



TEORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO I No. 1 JULIO 1993

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





TEORÍA
REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 1 No. 1 JULIO 1993

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

TEORÍA

Revista de filosofía

Consejo editorial:

Dr. Adolfo Sánchez Vázquez

Dr. Fernando Salmerón

Dr. Leopoldo Zea

Dr. Luis Villoro

Dr. Ramón Xirau

Dra. Juliana González

Dra. Ma. Noel Lapoujade

Dra. Paulette Dieterlen

Mtra. Lizbeth Sagols

Mtro. Bolívar Echeverría

Director de este número:

Dr. Carlos Pereda

Editor:

Mtro. Enrique Hülsz

Coordinación editorial:

Eugenio Aguirre

Diseño de cubierta:

Gustavo Amézaga

Edición electrónica:

Glypho Taller de Gráfica, S.C.

DR © 1993, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México D.F.
Impreso y hecho en México
Registro en trámite

Índice

Presentación	7
Sobre la filosofía	
Adolfo Sánchez Vázquez, <i>La filosofía sin más ni menos</i>	13
Juliana González, <i>Unidad y pluralidad de la filosofía</i>	25
José Ignacio Palencia, <i>Historia de la filosofía y formación filosófica</i>	39
Bolívar Echeverría, <i>La actitud barroca en el discurso filosófico moderno</i>	53
Artículos	
Luis Villoro, <i>Sobre el concepto de revolución</i>	69
Reyes Mate, <i>Mito, logos y religión en Walter Benjamin</i>	87
Entrevista	
María Herrera y Carlos Pereda, <i>Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty</i>	113
Discusión	
Olbeth Hansberg, <i>Moral y deseo</i>	125
Guillermo Hurtado, <i>La luz al final del túnel</i>	133
Mark Platts, <i>Hacia las realidades morales</i>	141
Reseñas y notas	
Victoria Camps, <i>Hacia una moral erótica (El malestar en la moral, de Juliana González)</i>	147
María Noel Lapoujade, <i>La filosofía de René Scherer en <i>Pari sur l'impossible</i></i>	151
Pedro Stepanenko, <i>¿Será posible derivar el concepto de obje- tividad de la posibilidad de la autoconciencia? (Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur, de Bernhart Thöle)</i>	157
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>Recuperando a la filosofía de la historia (Filosofía de la historia, de Manuel Cruz)</i>	171
Libros recibidos	185

Presentación

Teoría, *Revista de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, cuyo primer número tiene el lector ante sí, es una publicación vieja y nueva. “Vieja” porque continúa los esfuerzos del *Anuario de Filosofía* del mismo nombre que publicaba nuestra Facultad, “nueva” porque quiere corregir algunos inconvenientes de aquel *Anuario* —la acumulación excesiva de materiales, la falta de periodicidad...— proponiendo una publicación más ágil, más flexible, más unitaria, más rigurosa, que recoja nuestro quehacer filosófico, pero no sólo, que también busque integrarlo en la comunidad filosófica internacional, y sea, además testimonio fiel de todo ello.

Con ese fin se intentará que la revista *Teoría* aparezca tres veces al año, con varios artículos en torno a un problema, pero también con otras colaboraciones, con traducciones, con entrevistas, con reseñas, con crónicas... La revista *Teoría* está abierta, pues, a la comunidad filosófica nacional y, en general, a la comunidad filosófica de lengua castellana en el sobreentendido de que, tratándose de una revista con arbitraje y que aspira al más alto nivel de excelencia, cada uno de los manuscritos que se le envíen será cuidadosamente evaluado. Pero evaluado exclusivamente por su calidad, sin prejuzgar ningún método, área de interés, campo de trabajo, escuela o tradición. Sin embargo, ¿cómo llevar a cabo esta tarea? ¿Cómo juzgar “calidad filosófica” sin tomar de antemano partido por cierto “método”, “escuela” o “tradición”? Preguntas como éstas conforman algunas de las tantas maneras de interrogarse acerca de las peculiaridades que distinguen la *buena* filosofía, inquietud que no ha dejado de acompañar con insistencia a los filósofos, y ya, desde los comienzos griegos. En los cuatro trabajos monográficos de este primer número de *Teoría* —los ensayos de A. Sánchez Vázquez, J. González, B. Echeverría y J. I. Palencia— directa o indirectamente se alude, desde diversas

perspectivas, a esta terca inquietud; pese a ello, no consideramos inútil introducir dos o tres observaciones al respecto.

Sin duda, no es muy aventurado afirmar que dos condiciones necesarias de toda *buena* filosofía son la argumentación rigurosa y la imaginación teórica. Más complicado resulta, sin embargo, aclarar con cierta precisión qué se entiende en filosofía por “argumentación rigurosa” e “imaginación teórica”.

Es claro que en la vida cotidiana y en la investigación científica también se argumenta y, a veces, con rigor. Por ejemplo, supongamos que un alumno plantea el siguiente problema a un maestro de geografía: “¿Hay todavía muchas islas al sur del estrecho de Magallanes?” Seguramente a esta pregunta, el maestro dará una respuesta y, si es necesario, podrá apoyar esa respuesta con un argumento, con una prueba. Eso sí, tanto el problema como la respuesta y el argumento serán *internos* a una disciplina, en este caso, internos al contexto de la geografía. Preguntemos, en cambio: “¿Existe el mundo exterior?” Acaso se podrá responder dando ejemplos de objetos del mundo exterior o recordar lo que se entiende con la expresión “mundo exterior”. No obstante, tales respuestas no dejarán satisfechos a los filósofos, o al menos, a muchos de ellos. (No olvidemos que Kant pensaba la falta de alguna prueba del mundo exterior como un “escándalo” de la filosofía). Sea como fuere, tanto el problema como las argumentaciones que puedan reconstruir y tratar preguntas como la del mundo exterior, serán argumentaciones y problemas externos a cualquier disciplina científica en sentido estricto. Así, los problemas internos y las argumentaciones internas son problemas y argumentaciones que trata o puede tratar una “ciencia normal”, en general, un saber