que forman ideas abstractas, y las fijan en sus mentes con sus nombres, se capacitan de ese modo para considerar las cosas y discurrir sobre ellas [...] *para comunicar de manera más fácil y rápida sus conocimientos, los cuales avanzarían muy lentamente si sus palabras y pensamientos estuvieran limitados sólo a lo particular.*²³

Los pasajes de esta sección y la anterior nos muestran que para el autor del *Ensayo* los universales no corresponden o representan ningún tipo de clase natural, en el sentido de que éstos se refieran a esencias de las cosas o a esencias compartidas (o a clases o grupos de particulares). Esta perspectiva nos permite apreciar una gran coherencia y consistencia en la doctrina empirista de Locke expuesta en la obra citada. En ella, seguidora de la “vía media” propuesta por Mersenne y Gassendi en cuanto al escepticismo pirrónico, rechaza el conocimiento de la esencia y, por tanto, desemboca de manera natural en una postura nominalista sobre la naturaleza de los universales.²⁴

Los universales no representan clases naturales

La primera consecuencia de la afirmación lockeana de que las ideas generales, las abstractas y los universales son construcciones de los hombres —resultado del ejercicio de la facultad de abstraer—, es que las *clases* que los universales representan son sólo nombres y, por tanto, no son naturales o reales, sino artificiales. Para ejemplificar esta cuestión, transcribo a continuación dos párrafos

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, III, iii, 20. (Las cursivas son mías).

²⁴ Para aquellos interesados en conocer la “vía media” de Mersenne y Gassendi, léase el capítulo VII titulado “El escepticismo constructivo o mitigado”, en Richard Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*. México, FCE, 1983.

del autor: “[...] lo que las palabras generales significan es una clase de cosas; y cada una de ellas significa eso por ser el signo de una idea abstracta que tenemos en la mente, y dicha idea, en tanto las cosas existentes se conforman a ella, caen bajo ese nombre o, lo que es igual, son de esa clase”.²⁵

La segunda es que estas esencias nominales o ideas generales abstractas, que representan clases o grupos de seres o de cosas, no corresponden a ninguna esencia o estructura de la naturaleza, ya que son el resultado de la percepción, por parte de los hombres, acerca de las semejanzas entre los seres (naturales o artificiales) que los sujetos humanos perciben. En palabras del autor leemos lo siguiente: “No [...] niego, que la naturaleza, al producir las cosas, generó que muchas de ellas resultaran *semejantes* [...] [y, gracias a ello] podemos afirmar que su clasificación bajo ciertos nombres es un producto del entendimiento, motivado por la similitud que observa entre ellos [...]”²⁶

Distinción entre esencias nominales y reales

Después de todas estas afirmaciones sobre el origen y naturaleza de las palabras generales (universales), parecía que el filósofo inglés se reconocía claramente como representante y partidario del nominalismo. Sin embargo, ahora nos da una gran sorpresa con la distinción entre esencias nominales y reales. Pero, adelantándome a la cuestión, diré que, de acuerdo con el autor, las esencias nominales son todas las que conocemos ahora (me refiero a su época) y gracias a las cuales nos comunicamos y podemos clasificar lo existente en clases. Para el filósofo inglés la esencia nominal es:

[...] habiéndose ocupado largamente en las enseñanzas y disputas de las escuelas de los géneros y las especies, la palabra esencia ha llegado casi a perder su significado original, y de esta manera, en lugar de aplicarla a *la constitución real de las cosas*, ha sido aplicada casi exclusivamente a la constitución artificial de los géneros y las especies.²⁷

Vale la pena comentar que para Locke, ferviente seguidor del mecanicismo de su época, por constitución real de una cosa entiende su estructura atómica, algo muy cercano a lo que hoy conocemos como Tabla periódica de los elementos. Pero continuemos con las citas lockeanas sobre las esencias en sus diferentes significados:

²⁵ J. Locke, *op. cit.*, III, iii, 12.

²⁶ *Ibid.*, III, iii, 13. (Las cursivas son mías).

²⁷ *Ibid.*, III, iii, 15. (Las cursivas son mías).

[...] siendo evidente que las cosas se clasifican bajo nombres en clases o especies, tan sólo cuando se conforman con ciertas ideas abstractas, a las que hemos anexado esos nombres, la esencia de cada género o clase llega a no ser otra cosa que la idea abstracta significada por el nombre general o clasificador [...] *Estas dos clases de esencias supongo que no estarán mal designadas si a la una la denomino real y a la otra nominal.*²⁸

Ahora nos parece pertinente abordar en el siguiente apartado lo que entiende el autor del *Ensayo* por las esencias reales y si éstas son cognoscibles.

Las esencias reales y el conocimiento

Es importante anotar que Locke creía en la existencia de las esencias reales, pero, al definir las como estructuras atómicas, se ve obligado a afirmar que por el momento son desconocidas, mas que es posible que con el avance del conocimiento podamos acceder a ellas. ¿Entonces, las nominales tienen vigencia e importancia mientras avanza el conocimiento? ¿Locke es un nominalista transitorio, en espera de que el desarrollo del conocimiento revele los verdaderos secretos y estructuras del mundo?

Antes de responder a las preguntas planteadas, considero necesario señalar que su realismo *no* es metafísico, es químico o físico, y esto es relevante porque nos permite mantener la idea antes mencionada de que el *Ensayo* es una obra consistente y fiel a la “vía media” de Mersenne y Gassendi (y al mecanicismo del segundo) y de Robert Boyle, que es compatible con todo esto.

Para concluir mi presentación, y en particular el asunto de las esencias reales cito a continuación un largo pasaje de Locke, del libro IV, “Del conocimiento”:

Si una gran parte o, mejor dicho, la casi totalidad de las diversas especies de cuerpos del universo escapan a nuestros conocimientos por su alejamiento, hay otros que no están menos vedados por su pequeñez. Como estos corpúsculos imperceptibles son las partes activas de la materia y los grandes instrumentos de la naturaleza, de la que dependen no sólo en todas sus cualidades secundarias, sino también la mayor parte de sus operaciones naturales, nuestra falta de ideas precisas y distintas sobre sus cualidades primarias nos mantiene en una ignorancia incurable respecto a lo que deseamos saber sobre ellos. No dudo que si

²⁸ *Idem.*

pudiéramos descubrir la forma, el tamaño, la textura y el movimiento de las partes minúsculas constitutivas de dos cuerpos cualesquiera podríamos conocer sin necesidad de pruebas varias de sus operaciones, del mismo modo que conocemos las propiedades de un cuadrado o de un triángulo. Si conociéramos las propiedades mecánicas de las partículas del ruibarbo, de la cicuta, del opio y de un hombre de la misma manera que un relojero conoce un reloj, y por qué realiza sus operaciones, y conoce también las propiedades de una lima que, por su acción puede cambiar la forma de los mecanismos, seríamos capaces de afirmar que el ruibarbo purga a un hombre, que la cicuta lo mata y que el opio le produce somnolencia [...] Quizá entonces podríamos saber por qué se disuelve la plata en *aqua fortis* y el oro en *aqua regia* y no viceversa [...] ²⁹

Conclusión

Una de las cuestiones más interesantes de la reflexión lockeana sobre los universales es la de que en ella el filósofo inglés parece haber encontrado, gracias a la perspectiva mecanicista, una solución muy sugerente al debate sobre los universales, sobre el que sus antecesores medievales mantenían posiciones irreductibles o incompatibles, a saber: el nominalismo y el realismo. Como aparece en los textos citados, John Locke defiende ambas posturas y, por tanto, es nominalista y realista. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia del filósofo con los representantes del realismo medieval? Yo pienso que ésta estriba en que el realismo de Locke se refiere a estructuras atómicas y no a esencias metafísicas. Las estructuras serán objeto de conocimiento de la filosofía natural, eso pensaba él en sus días y, en efecto, así lo es hoy, ya que actualmente la física y la química estudian las estructuras atómicas de los cuerpos físicos y no son objeto de una rama oscura de la filosofía, que es la metafísica, y contra la que luchaban todos los representantes de la “vía media” o escepticismo académico. En fin, creo que una de las grandes innovaciones del filósofo inglés, de la cual el *Ensayo* es un excelente ejemplo, es haber aplicado la hipótesis mecánica a problemas de la filosofía especulativa, como son la teoría del conocimiento y la metafísica, con lo cual sus respuestas a preguntas clásicas de la filosofía occidental resultan ser, por lo general, muy sorprendentes.

²⁹ *Ibid.*, IV, iii, 25.

Dos documentos relativos a la formación filosófica de Hidalgo

María del Carmen Varela Chávez

La pregunta por el pensamiento filosófico de Hidalgo va directamente relacionada con la búsqueda del trasfondo ideológico que sostiene el cambio político más importante del siglo XIX en México: la transición política del virreinato al Estado independiente. Desde luego que las respuestas por las ideas filosófico políticas que mueven la guerra de Independencia de México no se agotan en Hidalgo. Con la pregunta por el pensamiento filosófico de Hidalgo sólo aspiro a clarificar algo sobre sus bases ideológicas y los recursos de conocimiento y erudición académica con los que contó. Desde luego que es mucho lo que no abordaré en este artículo, pues me limito al análisis de dos documentos: *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* y *Carta de elogios que hace sobre ella el doctor Pérez Calama*.

Como antecedente a la pregunta por la formación filosófica de Hidalgo, recurro a dos de las primeras narraciones del siglo XIX sobre la guerra de Independencia, en las cuales vemos una crítica a los fundamentos ideológicos de Hidalgo: Lorenzo de Zavala pone en entredicho la capacidad de razón de Hidalgo y sus cualidades de acción como líder revolucionario al afirmar:

Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado [...] muy fácil es poner en combustión un país cuando hay elementos de discordia [...] muy poco se necesita saber para aprovecharse de unos momentos tan preciosos, de una ocasión que no se volvería a presentar [...] para hacer una insurrección era preciso estar dotados de un carácter superior, de un alma elevada, de una fuerza de espíritu capaz de sobreponerse a los obstáculos que oponía un sistema de opresión tan bien combinado como el gobierno español.¹

¹ Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México*. París, Imprenta de P. Dupont Languionie, 1831, t. I, pp. 29 y 36-37.

Por su parte, Lucas Alamán le reconoce a Hidalgo capacidad de “ingenio e industria” en diversos ramos de la agricultura como son: el cultivo de uva; los plantíos de morera para la cría del gusano de seda; la fábrica de ladrillos y de loza; la curtiduría; el aumento de la cría de abejas en la región y diversos talleres de artes que estableció en su curato, entre los cuales estaba su afición por la música, ya que había hecho que los indios la aprendieran, y formó con ellos una orquesta; sin embargo, a pesar del reconocimiento de todo lo mencionado, Alamán le niega a Hidalgo capacidad en el conocimiento científico:

[...] todo eso y el ser no sólo franco sino desperdiciado en materia de dinero, le había hecho estimar mucho de sus feligreses, especialmente de los indios cuyos idiomas conocía, y apreciar de todas las personas que, como el obispo de Michoacán Abad y Queipo y el intendente Riaño, se interesaban en los verdaderos adelantos del país. No parece sin embargo que en alguno de estos ramos tuviese conocimientos bastante positivos, ni menos el orden que es indispensable para hacerles progresos considerables [...]²

En síntesis, ambas narraciones niegan a Hidalgo la capacidad analítica y filosófica, la primera como estrategia de guerra y la segunda en la vida económico-productiva de su curato, lo cual, nos provoca aún más a profundizar sobre el origen de su formación filosófica y política. Sabemos poco sobre los fundamentos filosófico políticos que llevaron a Hidalgo a hacer de sus ideas una práctica de vida. No ponemos en tela de juicio si los hubo, ya que éstos quedan demostrados en su trabajo pastoral comunitario. Queda claro el sentido ético que le llevó en sus deberes al extremo del compromiso más elevado del hombre, su compromiso con lo social, entiéndase por ello, no la independencia, sino “la patria”. Más allá de categorías de bien y mal, de afirmación o negación, el testimonio de su vida nos habla de fundamentos sociales como: relaciones igualitarias, democráticas, respeto mutuo, etcétera. Para autores como De la Fuente y De la Torre Villar, la vida pastoral y magisterial de Hidalgo giró en torno a la formación de relaciones armónicas con la comunidad y la mejora de la calidad de vida de los indígenas; cooperativo, educativo y productivo en diversos aspectos del individuo.³ Pero, ¿cuál es el origen ideológico de su

² Lucas Alamán, *Historia de México: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. México, Instituto Cultural Helénico/FCE, 1985, t. 1, pp. 226-227.

³ Mas allá del romanticismo que hay en el *Hidalgo íntimo* de De la Fuente, me baso también en la historiografía de autores como De la Torre Villar, Patricia Galeana y Josefina Zoraida Vázquez.

actitud de vida?, ¿cuáles sus principios y métodos que aplicados dieron resultados claramente emancipatorios y medibles a la luz de los acontecimientos históricos? Desde luego que el punto de partida se encuentra en la base de su formación filosófica, la cual, para algunos, no se dio a través de Rousseau o Voltaire a quienes, según Herrejón Peredo,⁴ Hidalgo no leyó o no debería haber leído. Para fines del presente artículo buscaremos las bases sólo dentro de la propia tradición hispana muy anterior a la Revolución francesa, me refiero a la gran escolástica española del siglo XVI, la cual aportó para Iberoamérica progresos importantes en la teoría del derecho, la política, el poder y el derecho natural, a través de autores como: De Vitoria, Sepúlveda y Francisco Suárez; de ellos cabe la posibilidad en Hidalgo de haber estado en contacto con los fundamentos de las doctrinas sobre el derecho natural y el origen del poder político; de ellos también las ideas sobre la soberanía o suprema potestad en el marco del contractualismo y, sobre todo, la idea de la legitimación del tiranicidio bajo ciertas condiciones en la *Defensio fidei* de Suárez.⁵

Haciendo un poco de historia, es muy importante el entorno que rodea a Hidalgo en el tiempo en que hace sus estudios en Valladolid, actual Morelia. Durante su estancia en el Colegio de San Nicolás entra en contacto con personajes renovadores de la talla de Juan Benito Díaz de Gamarra en sus *Elementos de filosofía moderna*. Es relevante su encuentro con el deán de la catedral, Joseph Pérez Calama, personaje ilustrado,⁶ quien a lo largo de su estancia en Valladolid (1776-1790) apoyó la renovación del método de enseñanza de la teología con innovaciones probablemente construidas desde su estancia en el Colegio de la Concepción en Salamanca, España, en donde él se formó; hombre rígido y exigente que proponía a los eclesiásticos estimular el aprendizaje estudiando dos horas todos los días de seis a ocho de la noche, divididas en cuatro partes, a saber: media hora de Biblia, media de teología, media de liturgia y la última media hora de *historia eclesiástica o cualquier otra ciencia recreativa*, pues para él la lectura de libros de historia eclesiástica era algo recreativo que levantaba el espíritu y distraía. Otro personaje importante para la formación

⁴ Me baso en Herrejón Peredo, quien afirma que su acercamiento cultural político a lo francés fue a través del dominio de la lengua y su gusto por la literatura, la cual traducía para su recreación, específicamente en las obras de Racine y Molière (Carlos Herrejón Peredo, "Aspectos de la modernidad novohispana a través de Hidalgo", en *Boletín. Archivo General del Estado de Guanajuato*, núm. 26, nueva época, julio-noviembre, 2005, pp. 91-110).

⁵ Obra de la cual, gracias a estudios de Herrejón Peredo, sabemos que llegó a la biblioteca del Colegio de San Nicolás en 1781 entre 343 títulos donados, procedentes de San Luis de la Paz, muchos de ellos del antiguo colegio jesuita, por lo que es asumible que el maestro de teología los haya consultado (*Idem*).

⁶ Ilustrado en el sentido de leer a los autores franceses que inspiraron la Revolución.

de Hidalgo fue la presencia del obispo fray Antonio de San Miguel, quien llegó con dos clérigos ilustrados:⁷ Manuel Abad y Queipo y Manuel de la Bárcena; los tres leían autores modernos ingleses y franceses y eran inclinados a analizar críticamente la política.

Es en medio de este contexto que Hidalgo escribe su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* (1784),⁸ documento que nos da cuenta de algunos de sus fundamentos ideológicos y filosóficos. La escribe en el Colegio de San Nicolás en Valladolid, colegio en el que estudió y del cual muy pronto fue rector, en él se llevaron a cabo reformas al método de enseñanza de la teología escolástica especulativa para inclinarse abiertamente hacia una teología positiva, rasgo fundamental de la ilustración católica hispanoamericana,⁹ la cual supone el abandono de la corriente teológica de Tomás de Aquino para seguir señalamientos de la corriente agustiniense y las sentencias de Pedro Lombardo, método que orienta a los jóvenes a buscar datos concretos entre la *revelación* y la *tradición* judeocristiana y propone un retorno a las fuentes con un enfoque histórico.

Es importante resaltar que la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* es la obra de mayor contenido filosófico de Hidalgo. El título evoca el texto del escritor portugués Luis Antonio Verney:¹⁰ *El verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, introducido en México por Gamarra, en sus *Elementos de filosofía moderna* (1774).¹¹ En su *Disertación*, Hidalgo defiende lo que ya estaba realizándose en las reformas del Colegio de San Nicolás. En ella concluye que lo más aconsejable es la unión de la teología escolástica con la positiva, lo cual implica, dentro del discurso teológico, una franca posición de rebeldía y emancipación en el plano académico, ante el pensamiento de la escolástica española, la cual seguía lineamientos tomistas.

La *Disertación* y la *Carta* que hace sobre ella el doctor Pérez Calama al joven nicolaíta Miguel Hidalgo, son testimonio de la gran influencia que tuvo el

⁷ En ellos hay que aplicar el concepto de ilustrados de acuerdo con la nota anterior.

⁸ Miguel Hidalgo, "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en María del Carmen Rovira, coord., *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, t. I. México, UNAM, 1998, pp. 165-180.

⁹ Ilustración católica hispanoamericana: entendida simplemente como la iluminación del entendimiento, a diferencia de quienes entienden el concepto como lectura de los autores de la Revolución francesa.

¹⁰ Véase M. del C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVII y algunas de sus influencias en América*. México, El Colegio de México, 1958.

¹¹ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*. Trad., present. y notas de Bernabé Navarro. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984.

discurso teológico de la escuela agustiniense y de Pedro Lombardo en algunos colegios mexicanos como el de San Nicolás de la ciudad de Valladolid. Dicha *Disertación* resulta de una convocatoria a estudiantes de teología, sobre el tema antes descrito, que hace el deán de la catedral de Valladolid doctor don Joseph Pérez Calama, ofreciendo doce medallas de plata al estudiante que presentara las dos mejores disertaciones (una en latín y otra en español). Hidalgo ganó el concurso y recibe una carta de elogios que Pérez Calama hace sobre la disertación presentada, y se le entregan las doce medallas en 1784. A continuación transcribo algunos párrafos de dicha carta de elogios, en los que Pérez Calama muestra su posición a favor de la teología positiva, resumida por él como la lectura en las fuentes en la Sagrada Escritura y los santos padres; destaca su preferencia hacia el uso de la filosofía electiva o ecléctica (Verney) y, sobre todo, promueve la enseñanza de la teología en la lengua *nativa*, es decir, en español, que como vemos en el texto no es su intención el que se abandone el estudio del latín, solamente afirma que es más fácil enseñar, expresar y comprender las ideas en la lengua nativa.

Mi querido y estimado sor: Dn. Miguel Hidalgo.

Aunque circunvalado de negocios, he hurtado a éstos un poco de tiempo para leer las disertaciones latina y castellana que Vmd. ha trabajado sobre el verdadero método de estudiar la theología. Ambas piezas convencen que Vmd. es un joven, en quien el ingenio y el trabajo forman honrosa competencia. Desde ahora llamaré a Vmd. siempre *hormiga trabajadora*¹² de Minerva, sin omitir el otro epíteto de *abeja industriosa* que sabe chupar y sacar de las flores la más delicada miel.¹³ Con el mayor júbilo de mi corazón preveo, que llegará a ser Vmd. luz puesta en candelero o ciudad colocada sobre monte. Veo que es Vmd. un joven que cual gigante sobrepuja a muchos ancianos, que se llaman doctores y grandes theólogos; pero que en realidad son meros ergotistas, cuyos discursos o nociones son telas de araña o como dijo el verdadero theólogo Melchor Cano, son cañas débiles con las que los muchachos forman sus juguetes.

Desearía que en la disertación castellana no hubiera Vmd. puesto en idioma latino el hermoso pasaje del sabio Gerson; porque como es tan oportuno y conveniente, conduciría mucho ponerlo de modo que

¹² Las cursivas son de De la Fuente.

¹³ Sobre éste epíteto coincide con el de Gamarra, en el epítome de historia de la filosofía, con la intención de describir el trabajo del filósofo ecléctico o electivo: "Los eclécticos, en efecto, imitan a las abejas, las cuales (son palabras de Séneca) 'andan de aquí para allá y escogen las flores adecuadas para hacer la miel'" (*Elementos de filosofía moderna*, p. 7).

todos lo entiendan. Ya habrá Vmd. palpado que no todos los que se llaman theólogos, aunque traigan anillo, penetran, calan el latín. Lo que se explica en lengua extraña, spre. se entiende menos que lo que se dice en lengua nativa.

El joven que estudie theología, como Vmd. denota haber estudiado, y expone en su disertación, desde luego podrá decir "super senex intellexi", porque esta preferencia está concedida al que escudriña y maneja la Sagrada Escritura y los Stos. PP.

El pobre bolsillo, o por mejor decir, según el lenguaje preceptivo de los sagrados cánones, el bolsillo de los pobres, que Dios ha depositado en el arcediano, tiene sus ensanches, cuando se trata de premiar de algún modo jóvenes literatos.

A imitación de las hormigas que son muy estrechas de vientre y cintura, estoy muy dispuesto a restringir todo gasto, y aun a comer poco, siempre que esto pueda conducir, a que Vmd. y otros jóvenes ingeniosos sean theólogos consumados, sin ollín alguno de theología espinosa y enmarañada, que con los sólidos fundamentos impugna Vmd., a quien deseo toda felicidad.

Valladolid de Michoacán y octubre de 1784.

*Joseph Pérez Calama*¹⁴

Vemos en la selección de citas, el compromiso práctico de Pérez Calama con la renovación de la teología. Actitud filosófica en la cual la erudición y la formación académica van ligadas al modo de vida enfocado a que los individuos cumplan con los más altos ideales éticos. Hasta aquí, vemos que las propuestas hechas por Pérez Calama y por Hidalgo son reformadoras, porque desafían lo establecido y se proclaman políticamente por el cambio de modelo no sólo de método de estudio, sino para la dirección del espíritu que impacta en el cambio de forma de vida.

En este contexto vemos que Hidalgo, en su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, no sólo plantea una teoría pedagógica, sino una teoría político-pedagógica construida desde el método de la argumentación. Es una apología del método positivo aplicado a todos los ámbitos del conocimiento, comenzando por lo más elevado que es la teología. Método que sirve de catalizador para el entendimiento; método liberador de la ceguera y el adormecimiento que prevalece en las aulas provocado por el método de la teología especulativa y decadente. La renovación del método teológico es para Hidalgo la recuperación de la *apologética* por encima del *ergotismo*, y

¹⁴ José María de la Fuente, *Hidalgo íntimo*. Pról. de Luis González Obregón. Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2003.

un alejamiento de lo tomista para retornar a lo mejor de la patrística, bajo un método riguroso:

Es una perversa obstinación, decía Tulio, mantenerse con bellotas después de descubiertas las frutas [...] ¿estarse los teólogos entretenidos en la discusión de unas cuestiones secas, inútiles y que jamás pueden saciar el entendimiento [...] después de descubiertas unas frutas tan deliciosas como las que se nos han franqueado del siglo pasado a esta parte? [...] La teología, que estaba enteramente obscurecida y reducida a una dialéctica contenciosa, ha comenzado a brillar nuevamente [...] en las más célebres universidades del orbe se halla ya la teología verdadera en pacífica posesión [...] se ha introducido un nuevo modo de tratar las cuestiones, metódico sí, pero con arreglo a las Sagradas Letras, a la tradición y a la doctrina de los Padres, amenizándolas con la historia y adornándolas con todo género de erudición.¹⁵

Para Hidalgo, en el terreno del entendimiento no hay exclusión de partes, pues trabaja con el método dialéctico-argumentativo hasta encontrar síntesis, “con arreglo a las Sagradas Escrituras”, lo cual le lleva a plantear la inclusión de lo mejor de ambos métodos con lo que nos muestra claramente el sesgo *filosófico electivo*, influencia segura de Gamarra y de Verney.¹⁶ “Este común consentimiento de los hombres más sabios me ha persuadido enteramente que el verdadero método de estudiar teología es juntar la escolástica con la positiva”.¹⁷ De ello podemos entender que su inclinación al método positivo no pretende descartar la escolástica, sino que conservará lo mejor de ambas.

Respecto a la teología positiva, Hidalgo no duda, su defensa es breve y sus argumentos son acerca del progreso y la actualidad del método, por tratarse de un pensamiento riguroso. En cambio, sobre “la escolástica”, hay necesidad de argumentar ampliamente, para lo cual toma en cuenta las palabras de Verney, quien separa el concepto de escolástica en dos significados: primero el que es posible unir a la positiva, por ser metódico y capaz de encontrar y sostener verdades (se refiere al método dialéctico) y, el segundo, la especulativa

¹⁵ M. Hidalgo, “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, en *op. cit.*, pp. 165-166.

¹⁶ Rasgo representativo de la ilustración criolla mexicana de su tiempo, lo cual demuestra la gran influencia que tuvo en México la introducción a la filosofía moderna de Gamarra con sus “Elementos”, los cuales se basan en su totalidad en *la filosofía electiva* propuesta por los eclécticos portugueses en el siglo XVIII: Almeida, Monteiro y, principalmente, Verney (el Barbadiño).

¹⁷ M. Hidalgo, “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, en *op. cit.*, p. 166.

decadente, entrampada en el problema histórico de las formas sustanciales y accidentales de los peripatéticos:

Gastaría yo el tiempo inútilmente si me ocupara ahora en persuadir que se debe estudiar la teología escolástica [...] sólo expondré el significado de este nombre *escolástica*, y diré en qué sentido la aprueban los hombres de juicio y de qué modo puede ser útil a la Iglesia [...] Dos sentidos tienen estas palabras: *teología escolástica*, dice el abate Verney [...]: “El primero es: teología metódica acomodada al uso de la escuela, con argumentos y respuestas por el modo dialéctico” [...] Este modo metódico, o teología escolástica, que aprueba el Barbadiño, aprueban también el Ilmo. Melchor Cano, P. Anetto, Petavio, Habbert, Tournelli, Medina, Berti y Graveson [...] “Otro sentido es: teología fundada en las opiniones de Aristóteles, digo, de las formas sustanciales y accidentales, introduciendo mil cuestiones de posibles inútiles [...] empleando todo el tiempo en sofismas y metafísicas. Ésta es la escolástica común, y en este sentido es totalmente distinta de la positiva, y todos los mejores teólogos la condenan [...]”¹⁸

Más adelante su disertación denota la influencia de Pérez Calama, cuando afirma que la enseñanza de la teología debe ir acompañada y “amenizada con la historia y adornándola con todo género de erudición” y, aunque no la transcribo en su totalidad, una parte de su argumentación es una verdadera muestra de la erudición de Hidalgo sobre la historia de la escolástica, a través de ella señala cronológicamente los momentos en que ésta se desvía y comienza a abusar de las formas aristotélicas para volverse especulativa. Utiliza la historia de la escolástica para delimitar lo que de ella es inútil:

Pero todos estos castigos y censuras no bastaron a reprimir el abuso de filosofar en las cosas divinas según los principios aristotélicos y reducir nuestra fe a las frívolas reglas de su dialéctica [...]

Pero esto sucedería [...] antes que el señor santo Tomás repurgara al filósofo de sus errores y lo ilustrara con sus sabios comentarios [...] concordó sus doctrinas con nuestros dogmas, separó lo útil de lo pernicioso e hizo a la filosofía servir de esclava a la fe [...]

Ni tampoco pudo el señor santo Tomás cortar en lo sucesivo los abusos que de este género de estudios se originan.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, pp. 166-167.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 167-168.

Como vemos, después de señalar los errores históricos de la escolástica, coloca a Tomás de Aquino como el pilar de la verdadera escolástica, por haber depurado la teología de los errores aristotélicos y por haber sido el primero en juntar la escolástica con la positiva: “fue nuestro angélico maestro el mayor escolástico; pero juntó a la escolástica la positiva, como se ve claramente en todas sus obras”.²⁰ Una vez aclarada su posición respecto a Tomás de Aquino, pasa a concretar sobre los planes de estudio transcribiendo las propuestas de Gerson para la Universidad de París:

1. Que no sean tratadas doctrinas inútiles sin fruto y solidez “ignoran lo necesario porque se dedicaron a aprender lo fútil” dijo Séneca.
 - a. Por ello se engañan a los estudiantes, pues piensan que son principalmente los teólogos quienes a tales cosas se dedican, con desprecio de la Biblia y de los doctores sagrados.
 - b. Por ellas son alterados los términos usados por los Santos Padres.
 - c. Por ellas los teólogos son la burla de otras facultades [...] se les tilda de fantásticos y se dice que no saben nada de la verdad sólida.
 - d. Por ellas se abren múltiples caminos al error [...]
2. Estas malas consecuencias que observó Gerson en el siglo XIV como propiedades de la doctrina aristotélica, las observaron los más grandes teólogos de los siglos posteriores, XVI, XVII y XVIII [...] Como dice el Ilmo. Melchor Cano [...] ¿por qué no nos hemos de conformar nosotros con el dictamen de los teólogos más sabios? Si nos dicen que la escolástica es una senda totalmente extraviada [...]²¹

Una vez que ha dicho lo que hay que evitar, expone su método paso por paso para conducir el estudio de la teología dentro del verdadero método de estudiar para ser útil a la Iglesia:

1. Recurrir a las Sagradas Escrituras y a la tradición, entendiendo por ella los Santos Padres,
2. Precisar en el sentido en que se usan las palabras para que éstas concuerden con la doctrina de la tradición,
3. Aprender historia eclesiástica con el afán de discernir claramente sobre lo que es y no es herejía,
4. Aplicar la cronología y la geografía (los dos ojos de la historia) para lograr una ubicación espacio temporal y,

²⁰ *Ibid.*, p. 170.

²¹ *Ibid.*, pp. 169-170.

5. Por último, el estudio y uso de la crítica en cuya ausencia se ocasionan los mayores problemas.

Es interesante observar que el método va de lo general a lo particular, lo más general es: consultar las fuentes en las Sagradas Escrituras y los Santos Padres. En segundo lugar la conceptualización de los términos con los que interpretamos las Escrituras para no caer en equívocos, acotando que debe mantenerse una concordancia con la doctrina y la tradición; en este segundo punto, en torno al manejo y comprensión del lenguaje, Hidalgo afirma que el problema de origen es el desconocimiento de lo que propiamente es la teología, y que si se comprendiera lo que ésta es, no se repetirían los errores de la historia. Concluye que si se conociera bien lo que ésta significa, se optaría por la positiva: “sólo se necesita saber lo que es teología para conocer que se debe estudiar la positiva y que sin ella ninguno puede ser teólogo. Que no hay otro medio para adquirirla sino recurrir a la Escritura Sagrada y a la tradición”. Más adelante afirma que no basta leer la Biblia para conocer las verdades que nos ha revelado Dios, sino que es “necesario que el sentido de las palabras concuerden con la doctrina de los Santos Padres”. En el tercer punto destaca la importancia de la historia eclesíástica, pues es la que nos pone a la vista la memoria del pasado, “las leyes con que fundó [...] y las herejías que se han levantado contra ella”. En un cuarto punto enlaza el papel de la historia con la geografía (tiempo y espacio) para la comprensión de los textos, insiste en que la historia sin la cronología y la geografía quedaría ciega, ve estas facultades como los dos ojos de la historia. Por último, ya en menor extensión, habla de la crítica como la gran ausente en el estudio de la teología, considera que el mayor de los problemas metodológicos en los que se incurre es la ausencia de la crítica en el aprendizaje, con lo que nos confirma que para su tiempo la teología positiva es el método que despierta el criterio y la inteligencia entre los jóvenes para resolver los asuntos éticos que les plantean los retos de su presente.²² En ello va implícita la presencia del sujeto moderno,²³ el cual se maneja con criterios rigurosos que le conducen al estudio profundo sobre cualquier tema.

A manera de conclusiones podemos afirmar que la *Disertación* no es un tratado de teología, pues lleva como finalidad promover un cambio en el método de estudio de la teología, por lo tanto, se trata de un documento completamente filosófico. Es filosófico-político-pedagógico porque al ocuparse del *verdadero método para estudiar teología*, para servir a la Iglesia, sólo falta

²² Véase *ibid.*, pp. 171-173.

²³ Me refiero al sujeto del *cogito* cartesiano.

anexarle *y a la república*, ya que no puede desligarse el servicio educativo que los colegios prestan a la sociedad en general.

Se trata de un texto filosóficamente propositivo aunque no original, pues transcribe una didáctica de la teología basada en una teoría del conocimiento propuesta antes por Gerson y otros, es original en México porque propone cierto afrancesamiento de los programas de estudio con lo cual pone al Colegio de San Nicolás de Valladolid a la vanguardia de su tiempo.

Por último, creo que en éste breve análisis de los dos documentos, queda refutada desde su tiempo, la idea de que Hidalgo carecía de una sólida formación filosófica-teológica y cultural, lo cual nos lleva a concluir que hay en él una revolución ideológica previa a la revolución de Independencia.

José Vasconcelos: mito iberoamericanista o filosofía estética iberoamericana

Roberto Luquín Guerra

Lo más conocido de José Vasconcelos es su pensamiento iberoamericanista. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925), la *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1926) y *Bolivarismo y monroísmo: temas iberoamericanos* (1934) contienen el conjunto de ideas que sistemáticamente asociamos a su persona. La defensa de lo iberoamericano (la doctrina de Bolívar) frente a lo angloamericano (la doctrina de Monroe) es la actitud reflexiva y existencial que dejó a la posteridad su influyente personalidad intelectual. Sin embargo, además de haber sido un “defensor de la raza”, Vasconcelos fue un hombre político, un literato, disertó sobre la educación y construyó un sistema filosófico. Su sistema filosófico es conocido con el nombre de “monismo estético” y consiste primordialmente en un *Tratado de metafísica* (1929), una *Ética* (1932) y una *Estética* (1935).

Ahora bien, por haber sido un apasionado intelectual, un controvertido político y un peculiar educador, su pensamiento filosófico ha sido comprendido y explicado desde la perspectiva sociopolítica, y muy pocas veces desde la filosófica. Consecuentemente, el objetivo de esta reflexión radica en determinar si dicho pensamiento surge a partir de una motivación político-sociológica, o a partir de una motivación pensante específicamente articulada. En efecto, Abelardo Villegas sostiene que la filosofía vasconceliana es el producto de un estado de ánimo continental, el producto de un mensaje cultural y racial. En contraparte, Patrick Romanell piensa que el mito de la raza iberoamericana —la ideología social del vasconcelismo— debe considerarse como lo más popular e ilusorio, y, por lo tanto, distinguirse del pensamiento estrictamente filosófico. Tomando en consideración esta disyuntiva, intentemos elucidar entonces si el pensamiento filosófico vasconceliano se funda en su posición iberoamericanista, o si el iberoamericanismo se funda en el pensamiento filosófico. Intentemos precisar si es posible distinguirlos, o en realidad hacen parte de lo mismo. En otros términos, ¿cuáles son los *principios* del pensamiento iberoamericanista

vasconceliano, y cuáles los *principios* de su pensamiento filosófico? En efecto, el concepto de *principio* es fundamental aquí. Principio, del latín *principium*, proviene del término griego *arché*. *Arché* significa *comenzar* y *comandar*. Esta doble acepción se encuentra también en su traducción latina. Así, principio puede significar *comenzar*, por ejemplo, cuando decimos: el principio del camino, pero también puede significar *comandar*, es decir, regular u ordenar, cuando decimos: es un hombre de principios. Por lo tanto, nuestra intención es descubrir *el comienzo* —cuál es la fuente y origen— pero también lo que *comanda* —qué es lo que dirige y regula— el pensamiento de José Vasconcelos.

Abelardo Villegas considera que Vasconcelos encarna el sentir de una cultura naciente y que su filosofía es el producto de una revancha, la revancha del pueblo vencido. “Vasconcelos, apóstol de la raza, interpreta y encarna el sentir de una cultura naciente; su filosofía, su sistema, va a ser la revancha del pueblo vencido [...] Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica”.¹ En realidad, Villegas sostiene que el pensamiento vasconceliano *parte de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía*. A sus ojos, Vasconcelos deriva el punto de vista esencial de su filosofía, *a partir de nuestro modo propio y particular de ser*. “Nótese que Vasconcelos deriva el punto de vista que la filosofía iberoamericana debe adoptar de nuestro modo propio y particular de ser. Nuestra raza es emotiva y, por tanto, su interpretación del mundo [...] tiene que ser emotiva”.² Para Villegas, Vasconcelos sostiene que Iberoamérica necesita de una filosofía basada en la *emoción*. Esto lo lleva a afirmar que Vasconcelos intenta demostrar que la *emoción* es la suprema facultad del hombre, y consecuentemente, a postular la *superioridad* de la raza iberoamericana; “[...] pero a su vez, esta filosofía quiere demostrar que la emoción es la suprema de las facultades del hombre. [Esto es] la tesis de la superioridad del iberoamericanismo”.³

¿Qué es lo que sostiene Villegas? Villegas sostiene que la filosofía de Vasconcelos es la encarnación y la interpretación de una cultura naciente, la revancha de un pueblo vencido. Preguntémosnos, ¿cuál es el pueblo vencido? y ¿cuál es la cultura naciente? La respuesta es evidente, el pueblo vencido es el iberoamericano y la cultura naciente es igualmente la iberoamericana. Después, ¿vencido por quién? En América, los pueblos iberoamericanos han sido vencidos por los pueblos angloamericanos. Ahora bien, si nos permitimos

¹ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. México/Buenos Aires, FCE, 1960, p. 70.

² A. Villegas, “La filosofía de José Vasconcelos”, en *Revista Mexicana de Filosofía*, año II, núm. 3. México, 1959, p. 36.

³ A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 89.

avanzar la hipótesis de que los pueblos angloamericanos se caracterizan por su tendencia utilitarista y materialista y los pueblos iberoamericanos por su tendencia al sentimiento de lo bello y al ideal, podemos conjeturar que los pueblos iberoamericanos son más *emocionales*, y que por lo tanto, con el afán de oponerse a los angloamericanos, los pueblos iberoamericanos deben crear una filosofía basada en *la emoción*. Así, si logramos demostrar que la *emoción* es la facultad suprema del hombre, lograremos demostrar que los pueblos iberoamericanos, al ser más emocionales, son superiores. Para Abelardo Villegas, en esta serie de juicios y concatenaciones lógicas se encuentra el fundamento de la filosofía vasconceliana. Finalmente, se trata de un mensaje racial y cultural, se trata de una revancha.

Si aceptamos esto, lo que cabría investigar entonces es si en el vasconcelismo lo ideológico-racial funge como *principio* de su filosofía. En otros términos, hasta qué punto, como lo sostiene Abelardo Villegas, Vasconcelos *configura* su filosofía —su pensamiento estético— basándose en un mensaje racial y cultural, apoyándose en un estado de ánimo continental. Pues en efecto, en su *Indología: interpretación de la cultura iberoamericana* de 1926 Vasconcelos afirma que por ser la raza iberoamericana una raza emotiva, su interpretación del mundo debe de ser emotiva. “Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones”.⁴ Esta aserción, sin lugar a dudas, aunque hable de una interpretación del mundo y no de una filosofía, nos autoriza a pensar en un punto de vista fundado en un mensaje racial y cultural. El problema aquí, sin embargo, es que el juicio de Villegas proviene de la posición que Vasconcelos expresa en la *Indología* escrita en 1926. Al basarse en dicho escrito, bien podríamos considerar, como lo hace Patrick Romanell, que dicha posición fue producto de un momento político en el que Vasconcelos se encontraba muy susceptible al imperialismo *yankee*, y que por lo tanto, habría que disociar del sistema filosófico construido a partir de 1929. A su favor Villegas tendría un argumento temporal fundamental, a saber, *La raza cósmica* y la *Indología* escritas en 1925 y 1926 habrían dado las bases ideológicas para la construcción del sistema filosófico comenzado en 1929. Nosotros, haciendo uso igualmente de un argumento temporal, podríamos sostener que Villegas menosprecia los antecedentes filosóficos del pensamiento estético de Vasconcelos iniciado en su época de juventud con *Pitágoras: una teoría del ritmo* y *El monismo estético: ensayos* de 1916 y 1918, respectivamente. En realidad, y en aras de la precisión, nuestra investigación del vasconcelismo nos ha llevado a sostener que su postura iberoamericanista

⁴ José Vasconcelos, “Indología: interpretación de la cultura iberoamericana”, en *Obras completas*, vol. II. México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, p. 1 228.

está directamente vinculada a lo que Leopoldo Zea denomina la polémica krauso-positivista mexicana del siglo XIX.⁵

Dicha polémica es, desde nuestra perspectiva, la manifestación de un problema más amplio, un problema que cruza la historia y la cultura americanas desde el momento de la conquista, pasando por la época colonial y el periodo independiente, hasta desembocar en el siglo XIX. Nos referimos a la discusión acerca de la civilización y la barbarie. Ésta y el sentido que adquirieron sus conceptos, fueron fijados en la tradición latinoamericana de forma antinómica por Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en su libro *Civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga* (1845). En él queda claramente establecido el conflicto entre la cultura europea y estadounidense consideradas la apoteosis de la civilización, frente a la cultura americana, entendida como sinónimo de barbarie. Esta formulación antinómica tiene su antecedente en la propia historia de Occidente. Civilización es un neologismo proveniente de las palabras “civilizado” y “civilizar”, por lo que *civilización* se opone a *barbarie*. Por un lado están los pueblos civilizados, y, por el otro, los pueblos salvajes, primitivos o bárbaros. Es así que para el siglo XVI españoles y portugueses emplearon la compleja figura del bárbaro como clave de interpretación sobre los indios de América. El indio, en algunos momentos, fue visto como el buen salvaje viviendo en la simplicidad de la naturaleza, pero en otros fue considerado un ser presa de sus instintos, degradado y corrompido. Sarmiento consideraba que en el siglo XIX el continente americano se encontraba en la encrucijada de la barbarie y la civilización. Como mencionamos, la civilización no era otra cosa que la alternativa asociada a Europa y Estados Unidos, mientras que la barbarie era la alternativa asociada al origen americano e indígena. Finalmente, Sarmiento optó por la civilización occidental estimando que era el modelo a imitar.⁶ En realidad, la polémica krauso-positivista mexicana tuvo como trasfondo este mismo tipo de discusión.

El problema radicaba en saber qué tipo de hombre se quería como modelo para la sociedad mexicana. Según los positivistas mexicanos, la educación debía dirigirse a la formación de hombres *prácticos e industriosos* siguiendo el modelo sajón; mientras que para sus oponentes, grupos de krausistas y viejos liberales, la educación debía dirigirse a la formación del *ideal* y la *esperanza* siguiendo el modelo latino.⁷ En resumen: ¿qué llevaba a la civilización, y qué llevaba a la barbarie?; es decir, ¿qué modelo llevaba a la verdadera libertad?

⁵ Cf. Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, FCE, 2005, pp. 313 y ss.

⁶ http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/civilizacion_y_barbarie.htm.

⁷ Cf. L. Zea, *op. cit.*, pp. 313 y ss.

Educado en las postrimerías del positivismo, Vasconcelos no fue indiferente a este problema, y, sobre todo, adoptó una clara posición, pero no en la *Indología* de 1926 como lo menciona Villegas, sino desde su tesis de jurisprudencia conocida con el nombre de *Teoría dinámica del derecho*, de 1905.⁸ Desde este su primer escrito, Vasconcelos anuncia *el destino* espiritual de la raza iberoamericana.⁹ Aquí, apuesta por un hombre de deseo, sentimiento y aspiración; oponiéndose claramente al despotismo material, intelectual y moral que proponían los positivistas. Para Vasconcelos, en efecto, el modelo latino era el que llevaba a la verdadera libertad. Al final de esta tesis, y por primera vez en su pluma, hace referencia a la *raza latina*:

Acceptamos, pues, la época presente; *recibamos este industrialismo vulgar como transición dolorosa y necesaria* que prepara un porvenir mejor. No están con él nuestras simpatías, pero perdonémoslo, porque no lo ahoga todo; aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en los cielos un espacio azul donde guardar los ideales. *Nuestra raza latina*, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas: seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca, para cuando los industriales hayan puesto al alcance de todos la riqueza y sea la vida un largo ensueño de contemplación e infinito.¹⁰

Debemos aclarar que con el paso del tiempo, la antinomia *civilización y barbarie* fue cambiando con respecto a la forma como Sarmiento la había configurado para ser desplazada hacia otros esquemas simbólicos. Al civilizado y al bárbaro se le comenzaron a otorgar nuevas representaciones. Éste fue el caso claro de José Enrique Rodó en el que la civilización pasó a ser sinónimo de espiritualidad e inteligencia encarnada en la figura etérea de Ariel, y barbarie sinónimo de utilitarismo y materialismo, encarnado en la figura de Calibán.¹¹

⁸ Vasconcelos firma su tesis en 1905, y ésta se publica posteriormente en la *Revista Positiva* en 1907. Es importante hacer esta distinción debido a la efervescencia de ideas que se fueron presentando justo antes de la Revolución mexicana. Cf. J. Vasconcelos, "Teoría dinámica del derecho", en *Obras completas*, vol. I. México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957, pp. 13-35 y J. Vasconcelos, *Teoría dinámica del derecho*. México, Tipografía Económica, 1907.

⁹ Cf. Alicia Gómez Orozco, *El joven Vasconcelos: del positivismo al antiintelectualismo*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1965, p. 43.

¹⁰ J. Vasconcelos, "Teoría dinámica del derecho", en *op. cit.*, vol. I, p. 35. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Cf. José Enrique Rodó, *Ariel*. Madrid, Cátedra, 2000.

Teniendo como trasfondo cultural la polémica krauso-positivista y sin tener todavía contacto con el *Ariel*,¹² Vasconcelos comienza a otorgarles al civilizado y al bárbaro las mismas características que Rodó. En efecto, todavía Justo Sierra —profesor positivista de Vasconcelos— tenía fe en la industrialización. Vasconcelos en cambio, la considera una etapa fatalmente necesaria. Para él, ya no se trata de hacer del latinoamericano un sajón, sino de apreciar lo latino, investigar sus capacidades, y esperar a que la industrialización termine. No se trata de la formación de un espíritu pragmático con el fin de oponerse a otro espíritu pragmático como lo fue en el caso de Justo Sierra. En Vasconcelos se trata del reconocimiento de la instalación en la sociedad de las necesidades materiales y del inicio de una nueva *época ideal*. Vasconcelos opera así un desplazamiento de esquemas simbólicos otorgando nuevas representaciones a lo que es el civilizado y el bárbaro. Ahora el bárbaro es el industrial, el creador de máquinas y trabajo, en otros términos, el portador de un viejo ideal, mientras que el civilizado es el idealista, el soñador, el portador de un nuevo ideal. Esta transición simbólica se operó progresivamente, y el posterior encuentro con el *Ariel* de Rodó en realidad impulsó su pensamiento en la misma dirección. A partir de la *Teoría dinámica del derecho*, en efecto, Vasconcelos nos habla de dos actitudes existenciales, la industrial materialista y la idealista. No obstante, a lo largo de todo este escrito no encontramos ninguna asociación entre lo emocional y la raza latina o iberoamericana. Encontramos eso sí, la asociación de la raza latina al nuevo ideal, pero no la asociación de la raza anglosajona al industrialismo vulgar.

Ahora bien, aunque Villegas no haya estudiado a profundidad los primeros escritos, sostiene que finalmente lo decisivo en el pensamiento vasconceliano es su carácter *irracional*. Así, el argumento que revela por encima de todo que la filosofía de Vasconcelos se fundamenta en el *carácter del pueblo iberoamericano*, radica en su flaqueza e incoherencia. Para Villegas, en efecto: “Se trata de un sistema cuyos puntos fundamentales están apoyados en el milagro y no en la demostración racional [...]”¹³ Nuestro crítico se refiere aquí al *montismo estético* como sistema. Considera que la filosofía de Vasconcelos es “indiscutible” y “dogmática”; en otros términos, que se trata de “una filosofía de afirmaciones que no admiten réplica”. Por ello, concluye afirmando que lo que realmente deseaba Vasconcelos era construir un mito. A sus ojos, su filosofía estética es sólo un dogma y una mística, pero un dogma y una mística congruentes con el estado de ánimo continental. Así lo afirma: “La construcción filosófica

¹² El *Ariel* de Rodó llega directamente a México a través de los hermanos Henríquez Ureña en 1906. Cf. Fernando Curriel, *La revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*. México, UNAM, 1998, p. 57.

¹³ A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 90.

de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, el dogma y la mística de Iberoamérica”.¹⁴ En realidad, Villegas coincide aquí con la clásica crítica hecha al vasconcelismo, a saber, despreciar la presencia de la *emoción* en su filosofía, y, por lo tanto, considerarla como *irracional*. Frente a este juicio, nosotros podríamos objetar —como lo hemos hecho ya en otras ocasiones—¹⁵ que se trata de la incapacidad para diferenciar lo pre-filosófico de lo filosófico; que se trata de la incapacidad de nuestro crítico para diferenciar lo que es el acercamiento a la realidad de su expresión conceptual. En otros términos, Villegas no distingue, como no lo distinguieron sus otros críticos, la diferencia entre una verdad predicativa —producto de la razón, producto de la abstracción— y una verdad ante predicativa —producto de un regreso al mundo de la vida, al mundo estético de la emoción.¹⁶ No captaron, como sí supo captarlo Vasconcelos, que el *pathos* nutre al *logos*. No obstante hay que admitirlo, su crítica tiene aquí otros alcances, pues intenta hacernos ver que *la emoción* y el desarrollo filosófico de ésta, en realidad sólo tienen como origen el presunto carácter de un pueblo, su emotividad. Aquí la crítica se basa entonces, no en la indistinción entre una verdad predicativa y una ante predicativa, no en el uso de la emoción o de la razón al filosofar, sino en la distinción entre la *persuasión* y la *demostración*. Para Villegas, Vasconcelos intenta simplemente persuadirnos. Intenta persuadirnos de que nuestra filosofía debe ser emocional, pues somos una raza emocional. Y en efecto, habiendo precisado cómo Vasconcelos toma una posición racio-cultural desde su *Teoría dinámica del derecho*, no cabe duda de que se esté o no a favor de la filosofía iberoamericanista vasconceliana, es indudable que Villegas supo diagnosticar el punto neurálgico de esta problemática, pues aquí no solamente se trata del iberoamericanismo vasconceliano, sino de su filosofía en el sentido estricto de la palabra.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Cf. Roberto Luquín Guerra, *Le sens originnaire de la pensée esthétique de José Vasconcelos dans le contexte historiographique de la philosophie en Amérique hispanique*. Vincennes-Saint-Denis, Universidad de París 8, 2011.

¹⁶ Además de Abelardo Villegas, nos referimos a José Sánchez Villaseñor, Samuel Ramos, Agustín Basave Fernández del Valle y a Margarita Vera Cuspinera, por mencionar a los más destacados. En realidad no es difícil encontrar este juicio con respecto a su obra. Puede corroborarse en las siguientes fuentes: José Sánchez Villaseñor, *El sistema filosófico de Vasconcelos: ensayo de crítica filosófica*. México, Polis, 1939, p. 201; Samuel Ramos, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, vol. II. México, UNAM, 1990; Agustín Basave Fernández del Valle, *La filosofía de José Vasconcelos: el hombre y su sistema*. Madrid, Cultura Hispánica, 1958, p. 76, y Margarita Vera Cuspinera, “El pensamiento filosófico de José Vasconcelos”, en *José Vasconcelos de su vida y obra: textos selectos de las jornadas vasconcelianas de 1982*. México, UNAM, 1984, pp. 94-101.

En realidad no es difícil pensar que la idea de raza latina y las características que se le atribuían —el ideal, el sentimiento, la esperanza— estén al origen del pensamiento estético vasconceliano. Siendo esto así, la filosofía de Vasconcelos habría partido, como lo sostiene Villegas, de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía. En efecto, no debemos olvidar el estado de ánimo que prevalecía en el continente americano con respecto a la doctrina Monroe hacia finales del siglo XIX y principios del XX. La doctrina Monroe consideraba que América debía ser un continente para los americanos, pero “América para los americanos” significaba en realidad que América como continente debía estar bajo la tutela *yankee*. Esta doctrina era un modelo de ideología de integración económica, política y cultural de los países americanos bajo la hegemonía de Estados Unidos.

En 1922 el argentino José Ingenieros, contemporáneo de José Vasconcelos, lo describe de la siguiente manera: “Parecía la llave de nuestra pasada independencia y resultó la gonzúa de nuestra futura conquista; el hábil llavero fingió cuidarnos cien años, lo mejor que pudo, pero no para nosotros, sino para él”.¹⁷ Estados Unidos como potencia política fingió cuidar al resto de América, pero finalmente para su futuro provecho. El monroísmo consecuentemente, generó una fuerte oposición por parte de los principales intelectuales hispanoamericanos. El mismo José Ingenieros presenta el dilema y la posición que se sugería adoptar: “Creemos que nuestras nacionalidades están frente a un dilema de hierro. O entregarse sumisos y alabar la Unión Panamericana (América para los estadounidenses) o prepararse en común a defender su independencia, echando las bases de una Unión Latinoamericana (América Latina para los latinoamericanos)”.¹⁸

La intención de la intelectualidad latinoamericana era la compenetración de los pueblos a través de los intelectuales y no del gobierno, pues consideraban que los gobiernos estaban necesariamente vinculados con los intereses económicos. Esto les daría libertad para dirigirse a los pueblos generando una conciencia nacional y después ensanchándolo a nivel continental. No cabe duda, por lo tanto, que esta Unión Latinoamericana concebida por los intelectuales refleja la oposición frontal al monroísmo basada en un iberoamericanismo de raíz bolivariana de la cual hizo parte indiscutible José Vasconcelos. El bolivarismo es, en efecto, otra de las ideas fundamentales de su pensamiento. En 1934 escribió, oponiéndose claramente al monroísmo, y en consecuencia a la cultura *yankee*, su libro *Bolivarismo y monroísmo*.

¹⁷ José Ingenieros, *José Vasconcelos*. México, UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1979, p. 10.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

José Vasconcelos llama bolivarianismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Desde esta perspectiva, tenemos que en “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, conferencia dictada en la Universidad de San Marcos en Lima, Perú, en el año de 1916, Vasconcelos expresa ya el tono hispanoamericanista de sus ideas. Es a partir de aquí que se autonoombra “Ulises” —*Ulises criollo* será el futuro título de su autobiografía— haciendo una analogía entre el héroe griego y su persona. Vasconcelos, acorde con el designio bolivariano, se considera el heraldo de las ideas que se propagan en América y que harán de ésta una nación cultural. Su diagnóstico es que el positivismo limitó el progreso social y que los pueblos hispanoamericanos son una raza dispersa e incomunicada que necesita de una unificación. En realidad esta posición encuentra su fuente en gestos anteriores. Justo después del derrumbe porfirista en 1910, Vasconcelos convirtió al Ateneo de la Juventud en el Ateneo de México y elaboró un programa de rehabilitación del pensamiento de la *raza*. Bajo su iniciativa vinieron a México conferencistas de todo el continente: Pedro González Blanco, José Santos Chocano y Manuel Ugarte, entre otros. Por lo tanto, es indudable que la idea de una raza dispersa e incomunicada, así como la de su rehabilitación, se contaban entre las principales preocupaciones de nuestro pensador. El estado de ánimo continental, como lo sostiene Villegas, repercutía en el espíritu de la intelectualidad hispanoamericana y Vasconcelos, sin lugar a dudas, lo encarna.

Aunado a esto, encontramos un fuerte sentimiento de oposición contra las afirmaciones de varios intelectuales europeos con respecto a la inferioridad del continente americano. En efecto, Justo Sierra se había opuesto a las afirmaciones de Gustave Le Bon para quien la mezcla de razas no conducía a ningún progreso en la sociedad. Pero más allá de Le Bon, las afirmaciones con respecto a la inferioridad del continente americano de Buffon dejaron una huella indeleble en el estado de ánimo continental. Este naturalista francés fue de los primeros europeos en hacer este negativo enjuiciamiento de América y de lo americano. En sus investigaciones naturalistas mostró la inferioridad del mundo americano, inferioridad a la cual no escapó ninguna de sus criaturas. Según lo precisa Leopoldo Zea, “Buffon consideró al continente americano como inmaduro; a muchas de sus especies animales como imperfectas por degeneradas; y al hombre americano como afligido por una serie de deficiencias que, si bien no le impiden adaptarse al ambiente, le hacen difícil adaptar el ambiente a sus necesidades”.¹⁹ Agustín Basave —crítico del vasconcelismo—

¹⁹ Cf. L. Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972. Versión electrónica de José Luis Gómez Martínez: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/VII.htm>.

señala cómo Vasconcelos se opuso a las afirmaciones de Buffon y replicó con la idea de la valoración de la hispanidad americana. Podemos pensar entonces que el juicio de inferioridad aplicado al continente americano provocó una reacción que coadyuvó a rescatar los valores de la latinidad y a oponerse a los valores, de lo que Vasconcelos denomina en su *Teoría dinámica del derecho*, el industrialismo vulgar.

Por último, sabemos que José Enrique Rodó con su *Ariel*, fue en Hispanoamérica de los primeros en lanzar el grito contra la mentalidad utilitarista. “Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado”.²⁰ El objetivo único e interesado al que aquí se refiere Rodó, radicaba en el optimismo que a los valores del trabajo y la utilidad le había otorgado la mentalidad occidental, léase positivista. Así pues, asociando finalmente raza sajona a utilidad y trabajo exacerbado, Vasconcelos habría terminado por oponerse a la filosofía que fundamenta dicha actitud, a saber, al racionalismo. De aquí habría surgido la oposición fundamental entre una *raza idealista e imaginativa* y una *raza pragmática y utilitaria*, y también el mito iberoamericanista vasconceliano: por un lado, la raza idealista e imaginativa es *emocional*, por el otro, la raza pragmática y utilitaria es *racional*. Por lo tanto, y en estricto sentido, fundamentos filosóficos no existirían en la filosofía vasconceliana, sólo existiría un dogma y una mística. A lo racional, Vasconcelos habría opuesto en aras de venganza, lo emocional, y por ello su filosofía irracional.

Es indudable que el estado de ánimo continental marcó el pensamiento vasconceliano. La influencia del krausismo frente a las posturas positivistas con respecto al problema de la educación y la raza, el anti-monroísmo y su consecuente bolivarismo, la oposición al juicio denigrante de los pueblos americanos y la crítica al canibalismo de Rodó representado por Estados Unidos, influyeron considerablemente en Vasconcelos, y lo motivaron, no cabe la menor duda, no sólo a la construcción de su ideología social, sino también al de su estricta filosofía. Sin embargo, aunque existan las condiciones sociohistóricas de un indudable estado de ánimo continental, y esto nos conduzca a pensar que su obra fue finalmente la encarnación de un mensaje racial y cultural, Villegas trata *superficialmente* el desarrollo de su pensamiento filosófico. Toma como punto de partida *La raza cósmica* y la *Indología* y asocia el concepto de emoción al estado de ánimo continental sin preocuparse por el origen y consolidación de este concepto en el seno del vasconcelismo filosófico. Ahora bien, Villegas acepta que la elucidación de este problema es compleja, pero finalmente sostiene que en realidad se trata de un círculo vicioso. “[...] tanto

²⁰ J. E. Rodó, *op. cit.*, p. 158.

puede decirse que la filosofía de Vasconcelos está subordinada a este mensaje racial y cultural, como que éste está subordinado al pensamiento filosófico".²¹ Decir que se puede sostener que la filosofía está subordinada al mensaje racial, como que el mensaje racial está subordinado a la filosofía es para nosotros una afirmación ligera, problemática y, por último, insostenible. Es tanto como decir que la filosofía de Vasconcelos está gobernada por el mensaje racial, al mismo tiempo que el mensaje racial está gobernado por la filosofía. Finalmente, nada es causa de nada, pues no existe subordinante.

En los estudios que hemos realizado de las primeras obras vasconcelianas, hemos encontrado que desde sus inicios su pensamiento revela en una unidad su *dimensión histórica*, su *dimensión filosófica*, y el importante vaivén en el que ambas dimensiones se retroalimentan y relacionan. El pensamiento de José Vasconcelos por lo tanto, no se nos presenta ni exclusivamente puro ni totalmente dependiente de su realidad, sino nutriéndose y desgajándose de ella. Esto nos permite afirmar que no se trata de un círculo vicioso como lo sostiene Villegas, sino de un *vaivén constructivo*. La diferencia, aunque sutil, es fundamental, pues si aceptamos la existencia de un pensamiento filosófico, debemos reconocer que siempre hay más en el efecto que en la causa. Así, la preocupación racial es causa necesaria del pensamiento filosófico de Vasconcelos, pero no suficiente, pues en realidad existieron otras condiciones y una individualidad que las dirigió. La subordinación no es, ni puede ser absoluta. Sostener que es absoluta, es desconocer lo que es un pensamiento filosófico, desconocer, como lo desconoce Villegas, el origen y desarrollo de los conceptos filosóficos vasconcelianos.

Lógicamente hablando, lo hemos señalado, la idea de *círculo vicioso* o *acción recíproca* entrañaría que lo filosófico por un lado, y el mensaje racial y cultural por el otro, fueran causa y efecto el uno del otro. Esto significa tanto como que cada uno de ellos es el anterior y también el posterior: algo impensable. La causalidad se aplica a los diferentes estados de la materia, así donde nada cambia no hay ningún efecto ni tampoco causalidad alguna. En el círculo vicioso todo parece cambiar, sin embargo su giro infinito nada cambia, y, por lo tanto, nada explica. Al no haber subordinante ni subordinado, no hay efecto ni causalidad, y al no haber efecto y causalidad, no hay tampoco cambio alguno. En realidad, para explicar el fenómeno de cualquier pensamiento filosófico, y en este caso el de la filosofía vasconceliana, debemos hablar de una sucesión de estados homólogos que se condicionan alternativamente, o como lo denominamos nosotros, de una sucesión de estados homólogos que se retroalimentan constructivamente.

²¹ A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, p. 89.

Precisamente, con el fin de oponerse a la categoría kantiana de acción recíproca, Schopenhauer da un ejemplo que nos puede ser útil.²² Su ejemplo es un fuego que arde. En este ejemplo, la combinación del oxígeno con el cuerpo inflamable es la causa del calor y éste a su vez la causa de la renovada aparición de esta combinación química. Esto podría concebirse como un círculo vicioso, sin embargo, aquí se trata de una cadena de causas y efectos cuyos resultados son alternativamente parecidos. El quemar A produce el calor B y el calor B produce un nuevo quemar C (esto es un nuevo efecto parecido al quemar A, pero que no es exactamente el mismo) éste a su vez va generar un nuevo calor D parecido al calor B, pero que no es exactamente el mismo, y así sucesivamente. Lo fundamental en este ejemplo de Schopenhauer es precisamente la noción de cambio, pues aunque el fuego parezca el mismo, hay una sucesión de estados homólogos que se condicionan de forma alternada, renovándose. Ahora bien, si en el caso del fuego la relación causa-efecto es *inmediata* o casi inmediata y existe un *renovamiento*, en el caso del ser humano la relación causa-efecto es *mediata* y por lo tanto posee mayor posibilidad de renovamiento; es decir, después de una causa, existe una *dilatación temporal* al interior del *sujeto*,²³ existe una construcción racional, y el efecto, que en el caso del fuego es casi automático, en el caso del ser humano puede alojarse durante años para manifestarse posterior y repentinamente. Por ello hablamos nosotros de una retroalimentación creativa, es decir, de la creación que se da en el tiempo que transcurre entre un *motivo* y la respuesta que produce.

La influencia que el estado de ánimo continental en América haya ejercido sobre el pensamiento de Vasconcelos es causa de un estado de pensamiento que al *dilatarse* se desarrolla filosóficamente y este nuevo estado desarrollado es a su vez causa de un nuevo estado de ánimo cultural y racial. ¿Cuál es la causa primerísima de cual? En realidad es difícil de precisarlo, y filosóficamente hablando, irrelevante determinarlo. En cambio, por tratarse del pensamiento, existen *momentos de dilatación* que es necesario determinar. Determinar estos momentos de dilatación es precisamente lo que puede hacer el historiador de la filosofía, el historiador de las ideas. Así, tratándose del vasconcelismo, hay elementos que nos permiten sostener que en los inicios de su pensamiento la *dilatación* o *latencia filosófica*²⁴ jugó un rol fundamental. En efecto, el aná-

²² Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. México, FCE, 2005, pp. 519-639.

²³ Al referirnos aquí al concepto de sujeto, nuestra intención es hacerlo no desde la perspectiva de un sujeto que se coloca a sí mismo como centro del poder cognitivo, político y moral, sino de un sujeto descentralizado.

²⁴ Hemos dudado en el uso de estos dos términos: *dilatación* o *latencia filosófica*. El uso del término *dilatación* nos permite representarnos la idea de una transformación material o física. En efecto, se trata del aumento de longitud, superficie o volumen de

lisis detallado de la *Teoría dinámica del derecho* nos ha revelado la elaboración y construcción de un pensamiento filosófico a la base de la preocupación psíquica, social, política y cultural.

Esta tesis sostiene, a partir del análisis de la naturaleza entendida como *physis*,²⁵ el uso legítimo del potencial psíquico del ser humano. En otras palabras, para recibirse de abogado, Vasconcelos elabora una concepción dinámica del derecho que consiste en establecer que cuando en un universo energético la fuerza de un ideal individual o social se exagera, ésta genera un *entorpecimiento* que sistemáticamente produce una reacción compuesta por un ideal diferente que tiende a mantener el equilibrio dinámico del sistema. No obstante, el hombre, en este caso el abogado que utiliza sus conocimientos científicos, posee la capacidad para diagnosticar dicho entorpecimiento e implementar las condiciones para que los fenómenos, tanto individuales como sociales, no lleguen a la exacerbación, y en consecuencia, todas las potencialidades humanas sean acrecentadas. Para Vasconcelos, en efecto, *legislar* es hacer práctico el derecho, expresar en las formas del lenguaje lo que la ley dinámica hace en la naturaleza. De esta manera, si al potencial psíquico humano se le diagnostica un entorpecimiento, el legislador deberá señalarlo y combatirlo. En realidad, Vasconcelos diagnostica en su *Teoría dinámica del derecho*, utilizando todavía una concepción científica, el entorpecimiento al que la sociedad positivista y utilitaria estaba arribando. En otras palabras, con las propias herramientas del positivismo elabora una concepción filosófica que justifica su disolución. A sus ojos, el uso exacerbado del trabajo material entorpecía ya el desarrollo moral y mental del ser humano y, por lo tanto, había que combatirlo.

un cuerpo por separación de sus moléculas con disminución de su densidad. Por su parte, el término *latencia* nos permite representarnos la idea de una espera temporal durante la cual se produce una transformación. La latencia intenta significar el tiempo que transcurre entre un estímulo y la respuesta que produce. En realidad, para ser más precisos, necesitaríamos unir el significado de ambos términos en un solo concepto, pero lo desconocemos. Por ello, hemos preferido utilizar el término *latencia*, pues precisa el tiempo que transcurre entre el estímulo y la respuesta que se produce, precisa el efecto creador, el efecto renovante, se dilata o no físicamente la materia gris de un pensador.

²⁵ Cf. R. Luquín Guerra, "La intuición originaria en la filosofía de José Vasconcelos", en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2006, pp. 97-124. Aunque utilice una terminología positivista, Vasconcelos revela desde este escrito su concepción de una naturaleza en crecimiento, de una fuerza en crecimiento que no puede ser reducida a las puras leyes de la mecánica. Por ello podemos decir que concibe a la naturaleza como *physis* en el sentido griego, y más precisamente, presocrático del término. En efecto, Vasconcelos evoca la existencia de principios simples que poseen a la vez el carácter *creativo* que empuja a la naturaleza a producir la diversidad del mundo real y la *estructura* que la regula y ordena. Cf. J. Vasconcelos, "Teoría dinámica del derecho", en *op. cit.*, vol. I, pp. 13-35.

¿Qué consecuencias podemos desprender de aquí? Dos aspectos deben llamar nuestra atención. Primero encontramos la presencia de una *latencia filosófica*, es decir, el esfuerzo reflexivo de una construcción coherente. La concepción filosófica que del derecho construye Vasconcelos en su *Teoría dinámica del derecho* circunscribe la perspectiva desde la cual son interpretados y juzgados los problemas psíquicos, sociales, políticos y, sin lugar a dudas, racio-culturales. En efecto, quien tenga paciencia podrá comprobar la distancia que existe en este escrito entre la preocupación filosófica y la racio-cultural. Aquí, la *latencia filosófica* juega un rol fundamental, pues aunque al final mencione con ahínco el destino de la raza latina, su construcción filosófica, ocupando la casi totalidad de la tesis, posee un importante esfuerzo de sistematización. Por lo tanto, si desde aquí la subordinación de su filosofía al estado de ánimo continental, a la revancha del pueblo vencido es ya difícil de sostener, es evidente que en los escritos posteriores seguir sosteniendo tal subordinación es aún más difícil de aceptar.

El segundo aspecto que debe llamar nuestra atención es cómo este gesto filosófico resquebraja o descentra la concepción historiográfica de la *adopción-adaptación* elaborada por Leopoldo Zea. Se *descentra*, pues Vasconcelos no esperó la *adopción* de una filosofía que viniese de Europa —el espiritualismo francés— para construir una filosofía que apoyase el cambio. No importó ninguna metafísica para justificar su acción. Al contrario, con lo que ya tenía, es decir, con el propio lenguaje positivista y la influencia krausista, construyó una metafísica que le permitió justificar el cambio y tomar una postura con respecto a los problemas que le presentaba su propia circunstancia.²⁶

En realidad, el concepto de *fuerza ideal* que Vasconcelos desarrolla en su *Teoría dinámica del derecho* es motor de la humanidad. Dicha fuerza ideal proyecta su fin, elabora los mecanismos para lograrlo y lo alcanza. Sin embargo, una vez que la fuerza arriba a su meta tiende a estancarse y comienza el entorpecimiento. Es a partir de este momento que deja de ser una fuerza creadora. En su diagnóstico, Vasconcelos considera que el ideal práctico, utilitario y materialista comienza a entorpecer el desarrollo de un ideal menos grosero, posiblemente más refinado. La cultura latina, poco adaptada al ideal materialista, lo acepta sin apasionamiento, y conserva su energía para el desarrollo de un ideal más desapegado. Desde esta perspectiva, el industrialismo vulgar es también un ideal, es también un motor de la humanidad,

²⁶ Para abundar en este descentramiento historiográfico, cf. R. Luquín Guerra, “El legado de la filosofía y de la historiografía del siglo XIX en el pensamiento de José Vasconcelos: encuentros y desencuentros”, en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren, comps., *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires, Colihue, 2009.

así como lo es también el nuevo ideal. La preocupación vasconceliana, más allá de proponer la intensificación unilateral del nuevo ideal, está dirigida al logro de una *unidad dinámica armónicamente estructurada*. En efecto, esta preocupación armónica, o lo que más tarde llamó nuestro autor su *síntesis de heterogéneos*, atraviesa de principio a fin su obra filosófica, dándonos las bases para interpretarlo así, y no de otra manera. La encontramos en términos jurídicos desde la *Teoría dinámica del derecho* de 1905: “El equilibrio perfecto, la realización completa del derecho, sería aquel en que ninguna fuerza social estuviese inactiva, en que las resultantes no destruyeran por sus oposiciones la energía común, sino que toda se aprovechara en su objeto, realizándose entonces el libre desarrollo de todos los seres, estimulado por el auxilio de la cooperación inteligente de todos los esfuerzos”.²⁷

Y la volvemos a encontrar, pero ahora en términos filosóficos, en su última obra, *Filosofía estética: todología*, de 1952:

Si aprovechamos con demasía la inteligencia, tendremos un racionalismo; si hacemos predominar la sensación, nos convertiremos en materialistas; si equilibramos nuestras funciones vitales, nuestros sistemas de investigación, alcanzaremos una armonía que es más que la razón del idealista y más que el sensualismo, conquistaremos una conciencia de la totalidad dentro de la cual podrá ocupar su sitio cada una de las partículas del cosmos, según proporciones y jerarquías.²⁸

Ahora bien, además de esta indiscutible búsqueda de síntesis o reunión equilibrada de heterogéneos, cabe precisar que aquí hablamos de un ideal que no es materialista ni utilitario, sino de otra índole; y que a su vez necesita ser potenciado. En ningún momento se habla de raza *emocional*, sino de tareas groseras, por un lado, y de desarrollo mental y moral, por el otro. En realidad, en 1916 Vasconcelos comienza a utilizar con mayor insistencia el concepto de *emoción*. Sin embargo, este concepto, además de ser utilizado en términos universales, se construye progresivamente a través de la crítica a la teoría del conocimiento comteano que encontramos en *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas* (1910) y a través de la crítica al conocimiento analítico-racional en *Pitágoras: una teoría del ritmo* (1916).²⁹ Fue hasta sus escritos “iberoamericanistas” que Vasconcelos comienza a utilizarlo para caracterizar-

²⁷ J. Vasconcelos, “Teoría dinámica del derecho”, en *op. cit.*, p. 35.

²⁸ J. Vasconcelos, “Filosofía estética: todología”, en *Obras completas*, vol. IV. México, Libreros Mexicanos Unidos, 1961, p. 841.

²⁹ Cf. R. Luquín Guerra, *Le sens originaire de la pensée esthétique de José Vasconcelos dans le contexte historiographique de la philosophie en Amérique hispanique*.

nos.³⁰ Consecuentemente, el pensamiento estético vasconceliano revela así su innegable *latencia filosófica*, es decir, muestra una preocupación pensante específicamente articulada que del concepto de *fuerza ideal y de estructura dinámica en equilibrio inestable*, pasando por *la valoración de lo poético* en oposición a Comte, a la influencia del *sentimiento de lo bello* en Rodó, a la importancia de *la estética* en Nietzsche, Schopenhauer y Bergson, termina por desembocar en una teoría *rítmica* y en una valoración de lo *emocional*, pero siempre desde una perspectiva filosófica.

No cabe duda que la distinción entre el conocimiento mediato u objetivo —representativo—, y el conocimiento inmediato o subjetivo —intuitivo—, que Vasconcelos establece a partir de su lectura de Schopenhauer y Bergson, le permitió incursionar en las posibilidades inagotables del potencial estético humano y pensar en la emoción profunda y desinteresada como en un elemento todavía inexplorado por la filosofía. En realidad, de la *Teoría dinámica del derecho* (1905) a *La revulsión de la energía: los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia* (1924), pasando por *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas*, *Pitágoras: una teoría del ritmo*, *El monismo estético: ensayos* e incluso *Estudios indostánicos*, el vasconcelismo nos autoriza a pensar en un *arché*, es decir, en un principio que regula y ordena su obra filosófica desde sus inicios. De esta manera, podemos afirmar que en lo que concierne a sus primeras obras, Vasconcelos muestra claramente un mayor desarrollo filosófico que ideológico-racial, es decir, la investigación de lo estético se desarrolla con mayor profundidad y seriedad que el mito de la raza cósmica. La *latencia filosófica*, la acumulación de investigaciones y pensamientos filosóficos, es en esta época mucho más importante que lo que pudo haber sido el *estado de ánimo continental* o la *revancha cultural*.

Esto no quiere decir que el influjo cultural y racial no existiese o que queramos negarlo. El ambiente lo propiciaba y Vasconcelos lo toca desde su primer escrito. El vasconcelismo carecería de una base histórica si no nos refiriésemos a esta situación cultural. Fue fundamental e influyó en la construcción de la filosofía vasconceliana. Sin embargo, aquí hay que ser muy cuidadosos, pues suelen desprenderse consecuencias relativistas del hecho de relacionar un pensamiento filosófico con su contexto cultural, como si la cultura fuera una realidad parcial particular y determinada.³¹ Si éste fuera el caso, la filosofía

³⁰ *El monismo estético: ensayos* (1918) nos habla de una estética que sabe nutrirse de la belleza del continente americano. Esto nos permitiría argumentar en favor de Villegas, sin embargo, se trata de una inspiración basada en las posibilidades estéticas del continente americano y no en la de una *raza emocional*. Cf. J. Vasconcelos, “El monismo estético: ensayos”, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 44-51.

³¹ Cf. Mario Teodoro Ramírez, “Introducción”, en M. T. Ramírez, coord., *Filosofía de la cultura en México*. México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 7 y ss.

de Vasconcelos no sería más que el producto de la realidad parcial, particular y determinada del continente americano; sería como lo afirma Villegas, la encarnación del sentir de una cultura naciente, la revancha del pueblo vencido.

Para restringir los alcances de este prejuicio, nosotros hemos precisado cómo, sin tener contacto directo, existía una actitud semejante en Vasconcelos y Rodó. Esto muestra cómo la cultura hispanoamericana, aunque parezca obvio, no se encontraba aislada, ni entre ella ni del resto del mundo. La respuesta de ambos pensadores, que posteriormente hallará afinidades indiscutibles, tiene mucho de su origen en la cultura, pero esta oposición cultural no fue única y exclusiva de Hispanoamérica. En realidad, la crítica al desarrollo frenético de lo material en la cultura occidental fue el marco conceptual que propició la crítica al caso particular del positivismo en Hispanoamérica. La filosofía de Vasconcelos no fue, como lo sugiere una vez más Villegas, una internacionalización, es decir, una generalización de su crítica al positivismo mexicano. En realidad se trata de un sentimiento de época contra las filosofías pragmatistas, utilitaristas y científicas. En México existía, en Uruguay existía, en Francia existía. Vasconcelos, por lo tanto, más que haber internacionalizado su rechazo al positivismo, al contrario, constató este problema a partir de los datos que tenía a su disposición, pues en realidad la filosofía vasconceliana es más la crítica a las condiciones de la modernidad tanto social como filosófica que la crítica al pueblo anglosajón, que la expresión de una revancha.

No está por demás mencionar aquí lo que parecen haber sido las verdaderas bases del muralismo mexicano. Con respecto a este movimiento pictórico existe la misma indistinción que con respecto al origen del pensamiento filosófico vasconceliano. Así, en su tesis de maestría, *La construcción de una estética: el Ateneo de la Juventud, Vasconcelos, y la primera etapa de la pintura mural posrevolucionaria, 1921-1924*, Nicola J. E. Coleby se opone a la lectura clásica del muralismo. La lectura clásica del muralismo mexicano sostiene que los orígenes de dicho movimiento encuentran sus bases en un nacionalismo indigenista e izquierdista. Coleby sostiene en cambio, y a nuestro juicio con exactitud, que los orígenes del muralismo deben buscarse en el movimiento intelectual ateneísta a través del modernismo estético de Rodó para finalmente verse consolidados en el pensamiento de Vasconcelos. Esto lo demuestra haciendo referencia a las primeras obras realizadas en los muros mexicanos. Estas primeras obras comandadas por Vasconcelos, obedecen, según Coleby, a una “filosofía nacional esteticista”, a un “nacionalismo estético” y no a un nacionalismo indigenista e izquierdista. El mismo Rivera, en sus primeras obras, forma parte de este espíritu pictórico. “La creación” de Rivera, por ejemplo, representa esta intención vasconcelista, pero también Orozco, Montenegro y Atl comienzan sus primeras obras muralistas bajo este “nacionalismo estético”. El periodo esteticista abarca de 1921 a 1924, época durante la cual

Vasconcelos fue secretario de Educación y propuso los muros a los artistas. El objetivo final de Coleby es, por un lado, aclarar las ideas estéticas de este periodo, y, por el otro, marcar la importancia de esta fase supuestamente transitoria, señalando la continuidad y no el rompimiento abrupto con el pasado surgido con la Revolución mexicana. En otros términos, Coleby pretende desmitificar el mito del movimiento muralista mexicano. Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, es interesante constatar dos puntos: primero, precisar cómo el muralismo tampoco fue un movimiento que comenzó desde cero, y, segundo, y más importante, corroborar cómo tampoco sus bases fueron exclusivamente político-sociales, sino también y sobre todo, filosófico-estéticas. Siendo esto así, el origen del muralismo, así como el origen del pensamiento vasconceliano nos conducen inexorablemente, más allá de la indiscutible presencia y fuerza que se le quiera dar a lo político-sociológico, a *lo filosófico*.

Aceptando el análisis histórico y filosófico que hemos logrado construir, debemos afirmar entonces que al ponerse a investigar el potencial humano, Vasconcelos descubrió que el campo estético poseía posibilidades inagotables; y basándose en esto, quiso adjudicar —al construir su mito de *La raza cósmica* y la *Indología*— esta particularidad a los pueblos iberoamericanos. Siendo esto así, el *círculo vicioso* se desvanece, pues en sus inicios fue el desarrollo del pensamiento filosófico el que forjó los principios para poder plantear una ideología social. Si *La raza cósmica* y la *Indología* son en efecto escritos con el objetivo de crear un mito iberoamericanista, no se desprende de aquí que la filosofía vasconceliana sea fantasiosa. Por lo tanto, hacer la distinción es fundamental. En efecto, debemos distinguir lo ideal estético de lo racial, así como la investigación filosófica del pensamiento iberoamericanista. Una cosa es el proceso de investigación filosófica de la capacidad estética humana, y otra la caracterización que Vasconcelos le haya querido dar a los latinos y a los sajones en sus escritos iberoamericanistas.

En realidad, ambos son pensamientos *iberoamericanos*, sin embargo, una cosa es enjuiciar el vasconcelismo por su *mito iberoamericanista* y otra totalmente diferente es enjuiciar su *filosofía estética iberoamericana*. Si el juicio negativo de la primera en detrimento de la segunda ha caracterizado a nuestra historiografía filosófica del resentimiento, el juicio adecuado de la segunda con relación al verdadero vínculo con la primera, está aún por construirse. Así, si Villegas acierta al considerar el problema cultural y racial como motivación profunda para la formación y la cabal comprensión de la filosofía vasconceliana, se equivoca al querer subordinarla a dicha motivación. Por su parte, si Patrick Romanell acierta al considerar que la disociación entre la ideología social y el pensamiento filosófico es necesaria, se equivoca al menospreciar la importancia del problema cultural y racial para la formación y la cabal comprensión de la filosofía vasconceliana.

*Del individuo o de la producción aleatoria.
Notas de investigación sobre el pensamiento
de Louis Althusser*

José Francisco Barrón Tovar

Modo de uso

Cuidémonos de jugar con las palabras.

¿Por qué la filosofía pelea por palabras? [...] en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras dan lugar a equívocos, a una batalla decisiva pero indecisa. [...] contra las palabras-mentira, contra las palabras-equívocos; por las palabras justas. Combate por “matices”.

Louis Althusser

La escisión es la máquina especulativa althusseriana. Trabaja a la vez como máquina de distinción y elaboración de conceptos y como estilo expositivo.¹ Dos mecanismos principales la ponen en operación. El primero se ejerce en el estilo expositivo a la manera de un viejo tropo retórico. Althusser utiliza adrede este tropo retórico y postula la posibilidad de decir lo nuevo a partir de un código ya convencional —una *euresis* que se adecua a lo *prepón*. Así, argumentará de manera reiterativa que para poder expresar sus revoluciones teóricas tanto Freud como Marx tuvieron “que pen-

¹ Louis Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en L. Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*. Trad. de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1974, p. 20. Se afirma la pregunta “¿qué es leer?” como la cuestión que constituye “nuestro tiempo”.

sar su descubrimiento y su práctica con conceptos importados”,² viejos. El segundo mecanismo se ejerce en la distinción conceptual palabra/concepto. Althusser afirma que son diferentes: “La palabra [...] es sólo una palabra. El lugar que ocupa y la función que ejerce [en un sistema de pensamiento o de prácticas] le confieren su *sentido*”.³ La palabra tiene una función provisional para describir, “sin pensar”, lo que ocurre. En cambio, el concepto “explica”, “piensa”. El concepto debe confundirse con el aparato especulativo que distribuye y hace aceptable tales y cuales palabras. El concepto es una máquina de producir discurso nuevo.

La cuestión se complica cuando Althusser utiliza esta distinción palabra/concepto, a la vez que el tropo de decir lo nuevo con lo viejo al producir su pensamiento. Así, en su escritura habría que distinguir, por un lado, las palabras de los conceptos y el discurso que dice lo viejo del que dice lo nuevo, pero también, y por otro lado, habría que distinguir los conceptos y las palabras viejos de las palabras y los conceptos nuevos. Se producen así problemas políticos de lectura, de distinción de palabras, de diferenciación conceptual al interior de sus textos: ¿cómo saber cuándo se lee revolucionariamente y cuándo sólo se reproduce un código político?, ¿en qué momento se está produciendo una lectura y en qué momento sólo se mantiene una ya solidificada y reaccionaria?, y ¿existe un saber, una ciencia, que pueda distinguir entre lecturas? Una manera para distinguirlas sería postular que el mecanismo especulativo de diferenciación palabra/concepto gobierna el mecanismo estilístico de lo nuevo dicho en palabras viejas.

El uso de estas estrategias especulativo-escriturísticas permite a Althusser producir conceptos nuevos al interior de las convenciones políticas y filosóficas, y aducir que en esta novedad conceptual se halla lo verdadero. De allí la insistencia althusseriana de “concebir el conocimiento como *producción*”:⁴ “‘lo verdadero’ ‘se inicia a sí mismo’ como producto, en la doble acepción del término ‘producto’ (*resultado* del trabajo de un proceso que le *descubre*), como probándose en su producción misma”.⁵ De allí que

Althusser añade: “a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que *quiere decir leer* y, por tanto, escribir” (*ibid.*, p. 21). Althusser sostendrá que toda su labor filosófico-política se trata de una transformación en el ejercicio y en el concepto de la práctica de la lectura y escritura.

² L. Althusser, “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Trad. de Eliane Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI, 1996, p. 29, n. 7.

³ L. Althusser, “Respuesta a John Lewis”, en *Para una crítica de la práctica teórica*. Trad. de Santiago Funes. Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 37, n. 15.

⁴ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 40.

⁵ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*. Trad. de Miguel Barroso. Barcelona, Laia, 1975, p. 51.

Althusser al atreverse a afirmar una supuesta filosofía marxista hable de “un agua viva que todavía no ha corrido”.⁶ Esta “agua viva” “corre bajo” palabras y conceptos que inducen a confusión. Así, las distinciones estilístico-conceptuales se multiplicarán de acuerdo a un aparato esquizofrénico productor, y éste pasará desapercibido bajo y en las mismas palabras que lo afirman. Pero, asegura Althusser, “vendrá el día en que se intente y acepte llamar a las cosas por su *nombre* y por ello investigar con cuidado, [...] incluso si es necesario precisarlo según se avanza, el *nombre*, quiero decir el *concepto*”⁷ que merecen las cosas. Día de una lectura en la que se ejerza “el encuentro entre los conceptos y las cosas”.⁸

Vendrá un día

Y si se va a escribir sobre Althusser hay que someterse a lo que llama el primado de la función práctica sobre la función teórica, y concebir el conocimiento como producción. Este sometimiento nos llevaría a producir aquí una *lectura metafórica* que repensaría la problemática relación *prácticas de lo político/cuerpo individual*. Este sometimiento debe llevarse a cabo en conformidad con las “dos teorías generales” que Althusser afirmaba dominaban la labor conceptual del día de hoy: 1) el materialismo aleatorio⁹ —o puesta en funcionamiento de una labor especulativa que intenta “pensar lo nuevo en ausencia de todas las condiciones”—,¹⁰ y 2) “teoría general del significante, que estudia

⁶ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 36.

⁷ L. Althusser, “Nota. Sobre la crítica del culto a la personalidad”, en *Para una crítica de la práctica teórica*, p. 86.

⁸ L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*. Trad. de Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez. Madrid, Arena Libros, 2002, p. 62.

⁹ Se acepta aquí que el pensamiento althusseriano alcanza su expresión conveniente en el materialismo aleatorio. Lo que llamaba materialismo dialéctico e histórico sólo son “notas de investigación” para encontrar una expresión conveniente. Sobre la concepción althusseriana de las “notas de investigación”, cf. carta del 14 de octubre de 1966 a Étienne, allí escribe: “debe entenderse que son notas de investigación, por lo tanto, ensayos, tentativas de enfoque, reflexiones que implican riesgos teóricos de error, y que están sujetos a rectificación y crítica. Por ello no hay que temer ni un instante iniciar ensayos que puedan ser errores, hipótesis que puedan ser aventuradas, y que deberían ser tachadas o enderezadas” (L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 100).

¹⁰ L. Althusser, “La solitud de Machiavel”, en *Future Antérieure*, núm. 1, pp. 26-49, *apud* Antonio Negri, “Maquiavelo y Althusser”, en L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*. Trad. de Beñat Baltza Álvarez. Madrid, Akal, 2004, p. 14.

los mecanismos y los posibles efectos de todo discurso”¹¹ —o el análisis de toda “empresa de convicción-persuasión” ejercida por el lenguaje.

La imbricación de estas dos teorías es lo que Althusser llama “revolución teórica” —registrada tanto en Marx como en Freud.¹² Esta operación revolucionaria en el ejercicio del pensamiento debe ponerse en funcionamiento en cada coyuntura (política, económica, social, discursiva, etcétera) singular y aleatoria a la vez como ejercicio constante de lectura de metáforas y como producción continua de efectos sobre cuerpos singulares; es decir, sólo se producen prácticas políticas si se producen efectos retóricos coyunturales sobre las prácticas de los cuerpos de los individuos. Así, toda la labor althusseriana debería dirigirse —con su caterva de conceptos: distinción ideología/ciencia, sobredeterminación, determinación por las relaciones, subversión, desplazamiento, última instancia, eficiencia de la causa ausente, etcétera— hacia este ejercicio retórico-materialista.

Para ejemplificar este ejercicio se analizarán los dispositivos conceptuales “ideología”, “aparatos ideológicos de Estado” (AIE) e “interpelación ideológica” (II). Ya que esta empresa se ejerce sobremanera en estos mecanismos y sus operaciones. Pero al final, toda esta labor debe retraducirse en “última instancia” en una reinterpretación del concepto del cuerpo material singular (individuo) como espacio de operación política y de resistencia. Cuerpo singular diferente al sujeto de prácticas sociales, cuerpo como instancia aleatoria de resistencia y ámbito de lo político. Y es que la empresa detrás del echar a andar el mecanismo de la “interpelación ideológica” es poner en funcionamiento múltiples aparatos de producción aleatoria de subjetividades políticas.

La imbricación *mecanismos del lenguaje retórico/operaciones aleatorias del cuerpo singular* es lo que aquí se nominará el pensamiento de Althusser. Pensamiento que se retraduce, en última instancia, en *prácticas singulares de lo político*.

¹¹ Carta enviada a Franca el 13 de septiembre, en L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 102.

¹² Lo que Althusser llama “revolución teórica” de Marx y Freud debe entenderse como el trastorno de las formas de pensamiento tradicionales y la introducción de formas de pensamiento revolucionarias. Revolución en el sentido de una modificación de los problemas, de la *relación* entre las prácticas y su objeto.

Afirmar un materialismo retorcido

*No basta con deletrear las palabras de una teoría,
hay que ver cómo actúa.*

Louis Althusser

Hay que dejar muy claro el problema que Althusser elabora en los dispositivos conceptuales ideología, aparatos ideológicos de Estado e interpelación ideológica: con tales dispositivos, Althusser abre, *en términos políticos*, la discusión sobre los *aparatos* (políticos, sociales, discursivos, económicos, institucionales, etcétera) *de producción de individualidades*. El texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” afirma que la Π es un mecanismo práctico reapropiado e implementado por el “aparato de Estado” para producir trabajadores que puedan y quieran ser explotados en las circunstancias de las instituciones producidas por las relaciones de producción capitalistas.

La puesta en funcionamiento de los dispositivos conceptuales ideología, AIE e Π tiene un “sentido completamente positivo”.¹³ Antes de tener un funcionamiento de ataque contra cualquier dispositivo práctico-conceptual que comience a pensar a partir de la evidencia de “la imagen burguesa de ‘el hombre’”, Althusser echa a funcionar tales dispositivos para “*desplazar la pregunta*” y “*desembarazarse del fetichismo de ‘el hombre’*”.¹⁴ Su cometido último con tal constelación conceptual es elaborar “la teoría del mecanismo de producción del *efecto de sociedad* en el modo de producción capitalista”.¹⁵ Althusser afirmará con vigor que el efecto-sociedad en el capitalismo del día de hoy requiere un “efecto-sujeto”¹⁶ para ejercerse, y que el funcionamiento de las relaciones de producción de la sociedad capitalista actual se ejerce como un aparato de producción de “*efectos de subjetividad*”.¹⁷

Determinadas preguntas devienen índices de desplazamiento especulativo: ¿cómo se logra que los individuos hagan y continúen con la realización, *deseen*

¹³ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. de Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar Molina. México, Siglo XXI, 1974, p. 122. Balibar encuentra en este dispositivo un “aspecto ambivalente, al mismo tiempo ‘constructivo’ y ‘deconstructivo’” (É. Balibar, “El no-contemporáneo”, en *Escritos por Althusser*. Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 85). Balibar trata de resaltar a la vez la tarea crítica de la noción de ideología que se ejerce sobre la figura del “hombre” y la “producción de individualidades” necesarias para la transformación de las relaciones sociales.

¹⁴ L. Althusser, “Respuesta a John Lewis”, en *op. cit.*, p. 36.

¹⁵ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 73.

¹⁶ L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *op. cit.*, p. 116.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

la realización de ciertas prácticas, *quieran seguir moviendo* sus cuerpos de ciertas maneras determinadas que salvaguardan la organización de una sociedad capitalista?; ¿cómo se consigue que un obrero *no deje de querer* actuar como un agente de las relaciones sociales de producción capitalistas a la mañana siguiente después de irse a la cama, o después de una gran tristeza o borrachera?; ¿cómo ciertas prácticas individuales devienen instituciones capitalistas?; ¿cómo se logra que prácticas anteriormente contingentes se solidifiquen de acuerdo con relaciones capitalistas?; ¿cómo se hace un uso político —de explotación— de determinadas prácticas contingentes?, y ¿cómo se capitalizan las prácticas y las pasiones de los individuos?

Las preguntas cuestionan sobre algo cotidiano, algo imperceptible: sobre las prácticas y deseos de los individuos para continuar determinadas prácticas cotidianas. El gobierno actual para ejercerse, afirmará Althusser, requiere a los individuos, sus prácticas y sus pasiones. Requiere que tales individuos repitan sus modos de vivir para poder repetir las relaciones de producción. El problema es la “reproducción de las fuerzas productivas”,¹⁸ re-producción de cierto tipo de prácticas que pueden capitalizarse fácilmente, que los individuos deseen hacerlas y las hagan. El problema es planteado en términos de producción de hábitos. Althusser afirmará que esta labor re-productiva de agentes de prácticas se halla administrada por la ideología, asegurada para las prácticas de explotación capitalistas por los AIE y llevada a cabo prácticamente el día de hoy por la II.

Pero hay que leer cuidadosamente. Este trabajo de desplazamiento conceptual es positivo: es la afirmación del carácter de producto de cualquier individualidad y la afirmación de las múltiples fuerzas productivas, mecanismos y operaciones que las producen.

Re-des-conocimiento

“Un juego de palabras” (Wortspiel) necesariamente impenetrable para quien lo profiere.

Louis Althusser

En la empresa de pensar los aparatos que producen y re-producen las relaciones de explotación actuales, Althusser alteró la concepción de la ideología que

¹⁸ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*, p. 99. Negri ha señalado que en Althusser “de la acentuación de la crítica de las ‘relaciones de producción’, la atención se ha desplazado a los procesos constitutivos de las nuevas ‘fuerzas productivas’” (A. Negri, “Maquiavelo y Althusser”, en *op. cit.*, p. 19).

dominaba el pensamiento marxista. Y “bajo el *mismo nombre* de ideología, introdujo un concepto fundamentalmente *no marxista*, presentándolo como el único concepto *marxista* posible de la ideología, el único compatible con el materialismo”.¹⁹ La ideología se vuelve el aparato contemporáneo de producción y re-producción de efectos-sujeto necesarios para mantener el efecto-sociedad-capitalista. Pensar la relación ideología/poder contemporáneo es lo que se halla detrás de la reflexión sobre la II y los AIE.²⁰

El dispositivo conceptual althusseriano ideología ya no funcionará de acuerdo a esa “fácil distinción entre el pensamiento y lo real fuera de él”.²¹ Ahora, la “ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material”.²² La ideología deberá ser caracterizada como determinado conjunto de prácticas distintas a otras prácticas. Este conjunto de prácticas es ideológico porque trabaja de acuerdo a un mecanismo al que Althusser le da varios nombres: desconocimiento, reconocimiento, transposición, distorsión, imaginario. Así, el desconocimiento, la distorsión y la transposición se ejercen como prácticas sobre prácticas.

Étienne Balibar ha retraducido convenientemente el mecanismo ideológico: “*La ideología no es la conciencia* (tampoco la conciencia ‘social’ o ‘colectiva’, ni la ‘falsa conciencia’): es, más bien, la *inconsciencia*”.²³ La ideología es una “estructura de desconocimiento” —en ciertos momentos se le nomina efecto-inconsciente.²⁴ Este desconocimiento debe confundirse con un reconocimiento o “garantía”. Por ello, afirma Althusser que la ideología funciona como

¹⁹ É. Balibar, *Escritos por Althusser*, p. 86.

²⁰ Esta transformación en la manera de plantear la cuestión de la ideología se halla aceptada por los compañeros-contendientes de labor filosófica de Althusser. Rancière afirma: “Ideología es el nombre [...] del operador conceptual que organiza [...] el dispositivo político moderno” (Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 112); y Balibar: “El campo o ‘elemento’ de la política en general es la ideología”, o “*la ideología se encuentra en todas partes* en la sociedad [...] *el conflicto se encuentra en todas partes* en la ideología” (É. Balibar, *op. cit.*, pp. 84 y 96).

²¹ Yann Moulier Boutang, “Le matérialisme comme politique aléatoire”, en <http://multitudes.samizdat.net/Le-materialisme-comme-politique> [consulta: 30 de marzo, 2010]. La traducción es mía.

²² L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*, pp. 123 y 127.

²³ É. Balibar, *op. cit.*, p. 85.

²⁴ Althusser niega que la ideología y el inconsciente psicoanalítico se confundan: “no se puede hablar de ‘sujeto del inconsciente’” (L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *op. cit.*, p. 105). Sobre su proyecto de pensar la articulación del discurso inconsciente con el ideológico escribirá en 1977 en una carta para alguien que le preguntaba sobre tal relación inconsciente/ideología: “Lo único que puedo decirte con relativa certeza (puesto que mantengo relaciones muy lejanas con lo que pude escribir), es que me detuve ‘en seco’ (clara, claramente) ante la cuestión que te

reconocimiento/desconocimiento, como “representación distorsionada”. Y ésta como un mecanismo de *ilusión/alusión*. Así, para Althusser la ideología es un aparato práctico que produce sobre las prácticas de los individuos efectos de desconocimiento-reconocimiento-distorsión.²⁵

Rancière ha descrito adecuadamente el mecanismo específico de este efecto ideológico como “distancia indefinidamente denunciada de las palabras y las cosas”.²⁶ Así, el mecanismo ideológico se ejerce como una diferencia entre decir y hacer, como una distorsión del hacer en el decir. Cuando el individuo sufre los efectos de una práctica ideológica “no ve lo que *hace*”,²⁷ y a cambio dice otra cosa que lo que hace, afirma “‘un juego de palabras’ (*Wortspiel*) necesariamente impenetrable para quien lo profiere”.²⁸ El individuo que sufre el efecto ideológico utiliza un discurso que no es adecuado a sus prácticas, es decir, no dice lo que hace y no hace lo que dice hacer.

Althusser afirma que este mecanismo ideológico —que impide a los individuos “ver lo que hacen”, “distorsionándoles” la “percepción” de lo que les acontece— es utilizado como el mecanismo central en la conformación de sujetos para la explotación; es decir, se halla institucionalizado como el capitalismo contemporáneo. Este distanciamiento es el efecto en el que se traduce el poder contemporáneo; pero, ¿cómo se produce ese distanciamiento entre las palabras y las cosas en el capitalismo contemporáneo? Sólo se comprende cabalmente este mecanismo cuando se le describe en los términos de una

interesa de las ‘relaciones’ entre la ideología (o las formaciones ideológicas concretas) y el inconsciente. Dije que debía existir ahí alguna relación, pero al mismo tiempo me impedí inventarla, considerando que, para mí, por el momento era un problema sin solución [...]. Y naturalmente me negué a proseguir, me negué a seguir a aquellos que, conocidos, intentaron llegar más lejos, como Reich u otros. El tema en el que fui más lejos debe ser en las notas finales del artículo sobre ‘Freud y Lacan’, mas ahí también, como en el artículo sobre los AIE, hay un límite no superado. Por ello, cuando me haces ‘la pregunta’: ‘¿cómo ves una elaboración conceptual entre inconsciente e ideología?’, sólo puedo contestarte: no la veo. [...] Toda pregunta no implica forzosamente su respuesta” (*ibid.*, p. 13).

²⁵ Antes que hacer uso de la teoría psicoanalítica del inconsciente para elaborar la teoría de la ideología, Althusser afirma: “fuimos spinozistas”. Para Althusser, Spinoza elaboró la “primera teoría de la ideología con sus tres características: a) su ‘realidad’ imaginaria; b) su *inversión* interna, y c) su ‘centro’: ilusión del *sujeto*”. Y con ello “fundó el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo ‘expresado’ por el estado de sus cuerpos. Este *materialismo de lo imaginario* que abre el camino a [...] algo diferente de un ‘conocimiento’, el mundo material de los hombres tal como *viven*, el de su existencia concreta e histórica” (L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, pp. 48-49).

²⁶ J. Rancière, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

teoría de la “costumbre social” o del “hábito capitalista”. Y es que el efecto ideológico, así como el “concepto *ideológico* de *verdad*”,²⁹ trabaja mediante un mecanismo de “recurrencia”.³⁰ Esta recurrencia es la repetición continua de determinadas prácticas. La recurrencia es el mecanismo del acostumbramiento, de la habituación. Las prácticas ideológicas son “prácticas normadas”. Toda práctica normada es un hábito. A toda normalización capitalista de ciertas prácticas Althusser la llama AIE. Un aparato no es sino prácticas coaguladas de tan repetidas. De allí que Althusser afirme que la ideología sólo puede ejercerse mediante y como instituciones precisas y especializadas.

Para Althusser sólo hay aparatos ideológicos determinados, ciertas costumbres devenidas sociales, pasiones que se aceptan como cosas, ciertas relaciones sociales de producción repetidas y mantenidas. Todo aparato ideológico capitalista es el acostumbramiento de los hombres a la explotación. Es como si los AIE y su mecanismo ideológico insistieran en hacer sufrir a los individuos efectos de empirización. Una empirización de las costumbres que hiciera que los individuos tomaran sus pasiones por las cosas mismas, sus palabras por sus actos, sus cosquillas por el mundo. Que les provocará la “ilusión” de que las prácticas capitalistas son las únicas existentes, la sensación de que el capitalismo es su vida misma. Althusser afirma que los individuos que sufren los efectos ideológicos desconocen sus prácticas vitales, que sólo re-conocen lo que les pasa, que toman por “evidencia” lo que viven, que sólo pueden garantizar lo que hacen cotidianamente. Esto es un efecto-sociedad. Los AIE capitalistas son máquinas que aseguran la no puesta en discusión de las costumbres sociales de explotación. Es como si Althusser pensara que las relaciones de producción capitalistas contemporáneas trabajaran manteniendo estúpidos a los hombres. Como si el capital fuera, para funcionar, un mecanismo de mantenimiento de una condición de estupidez. El estúpido es aquel que no puede ver que lo que hace le hace sufrir, y lo sigue haciendo, es aquel que supone que lo que piensa es lo que hay. Y es cierta manera capitalista de usar y producir la costumbre la que vuelve estúpido al individuo. Es la estructura de costumbre recurrente de las prácticas capitalistas la que genera este distanciamiento entre la *descripción* y la *explicación* de lo que se hace.

De este modo se logra en el capitalismo la “producción de la sumisión”³¹ y la “reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación”.³² Se puede decir que los AIE “están al cuidado” de que los actos materiales de los indivi-

²⁹ L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *op. cit.*, p. 142.

³⁰ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 32. A esta “especificidad recurrente” es a lo que Althusser llama “eternidad” de la ideología.

³¹ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*, p. 101.

³² *Ibid.*, p. 103.

duos se inserten en prácticas normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material. Pero el verdadero problema es que este cuidado se ejerce sobre los individuos por los propios individuos. La “sutil dominación cotidiana”³³ es en última instancia un trabajo sobre sí. Los AIE capitalistas son “mecanismos que producen un resultado vital”.³⁴ Este resultado vital, estas pasiones que se mantienen, es la vida explotada de los individuos, un sujeto.

Evidentia

La estructura de un discurso no es la de una práctica. [...] un discurso no produce más que efectos, [...] las prácticas originan modificaciones-transformaciones [...]. Esto no quiere decir que los discursos no ejerzan eficacia sobre objetos reales, pero si lo hacen es sólo por su inserción-articulación en dichas prácticas, que los utilizan entonces como instrumentos en su “proceso de trabajo”.

Louis Althusser

El efecto ideológico es la producción de hábitos sociales, la generación del acostumbramiento a un determinado conjunto de prácticas llamadas sujeto —en el capitalismo contemporáneo la producción de instituciones que producen y mantienen relaciones de explotación y de los individuos que quieren adecuarse a ellas. La ideología es una “tecnología de la explotación”.³⁵ Y sobre este mecanismo tecnológico que genera este efecto, Althusser afirma: “La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto sujetos es una y la misma cosa”.³⁶

Althusser en diferentes textos nos da varias caracterizaciones del funcionamiento de la II: “*La ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos*”;³⁷ o: “Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste *la forma de sujeto*”.³⁸ Mas esta forma de caracterizar la II causa problemas al concebir su *operación como lenguaje* y su *efecto* sobre un *cuerpo individual*. Por ello se arriesga una lectura del efecto productor de

³³ *Ibid.*, p. 107.

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁵ L. Althusser, “Nota. Sobre la crítica del culto a la personalidad”, en *op. cit.*, p. 95.

³⁶ L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *op. cit.*, p. 133.

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

³⁸ L. Althusser, “Observación sobre una categoría: ‘proceso sin sujeto ni fin(es)’”, en *Para una crítica de la práctica teórica*, p. 76.

desconocimiento de la ideología en términos retóricos: como la “ilusión de la todopotencia de la palabra que prescribe a la cosa ser al nombrarla”.³⁹

Althusser es enfático: “la ideología no es un mandamiento [...]; no es una violencia cruda [...], no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción-persuasión”.⁴⁰ La ideología es una empresa retórica, su efecto es persuasivo y la II es una figura retórica compleja. Toda la labor que Althusser emprendió para echar a funcionar una “teoría general del discurso” que analizara las “leyes de combinación, sustitución, elisión, subrepción, amontonamiento, etcétera”, los mecanismos de “sustracción y subversión” del lenguaje, tiene como pregunta principal: “¿en qué nivel operan con respecto a las leyes de la metonimia y de la metáfora? Los tropos, las figuras de estilo, ¿dónde hay que colocarlos?”⁴¹ Althusser lo dice en voz alta: “en filosofía sólo con metáforas se puede pensar”.⁴² Así, Althusser elaborará sus conceptos a partir de figuras del lenguaje, comenzará a pensar de acuerdo a los mecanismos del lenguaje figurado.

Si del significado etimológico de la palabra, Althusser utilizará, al menos, dos sentidos —interrupción y perturbación—, trabajará la interpelación como una máquina retórica compleja. Se hallan ensambladas para su funcionamiento varias figuras retóricas que operan al unísono: hipotiposis (atestiguar la viva descripción de un personaje), apóstrofe (interrumpir el discurso para incrementar el énfasis con que se enuncia), deprecación (interrumpir el discurso para mover al ánimo de los oyentes a favor propio), digresión (interrupción del hilo temático del discurso antes que se haya completado una de sus partes para darle un desarrollo inesperado), dubitación (el orador se finge vacilante y perplejo para solicitar ayuda sobre cómo proseguir el discurso), prosopopeya (atribuir a las cosas cualidades que no corresponden con su género vital). Pero es una figura en la que encontrará el mecanismo de la II: la evidencia. La *evidentia* es una de las variantes de la descripción, ella tiene por objetivo presentar todo lo que conforma los personajes de un relato. La evidencia “contiene un cúmulo de pormenores precisos, intensamente claros y verosímiles, de modo que resulta viva y enérgica, y permite al receptor compenetrarse como testigo presencial”.⁴³ Es decir, la evidencia produce, sobre quien la lee o escucha, un “impacto sobre la afectividad”, induciéndole, como afirma Barthes, una “escena que uno se representa vivamente”: la escena de sí mismo como persona. Althusser la utiliza porque esta figura retórica “pone en evidencia” el efecto

³⁹ Y. Moulrier Boutang, “Le matérialisme comme politique aléatoire”, en *op. cit.*

⁴⁰ L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría del discurso”, en *op. cit.*, p. 118.

⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴² L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 14, n. 1.

⁴³ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1992, p. 138.

que el lenguaje ejerce sobre los individuos: persuade. La persuasión o convencimiento induce-produce las verdades sobre las que los individuos pensarán, dirán y vivirán sus prácticas. Es de acuerdo a este énfasis que Althusser hará del poder persuasivo del lenguaje —lo que llama, en otra parte, la “presencia eficaz” del “eficaz absoluto”— el mecanismo de la II. La II se trata así de “una clase muy especial de evidencia”.

Lo que más le importa a Althusser en el mecanismo retórico de la evidencia es que muestra perfectamente que la II no sería eficaz sin el deseo de respuesta de los individuos. La II por sí sola no constituye a los sujetos, son los individuos al “responder: ‘sí, soy yo’” los que se constituyen como sujetos en sí mismos. El mecanismo de evidencia de la II es ineficaz si el individuo no responde a la interrupción que lo perturba y asume el personaje que se le propone. La constitución de sujetos es respuesta de individuos. La interpelación debe concebirse como una máquina de constitución de respuestas *por adelantado* a preguntas *no hechas*. La constitución de sujetos en las relaciones de explotación actuales funciona como una única respuesta a lo que acontece: como si los individuos no pudieran responder de otra manera a las circunstancias históricas, sino conformándose a sí mismos en agentes de explotación. Lo que “cuidan” los AIE es que esta respuesta sea la única posible y que se haga hábito. Es sobre esta potencia de respuesta que Althusser pondrá en funcionamiento la emergencia de una práctica revolucionaria. Pues la revolución es, para Althusser, una respuesta a las circunstancias históricas.

Althusser halló las fórmulas provisionales “así sea” o “¡sí, está bien, es así!” para describir el efecto de habituación de la ideología. Por ello, a veces Althusser llama “garantía”, otras “alusión” y otras “presuposición” a este efecto de evidencia de sí mismo. Así escribe:

Como todas las evidencias, incluso las que hacen que una palabra “designa una cosa” o “posea una significación” (por tanto, incluso las evidencias de la “transparencia del lenguaje”), ésta —que usted y yo somos sujetos y que eso no es ningún problema— es [...] el efecto ideológico elemental. Lo propio de la ideología, en efecto, es el imponer (sin que se advierta, se trata de “evidencias”) las evidencias como evidencias, que sólo podemos *reconocer* y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencio de la conciencia”): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad!

En esta reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su envés es la de *desconocimiento*).⁴⁴

⁴⁴ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*, p. 131.

La II es “la producción de lo que nos parece la evidencia misma”:⁴⁵ la experiencia vivida de nosotros mismos. De este modo la ideología se traduce en “lo tenaz de las evidencias” de nosotros mismos como sujetos a las relaciones de explotación. Y es que la ideología es un mecanismo que instaura en los individuos el empirismo tanto como pensamiento como forma de sensibilidad. Un empirismo que obliga a responder de una única manera a las condiciones históricas de explotación: sujetándose a sí mismo. Así, Althusser escribe “el empirismo es el enemigo filosófico número uno de la lucha de clases del proletariado”.⁴⁶ Contra este empirismo de las pasiones del sí mismo, Althusser tratará de implementar diferentes prácticas que “atenten contra las ‘evidencias’ del sentido común”.⁴⁷ Esta implementación de prácticas diferentes a las ideológicas es todo el cometido de la elaboración de una “ciencia revolucionaria”.⁴⁸

Producción aleatoria

*Sólo poco a poco se emancipan
entre nosotros los cuerpos.*

Friedrich Nietzsche

Es cierto que “no se piensa en la filosofía sino bajo metáforas. Pero bajo estas metáforas se encuentran problemas teóricos [políticos] que nada tienen de metafórico”.⁴⁹ El problema más apremiante es el de la revolución, o prácticas que alteren, modifiquen y acaben con las relaciones de explotación. De hecho, Althusser afirma: “Que desaparezca el problema de ‘el hombre sujeto de la historia’ no quiere decir que desaparezca el problema de la *acción política*. ¡Completamente al contrario! La crítica del fetichismo burgués de ‘el hom-

⁴⁵ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶ É. Balibar, “Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional” *apud* “Anexo. Nota biográfica”, en *op. cit.*, p. 106.

⁴⁷ L. Althusser, “Observación sobre una categoría: ‘proceso sin sujeto ni fin(es)’”, en *op. cit.*, p. 76.

⁴⁸ Lo que distinguiría el discurso ideológico del científico es el funcionamiento de las palabras. La palabra en el discurso ideológico es descriptiva pero no *explicativa*. El discurso ideológico produce un efecto que no permite pensar sus condiciones y mecanismos. Es decir, en la ideología la metáfora no puede pensarse a sí misma. En cambio en el lenguaje más científico se logra pensar estos mecanismos. La pretensión del discurso científico es pensar lo que se entrega en una descripción. Así, la ciencia revolucionaria puede caracterizarse como el lenguaje que analiza los mecanismos retórico-ideológicos. Este lenguaje está conformado por conceptos que funcionan a la vez como descripción de palabras metafóricas y como producción de otros discursos.

⁴⁹ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 54.

bre' le da toda su fuerza".⁵⁰ Retraduzcamos de acuerdo al efecto positivo de las afirmaciones: la puesta en funcionamiento de la tesis de la producción de individualidades en los aparatos y mecanismos de la II permiten pensar otros aparatos y otros mecanismos lingüísticos y prácticos que no funcionen para producir el efecto-evidencia subjetividad. O mejor, sólo mediante la implementación del aparato capitalista de producción de efectos-sujeto y su mecanismo interrelativo es que es dable pensar y practicar otros aparatos y otros mecanismos de producción de individuaciones que no pasen por la función sujeto.

Althusser defiende que el mecanismo de la ideología "conciene al individuo", y asegura que su cometido es "asegurar [la explotación] 'por la palabra'".⁵¹ El resultado de tal enunciación conceptual es que todo individuo será agente de prácticas sociales en la sociedad históricamente determinada por las relaciones de explotación capitalista, si y sólo si deviene sujeto. Pero este resultado es problemático, ya que produce contingentemente una distinción individuo/sujeto. El problema de la enunciación es decidir si afirma que la única forma de individuos será la de sujeto, consentir o no las prácticas subjetivas como las únicas dables. A esta distinción Althusser la llama metafórica.

Althusser escribe varias fórmulas que puede permite elaborar la problemática. La primera afirma que "*los individuos siempre han sido sujetos*. Los individuos, por tanto, son 'abstractos' respecto a los sujetos, que siempre ha habido".⁵² Tal enunciación confirma la identidad práctica, y queda sin sentido la afirmación de la "abstracción" de los individuos. Pero en el mismo texto más adelante escribe matizando: "Por más que sepamos que el individuo es siempre sujeto, continuamos empleando este término que resulta cómodo por el *efecto de contraste* que produce".⁵³ Aquí Althusser afirma un "siempre" de la identidad práctica, pero matiza con una figura retórica: el contraste o antítesis. La antítesis es un tropo que contrapone una idea a otra. Esta contraposición no llega a ser una contradicción, como en el caso del oxímoron y de la paradoja, lo que implica que la contraposición señala la repetición de una idea común que comparten los términos. Además, la antítesis aclara y presenta con más viveza los sentidos de los términos. Finalmente, los términos pueden coordinarse o subordinarse. Así, si individuo se contrapone a sujeto, entonces debe haber algo común y deben diferenciarse.

Este procedimiento de contraste permite afirmar conceptualmente que lo común entre el individuo y el sujeto es su producción y su funcionamiento

⁵⁰ L. Althusser, "Respuesta a John Lewis", en *op. cit.*, p. 38.

⁵¹ L. Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en *op. cit.*, p. 102.

⁵² *Ibid.*, p. 133.

⁵³ *Ibid.*, p. 145, n. 18. Las cursivas son mías.

práctico, y su diferencia se halla en el modo de funcionar, en la especificidad de sus prácticas. Habría, pues, un criterio de distinción, o de contraste, o de escisión de prácticas. Es en este sentido que Althusser afirma: “Para el discurso ideológico hay únicamente sujetos ideológicos”;⁵⁴ es decir, sólo hay sujetos ideológicos. Y por ello agregaría que “la ideología *no tiene fuera* (respecto a sí misma), pero, al mismo tiempo, que la ideología *sólo es fuera* (respecto a la ciencia y a la realidad)”.⁵⁵ Esto es, *fuera* de los sujetos hay formas de individuación asubjetiva; o en otras palabras, la ideología se ejerce en prácticas que no son las de la ciencia y las de la realidad. Así, si todo sujeto se halla reducido a ciertas prácticas que lo conforman, prácticas interrelativas determinadas por las condiciones de explotación de una sociedad determinada y las circunstancias históricas capitalistas, entonces un individuo debe poder ser el ejercicio de prácticas diferentes a las de la II. Un individuo se acaba en el ejercicio de otras prácticas fuera de las de actuar como agente de relaciones sociales capitalistas. Todo se juega para Althusser en las prácticas. Siempre hay formas de actuar de otra manera, por muy reducido que sea su ejercicio. La palabra “individuo” señala, para Althusser, esa multiplicidad de prácticas no reducidas a la figura de sujeto capitalista.⁵⁶

Es así que el contraste individuo/sujeto debe pensarse de acuerdo a la distinción de las prácticas ideología/revolución. Los AIE se hallan conformados por prácticas normadas que repiten y mantienen las relaciones de explotación, la práctica revolucionaria debe pensarse, al menos, como práctica no normada de acuerdo a los criterios de explotación. Balibar escribe: “una ‘práctica’ en el sentido fuerte del término [es decir, revolucionaria] —sea política, estética, científica— produce efectos reales en la medida en que cambia la posición relativa de los ‘sujetos’”.⁵⁷ Una práctica revolucionaria produce otros mecanismos de funcionamiento de los individuos. Una práctica revolucionaria es una máquina de producción de individualidades contrapuestas a las de la II. Así, los individuos son un producto, “*los hombres reales son pues el punto de llegada*”.⁵⁸

⁵⁴ L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *op. cit.*, p. 121.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁶ Moulier Boutang afirma que esta apertura hacia nuevas maneras de individuación se halla en el centro de la preocupación althusseriana: “Althusser desconfiaba de toda forma de construcción que reposara sobre la noción de persona. Este término era para él una noción teológica, y no un concepto o una categoría filosófica [...]. No le gustaba tampoco el término ‘sujeto’, en el que veía o bien una inyunción, el producto de un sujetamiento [...], o bien una filosofía idealista, o, finalmente, un enigma sin fondo que el psicoanálisis se arriesgaba circunvalar [...]. Al contrario, el individuo [...] le parecía una categoría maniobrable en ‘la lucha de clases en la teoría’” (Y. Moulier Boutang, “Le matérialisme comme politique aléatoire”, en *op. cit.*)

⁵⁷ É. Balibar, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁸ L. Althusser, “Respuesta a John Lewis”, en *op. cit.*, p. 37.

Althusser señala la labor positiva de su empresa: para los “hombres reales [...] precisamente para *verlos* tal cual son y para liberarlos de la explotación de clase, se realiza esta revolución [...], son *algo completamente distinto* de ejemplares, multiplicados a voluntad, de la imagen burguesa originaria”.⁵⁹ Pero qué son estos “individuos concretos” *completamente distintos* al sujeto. Althusser escribe en una carta del 13 de septiembre, dirigida a su amiga Franca: “Lo que existe, en el sentido amplio de *existir*; son estos objetos reales que ahora llamo, tomando un concepto de Spinoza, ‘esencias singulares’”.⁶⁰ Un individuo no es una autoconciencia, tampoco una libertad irrestricta, mucho menos una falta. Un individuo halla su forma de expresión en el cuerpo y en lo que Althusser llamó “materialismo aleatorio”. Sólo esta reformulación de un materialismo contingente abriría las potencias de prácticas revolucionarias y de vidas no explotadas. Althusser afirma: “lo culminante del materialismo es el materialismo *aleatorio*, requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política”.⁶¹

El materialismo aleatorio es una “teoría del cuerpo”. Pero del cuerpo entendido como encuentro contingente de elementos singulares: fuerzas, individuos, piedras, animales, etcétera. Así, Althusser escribe que “Para que *un ser sea* (un cuerpo, un animal, un hombre, un Estado o un príncipe) es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar”.⁶² Un cuerpo se reduce al “concurso de la condiciones materiales que lo imponen”,⁶³ a un “concurso imprevisible, increíblemente complejo y paradójico pero necesario en su contingencia”.⁶⁴ El carácter de azaroso exige pensar que:

Nunca un encuentro llevado a cabo y que no sea breve sino duradero podrá garantizar que mañana aún durará, en vez de deshacerse. Igual que habría podido no tener lugar, puede *no seguir* teniendo lugar [...]. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado [...], sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día.⁶⁵

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 36-37. Las cursivas son mías.

⁶⁰ L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 102.

⁶¹ “Algunas reflexiones del último Althusser”, entrevista de 1984 hecha por Fernanda Navarro en *Utopías*, núm. 8, febrero-marzo, 1991, p. 13.

⁶² L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, p. 59.

⁶³ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 66.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁵ L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, p. 39.

La contingencia se vuelve la revocación continua de toda evidencia, o mejor, su reformulación azarosa continuada. La contingencia debe ser entendida como la “eficacia de la causa ausente”.⁶⁶ Lo que determina, en última instancia, toda práctica es siempre el azar.

Así, el individuo debe ser pensado y practicado, de acuerdo a esta teoría del cuerpo aleatorio, como una constelación diferencial de prácticas contingentes. Una constelación aleatoria cuya operación es multiplicar los aparatos y los mecanismos productores de hábitos aleatorios.

⁶⁶ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 37. Es sólo a partir del término contingencia que se comprenderá adecuadamente el concepto de sobredeterminación o determinación en última instancia.

La crítica anticartesiana de Michel Foucault al psicoanálisis en Historia de la locura

Marco Alexis Salcedo

Introducción

“**F**olie et déraison, histoire de la folie à l’âge classique” es el nombre original de la tesis de doctorado que Foucault defendió el 20 de mayo de 1961 ante el jurado compuesto por Henri Gouhier, Georges Canguilhem y Daniel Lagache. Este texto, sin duda la primera gran obra de Foucault, originó una copiosa literatura secundaria en la que comentaban, unos a favor, otros decididamente en contra, lo que él allí sostenía.

Por parte de los psiquiatras e historiadores de la psicopatología, como era de preverse, el libro produjo una violenta reacción:

Los más positivos trataron de oponer a este gran gesto de inversión cultural la interminable lista de una larga serie de interminables errores. [...] Errores de interpretación, errores de selección de documentos, de conocimiento de un cierto hecho, valorización imaginaria de otro prendido con alfileres [...] en síntesis, Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría.¹

Por el lado de los adeptos y promotores del movimiento anti-psiquiatra, celebraron el texto como una cardinal contribución a su proyecto crítico contra la psiquiatría, pues declararon que Foucault con su magna obra “proporcionaba una clave de lectura para las líneas de despsiquiatrización que han atravesado

¹ Élisabeth Roudinesco, “Lecturas de la *Histoire de la folie*”, en É. Roudinesco *et al.*, *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 18.

el último siglo”.² En cuanto a los psicoanalistas, la postura que adoptaron fue ambigua. Unos cuestionaron el libro:

[...] hubo un artículo en *Les Temps Modernes* sobre *Folie et déraison* [...] firmado por el psicoanalista Octave Mannoni. Es cierto que no es muy elogioso [...] el reproche fundamental que Mannoni le dirige al libro de Foucault es el no haber tenido en cuenta los problemas tal como se plantean en la actualidad, y el querer conducirnos a un “origen” que sería como un “momento de vacilación” donde “la historia habría podido ser otra”.³

Otros, como Jacques Lacan, al parecer lo resaltaron como un buen texto:

No cabe duda de que Lacan leyó a Foucault con atención. Es evidente, por ejemplo, como lo ha establecido Elisabeth Roudinesco, que el texto tan importante de 1962 titulado “Kant con Sade” está atravesado de cabo a rabo por la lectura que Lacan acababa de hacer de la *Historia de la locura*. Lacan se refiere por otra parte en una nota a “la admirable *Historia de la locura* de Michel Foucault”.⁴

Es de anotar que la contradictoria valoración de los psicoanalistas a la obra de Foucault es correlativa a la doble apreciación que Foucault plasmó ahí de Freud. El padre del psicoanálisis aparece en *Historia de la locura* como un personaje que ocupa simultáneamente dos planos antagónicos.

Primero, asevera en su *Historia de la locura* que hasta la llegada de Freud, el único discurso posible de la locura era el que redactaba la medicina con la tinta y pluma del buen humanismo de la moral europea, monólogo de la razón sobre la locura que toda una época celebró como otra de las grandes batallas ganadas por la ciencia positiva a la superstición y fanatismo del vulgo. En realidad, dirá Foucault, ese humanismo anuló las posibilidades de diálogo con la sinrazón. En un claro gesto enaltecedor del psicoanálisis, Foucault señala que ésa fue una situación que Freud de manera decisiva problematizó, gracias a que recogió las enseñanzas de un movimiento impulsado por las obras de Goya, Nietzsche y Van Gogh. Según lo hace entender Foucault, Freud, del mismo modo que Denis Diderot con *Le neveu de Rameau*, dio “una lección bastante

² F. Basaglia, *Criminal di pace*, apud Agostino Pirella, “Historia de la locura en Italia o la crítica de la psiquiatría”, en *ibid.*, p. 100.

³ Michel Foucault, apud Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 332.

más anticartesiana que todo Locke, todo Voltaire o todo Hume”,⁵ al exaltar “esos valores de tragedia que conocemos desde Nietzsche y Artaud”;⁶ volviendo a enfrentar “el hombre de tragedia y el hombre de locura”,⁷ desde la época clásica “sin diálogo posible, sin lenguaje común”.⁸ En un mejor decir, Freud trascendió el clasicismo, recuperando con el psicoanálisis la verdad trágica de la locura, enunciada en los tiempos de fundación del mundo occidental.

Pero después de decir lo anterior, Foucault hace en *Historia de la locura* un fuerte cuestionamiento a la obra de Freud, según él, por la incapacidad que ésta mostraría para aprehender la labor propia de la sinrazón: “El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor”.⁹ Esta categórica frase de cierre del capítulo “Nacimiento del asilo” deja obviamente preguntas: ¿por qué el psicoanálisis sólo podrá resolver algunas de las formas de la locura? y ¿por qué no puede explicar lo esencial del trabajo soberano de la sinrazón? En general, ¿por qué le resulta extraña su labor, si no fue precisamente Freud, vía Nietzsche, quien volvió a entablar el diálogo con ella?

Foucault entonces presenta a Freud como agente de ruptura, pero a su vez, de continuación, de una elección cultural contemporánea y de un dispositivo normativo —el gran encierro y la creación del asilo— implementado por la sociedad moderna occidental para resguardar y afirmar esa elección.

Según Jacques Derrida, las anotaciones críticas que Foucault realiza en *Historia de la locura* contra Freud tienen de trasfondo la misma razón: el cartesianismo que Foucault identifica en su doctrina:

Foucault anulará de modo inapelable a ese genio malo del médico tautomático en la figura del psicoanalista; lo hará [...] contra Descartes, contra un cierto sujeto cartesiano aún representado en la filiación que va de Descartes a Pinel y a Freud [...] contra ese descendiente de Descartes que sigue siendo Freud [Foucault] juzga implacablemente al psicoanálisis, en el pasado, en el presente, e incluso en el futuro. Pues el psicoanálisis está condenado de antemano. No le está prometido ningún futuro que le permita escapar a su destino, puesto que su suerte está echada.¹⁰

⁵ M. Foucault, “Introducción”, en *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá, FCE, 1998, tercera parte, p. 6.

⁶ *Ibid.*, “La transcendencia del delirio”, segunda parte, cap. II, p. 64.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, “Nacimiento del asilo”, tercera parte, cap. IV, p. 263.

¹⁰ Jacques Derrida, “‘Ser justo con Freud’. La historia de la locura en la edad del psi-

¿Qué tiene de irrecusable cartesianismo la doctrina psicoanalítica? ¿Por qué le resultó inadmisibles el Freud psicoanalista, un representante de Descartes? Éstas son inquietudes que indirectamente, y quizás de forma un poco oscura, Foucault responde en su obra doctoral. A continuación se detalla su posible respuesta.

La genealogía del dispositivo psicoanalítico

En varios capítulos de *Historia de la locura*, cuando asocia el nombre de Freud con el de Nietzsche, Foucault presenta elogiosamente la obra de Freud como una reflexión que cuestiona el modo médico tradicional de abordar la sinrazón. Sin embargo, a pesar de la postura enaltecedora que Foucault hace en *Historia de la locura* a Freud, es innegable que su tesis doctoral también esgrime una incisiva crítica a su pensamiento, efecto de la afiliación que identifica en el psicoanálisis con “la conciencia médica de la locura”. En el capítulo llamado “Nacimiento del asilo”, Foucault establece una relación directa entre el psicoanálisis y el mundo asilar del siglo XIX; allí no duda en colocar a Freud como el último de la larga lista de próceres de la medicina que consolidaron un modo particular de intervenir y concebir la locura. “Ese diálogo del loco con el médico que, de Pinel a Leuret, a Charcot y a Freud, tomará vocabularios tan extraños”.¹¹ Foucault afirma en “Nacimiento del asilo” continuidad, no ruptura, del psicoanálisis con la psiquiatría del siglo XIX, lo que le permitirá decir que “Freud [...] no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante”.¹²

Mucho antes de “Nacimiento del asilo”, en referencias más bien de pasada a Freud y al psicoanálisis, Foucault empieza a anticipar lo que con insistencia va a señalar en ese cuarto capítulo de la tercera parte de *Historia de la locura*. Por ejemplo, en el cierre del último capítulo de la segunda parte, en “Médicos y enfermos”, hace una alusión a Freud, ligándolo al pensamiento médico. “Freud [...] restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos asombremos de que el más ‘psicológico’ de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente”.¹³ Las palabras de Foucault no son imprecisas; para él, Freud restituye directamente al pensamiento médico el diálogo perdido con la sinra-

coanálisis”, en E. Roudinesco *et al.*, *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, p. 148.

¹¹ M. Foucault. “Médicos y enfermos”, en *Historia de la locura en la época clásica*, segunda parte, cap. IV, p. 478.

¹² *Ibid.*, p. 529.

¹³ *Idem.*

zón, de la que posteriormente la medicina obtendrá confirmaciones orgánicas. Entonces, no resulta ninguna novedad que a la altura de los capítulos finales de *Historia de la locura*, Foucault afirme que “toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud”.¹⁴

Estas afirmaciones, que relacionan el psicoanálisis con el mundo asilar del siglo XIX, conllevan a que se le impute a la doctrina freudiana una complicidad no reconocida con la visión naturalizante de la locura como enfermedad mental, complicidad que destina al psicoanálisis a no ser el verdugo real y definitivo de la medicina de la locura.

[...] trataremos de volver a captar el movimiento por el cual finalmente llegó a ser posible un conocimiento de la locura: este conocimiento que es el nuestro y del que no pudo separarnos por completo el freudismo, porque no estaba destinado a ello. En este conocimiento, la enfermedad mental se encuentra al fin presente, la sinrazón ha desaparecido de sí misma, salvo a los ojos de quienes se preguntan lo que puede significar en el mundo moderno esta presencia tozuda y repetida de una locura necesariamente acompañada de su ciencia, de su medicina, de sus médicos.¹⁵

Según Foucault, Freud desmontó muchos de los componentes del dispositivo psiquiátrico del siglo XIX, básicamente la vida del loco en el mundo asilar, pero conservó y potenció estratégicamente el principal de sus componentes, el de la relación médico-paciente, resguardando así la clave primordial que ordenaba las curas de ese siglo para las *figures de la folie*.

Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. Ha liberado al enfermo de existir dentro del asilo, en el cual lo habían alienado sus “liberadores”; pero no lo ha liberado de lo que tenía de esencial esa existencia: él ha reagrupado los valores, los ha tendido al máximo y los ha dejado en las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto.¹⁶

A partir de este privilegio concedido al médico, toda forma de terapéutica psiquiátrica del siglo XIX, incluyendo la formulada por Freud, encontró

¹⁴ *Ibid.*, “Nacimiento del asilo”, tercera parte, cap. IV, p. 261.

¹⁵ *Ibid.*, “El loco en el jardín de las especies”, segunda parte, cap. I, p. 324.

¹⁶ *Ibid.*, “Nacimiento del asilo”, tercera parte, cap. IV, p. 262.

su razón de ser. “El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez”.¹⁷

El dispositivo que envuelve y decide el rol del psicoanalista se ha basado entonces en una prerrogativa médica.

Sólo el médico es competente para juzgar si un individuo está loco y qué grado de capacidad le deja su enfermedad [...] Al médico corresponde descubrir las marcas indudables de la verdad [...] Los poderes de decisión se remiten al juicio médico; él y sólo él puede introducir a alguien en el mundo de la locura; él y sólo él permite distinguir al hombre normal del insensato, al criminal del alienado irresponsable.¹⁸

Basándose en la regla fundamental de la intervención de la psiquiatría asilar del siglo XIX de que es en la pareja médico-paciente que “se anudan y se desanudan todas las alienaciones”,¹⁹ Freud creó la situación psicoanalítica.

Freud [fue acaso] el primero que haya aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo, y que haya consentido en no apartar de allí ni sus miradas ni sus investigaciones, que no haya intentado ocultarla en una teoría psiquiátrica que tanto bien o mal armonizaba con el resto de la ciencia médica; el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad.²⁰

De este modo, en la cura psicoanalítica, Freud sigue fielmente las enseñanzas de la experiencia médica del siglo XIX con la locura, al apelar a “las figuras tradicionales que, durante toda la época clásica, han articulado y elaborado el dominio de la locura; en fin, la confrontación del médico y del enfermo en el mundo imaginario de la terapéutica.”²¹ En este orden de ideas, con Freud no se funda una nueva figura antagónica a la del médico, la del psicoanalista. Por el contrario, según Foucault, con el psicoanalista, el semblante médico adquiere su mayor esplendor.

¹⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹⁸ *Ibid.*, “Experiencias de la locura”, primera parte, cap. IV, p. 198.

¹⁹ *Ibid.*, “Nacimiento del asilo”, tercera parte, cap. IV, p. 261.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, “El loco en el jardín de las especies”, segunda parte, cap. I, p. 324.

Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo: ha hecho desaparecer el silencio y la consideración, ha acabado con el reconocimiento de la locura por ella misma en el espejo de su propio espectáculo y ha hecho que se callen las instancias de condenación. Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; [...] él ha hecho del médico el espejo en el cual la locura, con un movimiento casi inmóvil, se prende y se desprende de sí misma.²²

Foucault señala que este poder taumaturgo que se le atribuye al psicoanalista no tiene su origen en los poderes inherentes que tendría su palabra, o en los descubrimientos que él hace con su técnica. Hace notar que la palabra en sí misma no produce los resultados señalados. “En toda sociedad hay siempre un sistema [...] que hace que la palabra de determinados individuos no sea recibida de la misma manera que la palabra de cualquier otro. Se trata de individuos cuya palabra es más sagrada que la de los demás o cuya palabra, por el contrario, es más vana y vacía que la de otros [...]”²³ En cambio, su jerarquización social, con relación a quien la emite, determina que se presente o no el efecto reconocido. “Lo que dice un profeta en las sociedades de tipo judaico o lo que dice un poeta en la mayor parte de las sociedades no tiene la misma condición que lo que dice una persona cualquiera”;²⁴ es decir, es fundamentalmente por el papel que ocupa en el sistema social que la palabra de todo médico empezó a tener los efectos sugestivos en los pacientes, hasta el grado de encantamiento, un papel que se constituyó en el mundo asilar del siglo XIX y que curiosamente se cristalizó gracias al positivismo de la medicina.

Ante los ojos del enfermo, el médico se transforma en taumaturgo; [...] se creará, y el enfermo será el primero, en el esoterismo del saber del médico, en algún secreto casi demoníaco de un conocimiento que ha encontrado el poder de destruir las alienaciones; y cada vez con mayor facilidad, el enfermo aceptará abandonarse entre las manos de un médico, a la vez divino y satánico, en todo caso fuera de la medida humana; cada vez más se alienará en él, aceptando en conjunto y por adelantado todos sus prestigios, sometién dose desde el principio a una voluntad que siente como mágica, y a una ciencia que él supone

²² *Ibid.*, “Nacimiento del asilo”, tercera parte, cap. IV, p. 261.

²³ M. Foucault, “La locura y la sociedad”, en *Estética, ética y hermenéutica*. Madrid, Paidós, 1999, p. 79.

²⁴ *Idem.*

presciencia y adivinación, convirtiéndose así, [...en] puro objeto [...], completamente dispuesto a ser precisamente esa histérica en la cual Charcot exaltaba el maravilloso poder del médico.²⁵

La pretensión de objetividad de la medicina transformó al médico en un taumaturgo, una figura mágica capaz de hacer retroceder a la locura con su mera presencia. De este modo, en el siglo XIX “el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado su competencia científica, se [convirtió] en el operador casi mágico de la enfermedad y [tomó] la figura del taumaturgo”.²⁶ Tanto en el mundo asilar del siglo XIX como en el psicoanálisis, “el enfermo mental está enteramente alienado en la persona real de su médico”.²⁷ Sin embargo, en la doctrina de Freud, como en las teorizaciones de sus mentores psiquiatras más inmediatos, el médico era más que padre, juez y ley; era ante todo un ser mágico y divino.

[Freud] ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino. Ha conseguido para sí mismo, sobre esta presencia, que se esconde detrás del enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; él se ha convertido en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa, por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje.²⁸

El psicoanálisis nació entonces de las posibilidades que brindaba una figura médica creada por los psiquiatras de finales del siglo XIX, un ser rodeado de un aura religiosa de misticismo que cumplía un papel profesional de desmitificador del *conjunto de persuasión y de engaño* que representaba la locura.

Desde el esoterismo del médico, el psiquiatra de fines del siglo XIX concluye con su nueva ciencia que la locura no es sino el vacío de la astuta persuasión que hace creer que es real lo que no es más que ilusión y engaño.

Pero si el médico se convierte rápidamente en un taumaturgo para el enfermo, ante sus propios ojos de médico positivista, no puede serlo. Ese poder oscuro, del cual ya desconoce el origen, por medio del cual no puede ya descifrar la complicidad del enfermo, y en el que no con-

²⁵ M. Foucault, “Nacimiento del asilo”, en *op. cit.*, tercera parte, cap. IV, p. 259.

²⁶ *Ibid.*, p. 256.

²⁷ *Ibid.*, p. 261.

²⁸ *Ibid.*, p. 262.

sentiría a reconocer los antiguos poderes de que está hecho, debe tener un estatuto. Y puesto que no hay nada en el conocimiento positivo que pueda justificar semejante transferencia de voluntad, o parecidas operaciones a distancia, pronto llegará el momento en que la propia locura será tenida por responsable de esas anomalías. Las curaciones sin base, a las cuales hay que aceptar como verdaderas curaciones, llegarán a ser verdaderas curaciones de falsas enfermedades.²⁹

La presunción fundamental de esta psiquiatría con aspiraciones de mayor objetividad, y que conoció directamente Freud, es que la verdad de la locura era el vacío de la falsa imagen. La locura quedó definida ontológicamente por los efectos que producía la táctica moral que adoptaba el psiquiatra con el mal del paciente.

La locura no era lo que se creía, ni lo que ella pretendía ser; era infinitamente menos que ella misma: un conjunto de persuasión y de engaño [...] Y por un extraño retorno, el pensamiento retrocede dos siglos, hasta la época en que entre la locura, la falsa locura, y la simulación de la locura, los límites estaban mal trazados, [...] A fines del siglo XIX, y en el pensamiento de los contemporáneos de Babinski, encontramos este prodigioso postulado, que ningún médico se había atrevido aún a formular: que la locura, después de todo, no es más que locura.³⁰

Como se deja entrever, este papel de desmitificador que impulsó las labores realizadas por el médico en los asilos del siglo XIX y que continuó el psicoanalista en el siglo XX proviene de una estructura de pensamiento enteramente consecuente con un “cierto teatro de la verdad y de lo falso”.³¹ Esta estructura de pensamiento, instalada en nuestra era y que se ha tomado como evidente e indiscutible en sus principios, lo que revela es una cierta forma de percepción de la verdad y del error, un modo positivo de organización del conocimiento y de sus prácticas concomitantes en el mundo contemporáneo. Foucault indica que este teatro de la verdad es cartesiano en sus prerrogativas, y en él la verdad la promulga no un sabio iluminado, sino un agente desmitificador que denuncia al mundo el *engaño y persuasión* del que es capaz un genio maligno. La validez de sus denuncias, como la seguridad que le confiere a sus juicios, la brinda el mito de la objetividad de la ciencia positiva, que le permite al agente desmitificador enunciar esta proposición: *Nosotros, que revelamos*

²⁹ *Ibid.*, p. 260.

³⁰ *Ibid.*, p. 261.

³¹ M. Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 150.

las ilusiones que obnubilan las conciencias de otros, no somos víctima de ninguna ilusión, por poder ver las ilusiones de los otros desde la ventana de Dios. En otras palabras, quienes se dejan engañar por la astucia del genio maligno son los otros, no nosotros, que bien la conocemos.

En los asilos del siglo XIX, el médico fue ese agente, el representante de una ciencia con un poder divino, *cuasi* divino, poseedor de una omnipotencia tal que con su mera presencia podía liberar a los infortunados hombres de la locura que los agobiaba. De acuerdo con lo que señala Foucault, la concepción médica de la locura, en todas sus posibles versiones, afirma esta condición de lo verdadero, encerrando al loco en una verdad “de la que sólo puede escapar pasivamente, si se le libera de su locura”.³² Desde la época de Pinel, el pensamiento médico ha afirmado la condición de verdad de su discurso a partir de mostrar su capacidad de liberar al loco al nivel de los hechos y de las observaciones. “En este fin del siglo XVIII no se trata de una liberación de los locos sino de una objetivación del concepto de su libertad”.³³

Para Foucault, esta operación, que desde el siglo XIX ha realizado este agente desmitificador cartesiano que es el médico, ha tenido fundamentalmente algo muy problemático: la libertad que ofrece el médico sería contradictoria e irónica en todas sus expresiones:

[...] se deja jugar a la libertad del loco, pero en un espacio más cerrado, más rígido, menos libre que aquel, siempre un poco indeciso, del internamiento; se le libera de su parentesco con el crimen y el mal, pero para encerrarle en los mecanismos rigurosos de un determinismo. Sólo es completamente inocente en lo absoluto de una no-libertad [...] El loco está a la vez completamente libre y completamente excluido de la libertad. Antaño era libre durante el momento en que empezaba a perder su libertad; ahora es libre en el amplio espacio en que ya la ha perdido.³⁴

Su máxima ironía, en la que estaría envuelto el psicoanálisis, se encuentra en que libera al paciente a precio de encadenarlo a la voluntad de su libertador. “Se quitan las cadenas que impedían el uso de su libre voluntad, mas para despojarlo de esta voluntad misma, transferida y alienada en la voluntad del médico”.³⁵ ¿Qué libertad sería entonces esa?

³² M. Foucault, “El círculo antropológico”, en *Historia de la locura en la época clásica*, tercera parte, cap. V, p. 269.

³³ *Ibid.*, p. 268.

³⁴ *Ibid.*, p. 267.

³⁵ *Ibid.*, p. 268.

El psicoanálisis, a la luz de su ingenuidad

Hay un aspecto adicional de *Historia de la locura* que se requiere mencionar para brindar una mejor comprensión de las observaciones críticas que Foucault hizo, principalmente en “Nacimiento del asilo”, en contra del dispositivo clínico de la cura psicoanalítica. Se relaciona con la lectura que él hace de las obras de Descartes y Kant, en las que establece una discrepancia exaltada de lo que cada uno vino a plantear al mundo filosófico. Ésta es una diferenciación que Foucault menciona claramente con posterioridad a 1961, pero que ya se encontraba implícita en la argumentación que desarrolló en su tesis doctoral.

En tiempos tardíos de su pensamiento filosófico, en aquellos años de su vida en que abiertamente se declaraba kantiano, Foucault explicó las diferencias que habría entre el legado de Kant y el legado de Descartes del siguiente modo:

Hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad están siempre más o menos oscuramente relacionados en la cultura occidental. Creo que Descartes rompió con esto diciendo: “Para llegar a la verdad basta con que yo sea, no importa qué sujeto pueda ver lo que es evidente”, [...] Por lo tanto, puedo ser inmoral y conocer la verdad. [...] Antes de Descartes, no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad. Con Descartes, la evidencia directa es suficiente. Después de Descartes, se tiene un sujeto del conocimiento que no requiere el ascetismo del que surgió.³⁶

Bernard Williams llamó al proyecto cartesiano “Proyecto de investigación pura”, por cuanto el único interés era el conocimiento, por fuera de cualquier consideración de tipo práctico, en el que la racionalidad sólo apela a su lógica interna para orientar al sujeto en el camino a la verdad.³⁷ En ese mismo sentido, Foucault se pronunció: “Podemos decir que entramos en la edad moderna

³⁶ “Jusqu’au XV le siècle, l’ascétisme et l’accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale. Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant: ‘Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n’importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident’, [...] Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité. [...] Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes, c’est un sujet de la connaissance non astreint à l’ascèse qui voit le jour” (M. Foucault, “344 À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, en *Le Foucault Electronique*. Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow. Infobase, Folio Corporation, Versión 2001, *Dits et écrits* IV, p. 631. Traducción mía).

³⁷ Cf. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. México, UNAM, 1995.

[...] el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé ‘el momento cartesiano’.³⁸ El sujeto de los asuntos prácticos, el sujeto que actúa en el mundo institucional y público, *le sujet moral*, eso es lo que según Foucault excluyó Descartes en su análisis de la verdad, y lo que vendría a traer de vuelta Kant.

Después de Descartes, se tiene un sujeto del conocimiento que posee para Kant el problema de saber cuál es la relación entre el sujeto moral y el sujeto del conocimiento [...] La solución de Kant fue encontrar un sujeto universal que, en la medida en que es universal, podía ser el sujeto del conocimiento, pero que exige, sin embargo, una actitud ética. [...] Descartes ha liberado la racionalidad científica de la moral [...] Kant ha reintroducido la moral como forma aplicada de procedimientos de racionalidad.³⁹

De este modo, todo pensador moderno, inscrito en el proyecto cartesiano, descarta u obnubila la dimensión del mundo institucional presente en la verdad que afirma descubrir en su objeto de estudio. En este orden de ideas, Foucault da a entender en *Historia de la locura* que Freud maniobró con su doctrina como un típico cartesiano, no asignando sus métodos, sus conceptos, sus conocimientos a las estructuras, a los eventos y a las formas culturales de su época, y desarrollando a cambio un conjunto de estrategias argumentativas que velaban su relación y dependencia con la moral de su época; es decir, Foucault reprocha a Freud su intento por negar la fuente moral de los efectos de su palabra como psicoanalista, encubriéndola con mitos. De modo que allí donde Freud fundó un mito, Foucault ve las grandes estructuras y valores de la moral burguesa de la sociedad europea del siglo XVIII y XIX.

El prestigio del patriarca revive en torno de la locura dentro de la familia burguesa. Se trata de esa sedimentación histórica, que más tarde el psi-

³⁸ M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005, p. 33.

³⁹ “Après Descartes, on a un sujet de la connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu’est le rapport entre le sujet moral et le sujet de la connaissance. [...] La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique [...] Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale [...] Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité” (M. Foucault. “344 À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, en *op. cit.*, *Dits et écrits* IV, p. 631. Traducción mía).

coanálisis pondrá en claro otorgándole por medio de un nuevo mito el sentido de un destino que caracterizaría toda la civilización occidental, y posiblemente toda civilización, sedimento que ha sido depositado por la locura y que no se ha solidificado sino recientemente, en ese fin del siglo en que la sinrazón se ha encontrado dos veces alienada en la familia, tanto por el mito de una desalienación dentro de la pureza patriarcal como por una situación realmente alienante dentro del asilo constituido sobre el modo familiar.⁴⁰

Las anotaciones de Foucault no problematizan en sí mismas la relación que tendría el psicoanálisis con la moral del tiempo en que surgió, pues los planteamientos del filósofo son contrarios al supuesto de que pueda haber alguna clase de técnica, saber o dispositivo humano libre de las determinaciones morales de su época, de lo cual, además, cabría inferir que si el psicoanálisis lograra, de algún modo desconocido, eximirse por completo de los designios de la moral que rige en la sociedad, con ese mismo acto estaría perdiendo el poder taumaturgo que se le ha conferido. La crítica de Foucault se encuentra en que considera que con la mitología, Freud impugna la historicidad y relatividad cultural que tienen los descubrimientos de la clínica. Por ejemplo, en el mito del patriarca, que augura el destino de “toda la cultura occidental y puede ser, toda la civilización”, hay una historicidad negada. Esta historia es la de un acontecimiento que relativiza la fórmula psicoanalítica de los complejos familiares, sólo certeza indiscutible a partir de la imposición y extensión de un precepto jurídico que constituyó la práctica psiquiátrica: la menoría bajo tutela de la familia.

En la gran reorganización de las relaciones entre locura y razón, la familia, a fines del siglo XVIII, representa un papel decisivo [...] Tuke le hacía representar un papel de desalienación; era, en su mito, la antítesis de ese “medio”, en el que el siglo XVIII veía el origen de la locura. [...] La menoría bajo tutela de la familia, estatuto jurídico en el cual se alienaban los derechos civiles del insensato, se convierte en situación psicológica donde se aliena su libertad concreta. La existencia de la locura, en el mundo que se le prepara actualmente, se encuentra envuelta en lo que se podría llamar por anticipación un “complejo paternal”. [...] De allí en adelante [...], los discursos de la sinrazón estarán indisolublemente ligados a la dialéctica semirreal, semiimaginaria de la familia.⁴¹

⁴⁰ M. Foucault, “Nacimiento del asilo”, en *op. cit.*, tercera parte, cap. IV, p. 231.

⁴¹ *Idem.*

En esa misma vía hace algunos señalamientos con respecto a la sexualidad; en “El mundo correccional”, de *Historia de la locura*, subraya que no hay en ella ninguna verdad inmemorial del ser humano; el lazo que une la sexualidad con la sinrazón no está hecho de los hilos que configuran la condición humana, cualquiera sean éstos, sino de la malla que origina la disposición arqueológica de una época específica de la cultura occidental. La verdad de la sexualidad es histórica, no ontológica. “A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón”.⁴² Foucault aquí no desconoce a la sexualidad como un ámbito clave para asir la sinrazón. Su reflexión asiente la importancia concedida a la sexualidad por el psicoanálisis. Pero como lo dice en la anterior cita, esta importancia es coyuntural, no ontológica en el hombre, resultado de una selección inédita que hizo nuestra época y nuestra cultura. “En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la razón y la sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal”.⁴³

Para Foucault, la doctrina freudiana se sostiene en el entramado arqueológico de la verdad que constituyó Descartes, por lo que inevitablemente Freud se verá obligado a desconocer este basamento histórico de sus hallazgos; y al no haber situado sus descubrimientos en un contexto de análisis histórico, a través de su mitología elevó al rango de verdad arcaica de la condición humana las convicciones y las elecciones de una época. Pero no sólo eso, a través de su mitología veló la fuente misma del poder de la palabra del psicoanalista. Según Foucault, los psiquiatras del siglo XIX obtuvieron su aura religiosa al constituirse en agentes de los valores y elecciones de la moral burguesa de la sociedad contemporánea. “La terapéutica de la locura es el arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas”.⁴⁴ Agrega Foucault que esa moral fue la que Freud puso al descubierto con el psicoanálisis, no como lo que era, la moral burguesa, sino como propiedad inherente de la locura.

⁴² *Ibid.*, “El mundo correccional”, primera parte, cap. III, p. 142.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Philippe Pinel, *Traité médicophilosophique*, apud M. Foucault, “La fuerza del loco”, en *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, FCE, 2005.

Freud, que conocía no poco el problema de la enfermedad mental, respondió un día a alguien que le preguntaba: ¿cómo se reconoce a un neurótico? “ser neurótico es muy sencillo: es no poder trabajar más y ya no poder hacer el amor”. Estos dos grandes criterios de la enfermedad mental, la incapacidad de trabajar y la incapacidad de tener una conducta sexual normalmente reconocida por la sociedad europea, a mi entender, muestran hasta qué punto en nuestras sociedades el loco es aquel que se pone a prueba, que se reconoce a partir de ese doble sistema de exclusión que suponen las reglas de trabajo y las reglas de la familia, las reglas de la producción económica y las reglas de la reproducción social.⁴⁵

Vale decir:

[...] el gran signo por el que se reconocían, en las sociedades industriales como las nuestras, las primeras manifestaciones de la enfermedad mental era la inadaptación a las reglas del trabajo. Existe igualmente, un segundo gran signo, al menos tan importante como aquél, si no más, que es la alteración del comportamiento sexual [...] Curiosamente, sólo a partir del siglo XIX este alejamiento respecto de la moral familiar tomó el aspecto y, más tarde, el estatuto de enfermedad mental. El enfermo mental no sólo es aquel que no puede adaptarse a las reglas de la moral familiar, el que no puede integrarse en este sistema ético y jurídico que constituye la familia europea burguesa.⁴⁶

Este desconocimiento de Freud de la estructura jurídico-política que envuelve la palabra del psicoanalista, que permite y potencia sus efectos, se debió a que compartió con los psiquiatras el imperativo de objetivar la locura, tornarla objeto positivo de conocimiento, imperativo que Foucault interpreta como el fervor sin límite de toda una cultura, la del clasicismo en adelante, por constituir una garantía de la no-locura.

La objetividad que reconocemos a las formas de la enfermedad mental, [...] sólo se entrega precisamente a aquel que está protegido de ella. El conocimiento de la locura supone, en quien la tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y de sus prestigios, cierto modo de no estar loco. Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico sólo está ligado a la promoción del

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ M. Foucault, “La locura y la sociedad”, en *op. cit.*, p. 84.

conocimiento de una manera secundaria; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura: cierta conciencia de no-locura, que para el sujeto del saber se vuelve situación concreta, base sólida a partir de la cual es posible conocer la locura.⁴⁷

En efecto, el interés intelectual por la locura, por aprehenderla en su naturaleza, en sus causas, en sus vericuetos, es consecuencia de la angustia que ocasiona la locura al hombre moderno. Según Foucault, por esa angustia, se erigieron las estructuras del asilo en el siglo XIX; por esa angustia, la psiquiatría pervive en nuestros días; por esa angustia, el psicoanálisis tiene sentido, fracasando convenientemente en desmontar por completo la vieja armazón asilar.

Si se quiere saber lo que ha pasado en el curso de esta brusca mutación que, en algunos años, ha instalado en la superficie del mundo europeo un nuevo conocimiento y un nuevo tratamiento de la locura, es inútil preguntar lo que se ha añadido al saber ya adquirido. [...] Lo que ha cambiado, y cambiado bruscamente, es la conciencia de no estar loco, [...] Esa liberación no ha sido posible, de hecho, más que por toda una arquitectura de protección, diseñada y construida sucesivamente por Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart. Y la solidez de esas estructuras les ha permitido subsistir casi intactas hasta nuestros días, pese a los esfuerzos mismos de la búsqueda freudiana.⁴⁸

La naturaleza escandalosa de la locura radica en que ésta posee para el hombre contemporáneo

[...] todo un contenido de culpabilidad, de sanción moral, de justo castigo, que no era propio de la experiencia clásica [...] todo lo que dentro de la locura era paradójica afirmación del no-ser, llegará a ser un castigo natural de un mal moral. En pocas palabras, toda la jerarquía vertical, que constituía la estructura de la locura clásica, desde el ciclo de las causas materiales hasta la trascendencia del delirio, va a oscilar y a caer dentro de un dominio que ocuparán conjuntamente, para disputárselo inmediatamente, la psicología y la moral.⁴⁹

La empresa de objetivización de la locura oculta entonces una valoración moral de la razón, que sale a la luz cuando se analiza “la locura en las modifi-

⁴⁷ M. Foucault, “Del buen uso de la libertad”, en *Historia de la locura en la época clásica*, tercera parte, cap. III, p. 185.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁹ *Ibid.*, “Los rostros de la locura”, segunda parte, cap. III, p. 461.

caciones que no puede dejar de aportar al sistema de las obligaciones”⁵⁰ como también cuando se le toma “con todos los parentescos morales que justifican la exclusión”,⁵¹ por lo que el destino de la locura es desaparecer del horizonte de reflexión en las ciencias, no cuando se hayan revelado sus secretos, sino cuando la sinrazón ya no cause culpabilidad. “Pues me parece que hasta el siglo XIX, por no decir hasta la actualidad, no ha habido un saber objetivo sobre la locura sino solamente la formulación, en términos de analogía científica, de cierta experiencia (moral, social, etcétera) de la sinrazón [...]”⁵²

La historia que narra Foucault sobre la locura señala que ésta se mantiene viva en las redes de un conjunto histórico que evita el escándalo moral de la sinrazón. “[...] nuestro conocimiento científico y médico de la locura reposa implícitamente sobre la constitución anterior de una experiencia ética de la sinrazón”.⁵³ Esta ética es “elección contra la sinrazón; [...] es esto, sin duda, lo que da al reconocimiento de la locura en esta época —o como se quiere, a su no-reconocimiento— su estilo particular”.⁵⁴ Quizás por eso es la afirmación de Foucault de que el psicoanálisis, e indistintamente toda psicología de la locura, es extraño al trabajo soberano de la sinrazón, no liberando, y menos aún explicando lo esencial en esa labor; a pesar de todas las contribuciones que realizó la doctrina de Freud, en ese aspecto específico el psicoanálisis no fue la notable excepción.

La ambigüedad del pensamiento clásico sobre las relaciones de la falta y de la locura va a disociarse ahora; y el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX al mismo tiempo buscará la totalidad del determinismo y tratará de definir el punto de inserción de una culpabilidad; las discusiones sobre las locuras criminales, los prestigios de la parálisis general, el gran tema de las degeneraciones, la crítica de los fenómenos histéricos, todo lo que anima la investigación médica de Esquirol a Freud, se remite a ese doble esfuerzo. El loco del siglo XIX será determinado y culpable.⁵⁵

El reclamo a Freud es que posicionó al saber psicoanalítico en un lugar desde el cual no se registra la historia de las decisiones coyunturales, de las experiencias, de los actos institucionales que originaron el conjunto de reglas

⁵⁰ *Ibid.*, “Experiencias de la locura”, primera parte, cap. IV, p. 203.

⁵¹ *Idem.*

⁵² M. Foucault, Carta a Stirn Lindroth, del 10 de agosto de 1957, *apud* D. Eribon, *op. cit.*, p. 155.

⁵³ M. Foucault, “El mundo correccional”, en *Historia de la locura en la época clásica*, primera parte, cap. III, p. 146.

⁵⁴ *Ibid.*, “Los insensatos”, primera parte, cap. V, p. 222.

⁵⁵ *Ibid.*, “El círculo antropológico”, tercera parte, cap. V, p. 269.

en la lógica de conocimiento que ha subjetivado de un modo particular al hombre actual. Según esto, Freud se imaginó a un hombre del futuro compartiéndolo con él la misma positividad de la verdad, cuya conciencia reproduce el acto que ha instaurado una tajante división, razón-sinrazón, como si esa experiencia originaria del clasicismo tuviera el destino de la eternidad, de la infinitud.

En definitiva, *Historia de la locura* no es la historia del decantamiento de la verdad de la locura, de cómo ella se fue purificando hasta el grado de refinamiento que hoy día le conocemos. *Historia de la locura* es una historia pensada como un “encadenamiento de eventos que se producen por azar y en el que no cabe ni el concepto de progreso ni de regularidad”,⁵⁶ de suerte que la resolución por aprehender doctamente la verdad de la locura es necesariamente una operación de retorno que nos reenvía de vuelta al instante y a la circunstancia en que ésta adquirió la forma en que nos resulta familiar. El azar en *Historia de la locura*, Foucault lo conceptuó como elección de una época que se repite incesantemente. Y si la elección hubiera sido otra, otra habría sido la verdad de la locura. Como bien lo indicaba Octave Mannoni, *Historia de la locura* instala un “‘momento de vacilación’ donde ‘la historia habría podido ser otra’”. Ésa es la experiencia originaria que Foucault procuró reconstruir en *Historia de la locura*; no el de un acto mítico que fundó lo humano, sino el de un accidente en la política de la verdad en que una estructura de pensamiento, un acto de división, se convirtió en opción para toda una cultura.

A modo de conclusión

Este texto se basó fundamentalmente en una tesis de Jacques Derrida que señala que las apreciaciones críticas de Michel Foucault en *Historia de la locura* hacia la obra de Sigmund Freud son producto de un profundo sentimiento anticartesiano que animó su producción filosófica. El texto no consideró en ningún momento la réplica de Derrida a Foucault centrada en cuestionar la lectura que este último hizo de Descartes; ello queda como un aspecto pendiente que se requiere revisar para determinar hasta qué punto es acertado el análisis que realizó Foucault de Descartes. Independientemente de lo anterior, el examen de *Historia de la locura* confirmó no sólo la tesis derridiana del anticartesiano de Foucault, sino que además la presenta como central para

⁵⁶ “Enchaînement d'événements qui se produisent par hasard et qu'il n'y a là ni concept de progrès ni régularité” (M. Foucault, “235 Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme”. en *Le Foucault Electronique, Dits et Ecrits* III, p. 598. Traducción mía).

comprender su reflexión filosófica, especialmente desde el momento en que se convirtió en un arqueólogo del saber que analizaba los *a priori* del pensamiento moderno. Es de agregar que la probable postura filosófica de Foucault en contra de Descartes tiene de base la distinción que hace en favor de Kant. Foucault transmite el mensaje de que es este último quien logró concretar realmente un proyecto filosófico moderno de liberación, de ilustración, quedando la modernidad coja en Descartes, cojera que replican a su manera los cartesianos que surgieron después en la cultura occidental. En última instancia, en la reflexión filosófica de Foucault se escuchan todavía los ecos de la decisiva batalla de Jena de las guerras napoleónicas, como si la modernidad filosófica estuviera decidida por la irreductible tensión que representaron los dos bandos en guerra.

Reseñas y notas

Pervivencia del mundo clásico en la bioética contemporánea

Víctor Hugo Méndez Aguirre

Juliana González Valenzuela, coord., *Filosofía y ciencias de la vida*.
México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / FCE, 2009. 273 pp.

La Biblioteca de ética y bioética, colección dirigida por Juliana González Valenzuela, ha dedicado su volumen número cuatro a la filosofía y las ciencias de la vida. El volumen reseñado está integrado por un prólogo, escrito por Guillermo Hurtado, y catorce ensayos. El primero de éstos es de Pierre Aubenque, “¿Lo vivo como modelo? Acerca de los límites de la interpretación biológica en el pensamiento clásico griego” (pp. 19-32); Evandro Agazzi firma dos contribuciones: “Una nueva oportunidad de diálogo entre ciencia y filosofía” (pp. 134-145) y “La tecno-ciencia y la identidad del hombre contemporáneo” (pp. 213-238); Jesús Mosterín se pregunta “¿Qué es la vida?” (pp. 33-59); John R. Searle se interroga a su vez por “La conciencia” (pp. 60-93); Bertrand Saint-Sernin indaga sobre “La racionalidad científica a principios del siglo XXI” (pp. 94-107); Anne Fagot-Largeault responde “Preguntas que las ciencias de la vida hacen a la filosofía” (pp. 111-122); Juliana González Valenzuela escribe el trabajo “Ontología y ciencias de la vida” (pp. 123-133); Hans Lenk encuentra a “Albert Schweitzer como un pionero de la bioética” (pp. 149-160); Peter Kemp discurre sobre “La reciprocidad entre bioética y bioderecho” (pp. 161-174); Gilbert Hottois indaga “¿Qué papel deben desempeñar los filósofos en los debates bioéticos? Presentación y discusión de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, de Jürgen Habermas” (pp. 175-204); Ambrosio Velasco Gómez diserta sobre “Ciencias, tecnociencias y humanidades” (pp. 205-212); Gerardo Jiménez-Sánchez encuentra “Oportunidades y retos en la era genómica” (pp. 241-253); por último, Francisco G. Bolívar Zapata postula la necesidad de “Biotecnología y bioseguridad para el desarrollo global y nacional” (pp. 254-262).

Los catorce ensayos están agrupados en cuatro grandes secciones. “Los grandes temas: vida, conciencia, razón” incluye los ensayos de Searle —la conciencia—, de Saint-Sernin —la razón—, de Aubenque y de Mosterín —la vida.

En segundo lugar, “De la filosofía a las biociencias, de las biociencias a la filosofía” está integrada por los ensayos: “Preguntas que las ciencias de la vida hacen a la filosofía”, “Ontología y ciencias de la vida” y “Una nueva oportunidad de diálogo entre ciencia y filosofía”.

A continuación, “Cuestiones de bioética y tecnociencias” despliega los escritos “Albert Schweitzer como un pionero de la bioética”, “La reciprocidad entre bioética y bioderecho”, “¿Qué papel deben desempeñar los filósofos en los debates bioéticos?”, “Ciencias, tecnociencias y humanidades” y “La tecnociencia y la identidad del hombre contemporáneo”.

Por último, la sección “Genómica y biotecnología en México” contiene los textos “Oportunidades y retos en la era genómica” y “Biotecnología y bioseguridad para el desarrollo global y nacional”.

La vida ha sido desde siempre uno de los grandes temas de la filosofía. Desde el célebre “todo está lleno de dioses”, atribuido por Aristóteles en *Acerca del alma* a Tales de Mileto, hasta el desarrollo reciente de organismos genéticamente modificados, la filosofía ha dialogado con las ciencias de la vida. Juliana González Valenzuela subraya que las revoluciones biocientíficas y biotecnológicas contemporáneas, inéditas como son, no dejan de enmarcarse en una tradición milenaria que inicia con los griegos:

En muchos sentidos, cabe decir que ésta es una *nueva* problemática, inédita, pero en otros remite más bien a nuevos planteamientos de antiguos y fundamentales problemas que, sin embargo, se presentan como si surgieran por primera vez. Son cuestiones nuevas y también “arcaicas” (y hasta clásicas en el pensar filosófico). Ellas tienen incluso una especie de “aire presocrático” o remiten en general a las originarias preguntas del filosofar griego acerca de lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo cambiante, del “qué es” (*tí esti*) la naturaleza en su totalidad y específicamente la naturaleza humana (p. 125).

Así, el primer ensayo se aboca a “los límites de la interpretación biológica en el pensamiento clásico griego”. Aun cuando hace hincapié en que algunos de los principales modelos generados por el pensamiento griego clásico para explicar el universo son el biológico, el astronómico matemático y el mecanicista. La biología contemporánea, a decir de este especialista en Aristóteles, reconoce antecedentes en el modelo epistemológico del estagirita. Jesús Mosterín, por su parte, hace hincapié en que “[...] sólo Aristóteles —de entre los grandes filósofos clásicos del pasado— ha desarrollado una filosofía de la vida” (p. 33).

En cuanto a la conciencia, se trata de uno de los grandes temas de la filosofía en torno del cual gravitan varios de los principales problemas de la bioética y de la ética médica, como el aborto y la eutanasia. Searle afirma:

[...] el problema más importante en las ciencias biológicas es el problema de la conciencia [...] comprender la naturaleza de la conciencia requiere, decisivamente, comprender cómo es que los procesos cerebrales causan y llevan a cabo la conciencia. Tal vez cuando comprendamos cómo hacen eso los cerebros, podremos construir artefactos conscientes que usen materiales no-biológicos que dupliquen, y no meramente simulen, los poderes causales que tienen los cerebros. Pero primero necesitamos comprender cómo lo hacen los cerebros (pp. 92-93).

La razón, otro de los “grandes temas” aquí abordados, ha evolucionado desde que Tales de Mileto “inventa” la ciencia en el siglo VI a. C. —según la interpretación de Erwin Schrödinger, entre otros. Sin embargo, algunas contribuciones de epistemologías clásicas, como parte de las contenidas en los diálogos de Platón, siguen siendo de utilidad para entender el conocimiento y su lugar en la sociedad. Bertrand Saint-Sernin recupera algunas reflexiones platónicas para ilustrar parte de la labor científica contemporánea:

En efecto, en el interior de cada científico se encuentran íntimamente entrelazadas dos realidades que Platón trata de distinguir en el *Menón*: la opinión correcta y la ciencia. Cada científico en sus actividades diarias recurre alternativamente a la *theoría* y a la *orthè doxa*, es decir, a la ciencia y la opinión correcta; y en un equipo de investigación la opinión y la ciencia se contraponen, debiendo cada uno depositar su confianza en los demás y transmitir su conocimiento teórico de manera no técnica en beneficio de sus compañeros de equipo (p. 95).

En el mito de Prometeo, formulado por Protágoras en el diálogo platónico epónimo, Agazzi encuentra que:

[...] se plantea ya, desde la perspectiva de un genio filosófico como Platón, todo el problema de la tecno-ciencia. Ciencia y técnica son la marca de la superioridad del hombre en relación con la naturaleza, ellas florecen gracias a una creatividad garantizada por la obra de individuos particularmente dotados, pero conducen a un resultado funesto si no son guiadas por algo que no forma parte de la naturaleza, sino por otra virtud exclusivamente humana, la de la *moralidad* (p. 233).

Ambrosio Velasco Gómez caracteriza así a la ciencia moderna:

En la época moderna, las ciencias naturales, principalmente las matemáticas y la física y después la biología, fueron consideradas como modelos

para las ciencias humanas. Hobbes fue el primer filósofo moderno que intentó explicar la acción humana y la organización política con base en un esquema mecánico, utilizando al mismo tiempo una argumentación y un lenguaje modelado a partir de la geometría [...] Con ello Hobbes excluye los juicios de valor siempre subjetivos de la teoría política [...] (pp. 206-207).

Velasco Gómez subraya que algunas certidumbres atribuidas alguna vez a la ciencia ya no son sostenibles del todo, por el contrario:

[...] el desarrollo científico y tecnocientífico de las últimas décadas, especialmente en las ciencias de la vida, echa por tierra la separación jerárquica entre ciencias naturales y ciencias humanas en virtud de que los valores extraepistémicos de carácter ético o político inciden en el desarrollo de ambos tipos de ciencias, borrando las nítidas fronteras entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura [...] Lo distintivo y más significativo del siglo XX es precisamente poner al descubierto aspectos ideológicos y etnocéntricos de la naturalización de las ciencias humanas, pero sobre todo mostrar y asumir como algo necesario la dimensión axiológica de las ciencias y tecnociencias de la naturaleza (p. 206).

El racionalismo emergente en el siglo XXI ya no puede confiar ciegamente en la presunta neutralidad axiológica de la ciencia. Saint-Sernin plantea que la ciencia y la tecnología se encuentran en la mira de grandes intereses financieros, lo que ha motivado preocupación en las comunidades científicas por la “falta de ética” exhibida por algunos de sus integrantes (p. 101).

De hecho, la bioética forma parte no desdeñable de la manera contemporánea de entender la ciencia. Van Rensselaer Potter suele ser considerado uno de los pioneros de esta empresa; pero Lenk postula que también es menester reconocer las aportaciones teóricas de Albert Schweitzer (pp. 149-160). El reconocimiento de la intervención de intereses en la ciencia y la tecnología exige que la racionalidad emergente, en alguna medida no desdeñable, conjuge a éstas con la moral y la política (p. 104).

Las fronteras del derecho, la política y la ética han sido temas privilegiados de reflexión desde el nacimiento mismo de la filosofía moral. Peter Kemp escribe:

Recordemos que las corrientes que han sido quizá las más importantes de la filosofía del derecho en el siglo XX —a saber, el positivismo legal (Hans Kelsen) y el realismo legal (Alf Ross)— se sirvieron de una

distinción neta entre ética y derecho de larga tradición, según la cual la ética se reducía a los problemas y las consideraciones sobre las relaciones interpersonales, mientras que el derecho era concebido como la necesidad de mantener un orden social creado por un soberano poderoso que obligaba a los otros a vivir dentro de un orden impuesto por él mismo, o bien un orden instituido como fuerza dominante por las personas que habían establecido un contrato que aseguraba a cada uno un cierto grado de protección contra los demás (p. 169).

Sin embargo, ya el mismo Kelsen tuvo que lidiar en contra de los que rechazaron su separación tajante entre derecho y moral, entre los que destaca H. L. A. Hart.¹ Los derechos humanos, fenómeno fundamental de la ética social, son moral –“derechos morales”, según una tradición–; pero también son derecho y no son ajenos a la política. Peter Kemp hace hincapié en que “la reciprocidad entre bioética y bioderecho” tiende algunos puentes entre el derecho y la ética:

El bioderecho se vuelve una de las razones para abandonar el prejuicio racionalista que dice que la ética y el derecho no tienen nada que ver el uno con el otro y que la justicia es una palabra desprovista de sentido. De esta manera, la idea de justicia recupera su sentido pleno como concepto de la vida buena a nivel de sociedad y en el plano del derecho internacional, y como concepto que vincula el derecho con la ética (pp. 173-174).

Kemp no se encuentra aislado en sus ideas. De hecho, el reconocimiento de puentes entre la ética y el derecho ha sido preconizado por diversas teorías contemporáneas, tanto desde la hermenéutica² como desde la Escuela de

¹ Una de las más influyentes durante el siglo XX fue, sin lugar a dudas, la de Hans Kelsen. La *Teoría general del derecho y del Estado* es clausurada con un apéndice donde se plantea de manera contundente: “Desde el punto de vista del derecho positivo considerado como un sistema de normas válidas, la moral no existe como tal; o en otras palabras, no cuenta para nada como un sistema de normas válidas si el derecho positivo es considerado como un sistema de ese tipo [...] El jurista ignora a la moral como un sistema de normas válidas, así como el moralista ignora al derecho positivo como un sistema de este tipo” (Kelsen, *apud* H. L. A. Hart, “La relación entre derecho y moral”, en *Una visita a Kelsen*. Trad. de Javier Esquivel. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, p. 25).

² “Raz sigue a Hart al afirmar que el estudio del derecho exige adoptar un punto de vista práctico, ya sea del hombre ordinario o del juez en cuanto juez. Esto implica que la teoría jurídica está orientada por valoraciones y que el razonamiento jurídico es una parte del razonamiento moral, hasta el punto de que, aun cuando conocer el derecho no

Fráncfort.³ En la actualidad, la denominada “ética de la especie humana” de Jürgen Habermas, según la lectura de Gilbert Hottois, “[...] tiende a reafirmar los vínculos entre moral, derecho y política. Habermas trata de asentar firmemente la legalidad jurídico-política en la ética” (p. 180).

Hottois reproduce algunos de los argumentos esgrimidos por Habermas en contra de la programación genética y la eugenesia. “Según Habermas, el hecho de saberse genéticamente programado (incluso aunque no haya determinismo genético) constituye un obstáculo simbólico al advenimiento consciente de la autonomía personal” (p. 188). Hottois continúa:

[...] Habermas reafirma la necesidad de un derecho (Estado) protector de las personas y más profundamente de la humanidad como tal en cada una de ellas. Es decir, de la condición de posibilidad de llegar a ser una *persona* en el sentido kantiano (racional y libre). Repite su argumentación (indudablemente psicológica) sobre la imposibilidad para un individuo manipulado de desarrollarse como una persona plena y como miembro de la comunidad universal (p. 192).

Las precauciones de Habermas le han valido diversas críticas. Anne Fagot-Largeault escribe que “[...] la rigidez de la que da prueba Jürgen Habermas, cuando éste se plantea la cuestión de las intervenciones genéticas en el ser humano, es el efecto del déficit de información científica” (p. 121). Hottois, por su parte, señala: “el problema más grave, en mi opinión, surge cuando Habermas parece reclamar la convergencia de la ética, el derecho y la política [...] El derecho y el Estado deben proteger la ‘naturaleza humana’ así entendida. Estamos ante una problemática próxima al ‘derecho natural’, una problemática que remite también al ‘filósofo rey’ [...]” (p. 202). Otra vez Platón, lo cual no necesariamente es un argumento en contra.

La última sección del libro incluye los trabajos de Gerardo Jiménez-Sánchez y Francisco G. Bolívar Zapata. La genómica y la biotecnología contemporáneas han generado retos inéditos en México y el mundo. Gerardo Jiménez-Sánchez encuentra “Oportunidades y retos en la era genómica”:

exige recurrir a la moral, en cambio razonar jurídicamente para arribar a una decisión supone necesariamente acudir a la moral. Está claro que un ‘análisis hermenéutico’ de las cuestiones jurídicas lleva a afirmar la unidad de la razón práctica (jurídica, ética y política) y a negar la autonomía del razonamiento jurídico” (Cristóbal Orrego, “Hermenéutica y no cognitismo ético”, en *Seminarios de Filosofía*, núm. 11. Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998, p. 66).

³ “La legalidad sólo puede derivar su legitimidad de una racionalidad procesal con un contenido moral” (Jürgen Habermas, “Derecho y moral (dos lecciones)”, en David Sobrevilla, comp., *El derecho, la política y la ética*. México, UNAM/Siglo XXI, 1991, p. 15).

Los principios de la medicina genómica hacen razonable predecir que algunos paradigmas de la relación médico-paciente tendrán que renovarse: transitando de una postura paternalista, a una actitud más pro-activa del paciente [...] El buen manejo de la información genómica [...] una práctica médica más individualizada, predictiva y preventiva, pero un manejo inapropiado de dicha información, puede generar importantes retos sociales al abrir la posibilidad a la estigmatización, determinismo genético o discriminación a las personas que pudieran presentar alguna enfermedad debido a su constitución biológica [...] Por ello resulta fundamental atender tanto los aspectos científicos de la investigación en medicina genómica, cuanto los aspectos éticos, legales y sociales que permitan su desarrollo bajo principios de beneficio común para la sociedad (pp. 248-249).

Bolívar Zapata, por su parte, hace hincapié en que “[...] esto ha ocurrido desde el principio y seguirá siendo un reto para nuestra especie: desarrollar tecnología y conocimiento para comprender nuestra existencia y asegurar nuestra supervivencia y, al mismo tiempo, aprender a lidiar con los riesgos que el uso de este conocimiento y su correspondiente tecnología implican para poder alcanzar este fin en armonía con el medio ambiente, hoy más que nunca antes” (p. 262).

Sucintamente, para concluir con palabras de Guillermo Hurtado, prologuista de la obra, la conjunción entre filosofía y ciencias resulta imprescindible en el área de la bioética: “[...] la bioética no sólo servirá para *marcar los límites éticos* de las transformaciones biotecnológicas, sino también para *inspirarlas* de acuerdo con los *fines* que de manera autónoma demos a nuestras vidas individuales y colectivas” (p. 15).

Hermenéutica, retórica y argumentación

Ambrosio Velasco Gómez

María G. Navarro, *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*. Madrid, CSIC / Plaza y Valdés, 2009.

Los dos primeros libros filosóficos escritos y publicados en el continente americano fueron *Recognitio sumularum* y *Dialectica resolutio*, ambos de fray Alonso de la Veracruz, catedrático fundador de la Real Universidad de México y, sin lugar a dudas, el más brillante representante de la Escuela de Salamanca en América. Ambos libros se publicaron por primera vez en la ciudad de México en 1554 y después tuvieron varias ediciones en España, pues se convirtió en un libro de texto en las universidades de España y América. La aparición de estos libros se ubica en una fuerte disputa filosófica de la época entre al menos tres posiciones: la lógica analítica, defendida por la escolástica tradicional que pretende demostraciones silogísticas a partir de premisas universales y verdaderas; la lógica dialéctica, influida por el nominalismo que cobraba entonces creciente relevancia y ponía en duda la validez de conceptos y premisas universales, inclinándose por argumentos verosímiles no demostrativos; finalmente la retórica, impulsada contra la lógica analítica por humanistas renacentistas en Italia, España y Holanda, entre los que destacan: Valla, Erasmo, Vives, Rodolfo Agrícola, entre otros. El gran mérito y el éxito de Alonso de la Veracruz consisten precisamente en integrar en sus libros las tres orientaciones argumentativas, concibiendo a la lógica dialéctica como un punto medio entre retórica y lógica demostrativa.

La lectura del libro *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, de María G. Navarro, remite a estas interesantísimas disputas renacentistas y demuestra su vigencia en la filosofía contemporánea donde la idea de una racionalidad universal, basada en métodos demostrativos, se ha cuestionado profundamente, al grado de renunciar a toda pretensión de argumentación racional. En contra de este nihilismo epistémico y, desde luego, en contra también de universalismos infundados, María Navarro recurre a la retórica renacentista y a la hermenéutica filosófica, principalmente la gadameriana, para proponer un modelo alternativo de

argumentación racional más cercano a la *phrónesis*. De esta manera, María Navarro considera que el problema de la racionalidad humana resulta “inabordable si no se analiza la conexión entre los procesos interpretativos y los argumentativos” (p. 23). Por ello, realiza al mismo tiempo una interpretación original de Gadamer reconociéndole a su hermenéutica una relevancia epistémica y metodológica poco común, y, al mismo tiempo, actualiza la retórica renacentista en el marco de la filosofía hermenéutica contemporánea. En una frase, María Navarro resume la tesis principal de su libro: “toda interpretación actualiza una comprensión, puede también sostenerse que toda argumentación actualiza una interpretación” (p. 35).

La articulación del libro en su conjunto se inspira en la composición de la retórica clásica, dividida en *preparatio*, *contentio*, *propositio* y *resolutio*. En la primera parte (*preparatio*), la autora enmarca su concepción de la argumentación dentro de la idea gadameriana de historicidad de la comprensión, donde distingue los siguientes principios: historicidad de la comprensión; preestructura de la comprensión; historia efectual; estructura especulativa del lenguaje, y principio de la productividad histórica. En esta primera parte, María Navarro desarrolla con detalle cada uno de estos principios de la hermenéutica gadameriana (dedica un capítulo a la discusión de cada principio), y concluye enfatizando que la historicidad de la comprensión y la argumentación pone en evidencia la finitud de toda experiencia y todo saber. La constatación de tal finitud constituye el fundamento ontológico y epistemológico de la comunicación y, como resultado, la formación de un saber común.

En la segunda parte denominada *contentio*, la autora expone lo que considero su tesis principal: “la teoría de la argumentación constituye un terreno intermedio entre la lógica y la retórica” (p. 207). Es aquí donde coincide precisamente con la propuesta de Alonso de la Veracruz. María Navarro llega a esta conclusión con base en la revisión crítica de la nueva retórica y las teorías de la argumentación de la segunda mitad del siglo XX, donde destacan las contribuciones de Stephen Toulmin y de Ernest R. Curtius. Para mostrar con mayor claridad la coincidencia a la que aludo, conviene recordar que en la *Recognitio sumularum*, fray Alonso incluye dos extensos apéndices, que en realidad son dos tratados: *Libro de los elencos sofísticos* y *Tratado de los tópicos dialécticos* (ambos traducidos al español por Mauricio Beuchot). En ellos, fray Alonso, claramente desarrolla una teoría y una metodología de la argumentación dialéctica para la resolución de disputas sobre temas altamente controvertibles, como era en aquel entonces la justificación de la guerra de conquista y del dominio español sobre el Nuevo Mundo. Fray Alonso, además de desarrollar su lógica dialéctica como argumentación en el campo de las disputas, la aplicó en la primera cátedra que impartió en la Real Universidad de México entre 1553 y 1554, que dio lugar a la *relectio De dominio infidelium*

et iusto bello (traducida al español por Roberto Heredia, UNAM, 2004) donde niega la pretensión de legitimidad de la conquista y del dominio de España en América. De manera análoga, María Navarro sostiene: “En definitiva defendemos que las teorías de la argumentación —siguiendo un punto de vista más afín al de Van Eemeren y Grootensdoorst— descansan sobre el presupuesto de ciertos principios ontológicos de los que podrían derivarse reglas aplicables a la discusión con las cuales dirimir las posibles formas de resolución de los conflictos argumentativos e interpretativos” (p. 213). Así, tanto De la Veracruz como Navarro pugnan por una teoría de la argumentación en acción, donde no se asuman premisas verdaderas para demostrar tesis y posiciones sustentadas de antemano, sino que los interlocutores debatan y argumenten para descubrir lo verosímil y llegar a un acuerdo o resolución como resultado precisamente del diálogo. De ahí el título de una de las obras de fray Alonso *Dialectica resolutio* (resolución dialéctica).

María Navarro considera, de manera atinada, que tal teoría de la argumentación no sólo se encamina a la aceptabilidad de argumentos y resolución de disputas (*ars disputandi*), sino también al descubrimiento de lo verosímil, y por ello “son vías propiamente heurísticas, es decir, son parte de un *ars inveniendi* que hunde sus raíces en un *ars interpretandi* y que se contrapone al *ars iudicandi*, pues no sigue una lógica demostrativa a diferencia de este último” (p. 252). En especial, la autora destaca la analogía como una inferencia abductiva para la generación tanto de interpretaciones como de argumentos: “Puede decirse que si cabe una forma lógica de la interpretación [...] que corresponde a la forma lógica presente en la inducción abductiva, la cual opera conforme al principio de la analogía [...] con objeto de elaborar una argumentación” (p. 297).

En la tercera parte del libro, *propositio*, la doctora Navarro concreta las discusiones y tesis que ha desarrollado anteriormente en la propuesta de una metodología argumentativa de la interpretación. Para ello, recoge e integra ideas centrales de Mauricio Beuchot sobre la analogía y de Atcha Aliseda sobre razonamiento heurístico, así como el principio de cooperación de Paul Grice, el proyecto de una argumentación jurídica de Manuel Atienza y el modelo de la tópica de Theodor Viehweg. Es de destacarse el interés y reconocimiento de María Navarro a las contribuciones de filósofos iberoamericanos, a la par de filósofos de otros países europeos y americanos. Lo más destacado de su propuesta, y en ello coincido plenamente, es buscar integrar los fundamentos ontológicos de la hermenéutica filosófica con las preocupaciones metodológicas, que por lo común han permanecido aisladas en el ámbito de la lingüística o de las ciencias sociales. Al final de la tercera sección, se presenta la discusión de dos problemas, a manera de aplicación de la metodología propuesta: “Un acercamiento (bio)ético hermenéutico a la psiquiatría” y “Hermenéutica y

laicismo”. Estos casos sirven a María Navarro para concluir a manera de *resolutio*, “la necesidad de ahondar en los principios y conceptos a partir de los cuales pensar problemas relativos a la filosofía moral y política” (p. 420). En este punto, también coincide plenamente con Alonso de la Veracruz.

Como puede apreciarse, el libro *Interpretar y argumentar* de María G. Navarro es una obra filosófica original, erudita y relevante tanto en el campo de la hermenéutica como en el de la teoría de la argumentación, que tiene como principal virtud buscar puentes entre enfoques y tradiciones distintas, que han permanecido distantes. En especial destaco el esfuerzo y la originalidad de la propuesta de vincular las bases ontológicas de la hermenéutica gadameriana con preocupaciones y propuestas metodológicas basadas en las teorías contemporáneas de la argumentación y de la retórica. Ciertamente, considero que este acercamiento es debido más a la originalidad y capacidad de síntesis de María Navarro que al mismo pensamiento de Gadamer, que desde mi punto de vista siempre presentó, si no un desprecio, sí un cierto déficit metodológico. Finalmente, quiero subrayar que el tipo de argumentación hermenéutica que propone María Navarro, que se ubica entre la lógica y la retórica, representa sorprendentemente un renacimiento de las disputas que sobre el tema se desarrollaron en el Renacimiento iberoamericano hace casi quinientos años, al momento del surgimiento de la modernidad y ahora recobran plena vigencia en plena crisis y ocaso de la modernidad. ¿Significará este renacimiento del Renacimiento iberoamericano que nuestro pensamiento filosófico, precisamente por su situación y horizonte hermenéuticos, esto es, por su historicidad vuelve a recobrar un papel preponderante en la filosofía universal?

Abstracts

“Universal and Lockean Distinction between Nominal and Real Essences” (Carmen Silva). *The objective of the paper is to describe the lockean perspective about the universals. The essences of this perspective is modern because it works mainly with two elements: 1) the nature of the language, and 2) the mechanicism. The lockean conjunction of these two elements in relation to the universals problem, became very original.*

“Two Documents on the Philosophical Formation of Hidalgo” (María del Carmen Varela Chávez). *Based on two documents: the Dissertation of Hidalgo and the Letter of Praise from Dr. Pérez Calama, published in 1784; the article gives account of some aspects of Hidalgo’s theological and philosophical thought. It highlights the rich ideological context surrounding the academic life of Hidalgo, especially during his stay in San Nicolas College in Valladolid (today Morelia). Hidalgo in his Dissertation proposes the renewal of the theology teaching method: it supports the idea that students should leave the ergotism (speculative scholasticism) and opt for the argumentative method of positive theology. Based on the Gerson ideas, Hidalgo criticizes the bad methods that prevail in classrooms, and proposes the union of positive method with Thomas Aquinas. In order of importance, his method suggests: relying on the sources, clarifying the meaning of the words so that they are consistent with the doctrine of the tradition, studying ecclesiastical history, locating the study in history and geography, and finally, it emphasizes the use of criticism. After the analysis, we can infer that in Hidalgo there is an ideological revolution prior to the Revolution of Independence.*

“José Vasconcelos: Iberoamerican Myth or Iberoamerican Aesthetic Philosophy” (Roberto Luquín Guerra). *Apart from his political and educational work, and from his controversial autobiography, José Vasconcelos is known for his*

Ibero-Americanist thought. The Cosmic Race, Indology and Bolivarism and Monroeism gather all the ideas that are attributed to his theoretical point of view. His philosophy is what we know less of and what is most criticized. Nonetheless, is there a connection between his philosophical thought and his Ibero-Americanist ideas? Abelardo Villegas says that Vasconcelos's philosophy is the product of a racial and cultural message. Therefore, according to Villegas, his philosophy is subordinated to his Ibero-Americanist ideas. Patrick Romanell, on the other hand, states that the Ibero-Americanist ideas make up the popular and illusory side and, hence, must be separated from the philosophical thought. The aim of this paper is to elucidate this problem. In order to clarify it, we will follow Villegas viewpoint to the bitter end. His reasoning invites us to look closely at the history of Ibero-American thought as well as at Vasconcelos's first works. Precisely by analyzing these two aspects and the point where they meet, we might be able to find an answer.

"The Individual or Random Production. Research Notes on the Thought of Louis Althusser" (José Francisco Barrón Tovar). Four effects, I think, should be forced upon us in the re-reading of Althusser: 1) the concept of revolution that is put into operation to determine the exercise of politics, 2) the distinction between subject and individual to specify the practices of the political subjectivation, 3) the importance of language in thought and practice to make possible a different way of thinking, and 4) the insistence on a random-productive nature of the body to allow the production of the new.

"Michel Foucault Anti-Cartesian Critique of Psychoanalysis in History of Madness" (Marco Alexis Salcedo). The following text corresponds to an analysis of the main arguments presented by Michel Foucault in History of Madness against the psychoanalytic doctrine. It is argued that the father of the psychoanalysis is challenged because of his affiliation to Cartesian thought that Foucault identified in his doctrine. The text points out that for Foucault, this filiation renders inoperative for psychoanalysis to understand the Unreason, and its device becomes a contemporary version of the clinical structures put into practice in the asylum of the nineteenth century. It concludes stating that Foucault's philosophical stance against Descartes is probably based on the distinction he made in favor of the philosophical project of modernity that Kant established with his thought.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 24, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de marzo de 2013 en los talleres de la Editorial Johann Georg Hamann, S. A. de C. V., Cerro Macuiltepec núm. 218, colonia Campestre Churubusco, 04200, Coyoacán, D. F. Se tiraron 200 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino 17 puntos e ITC-Garamond 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

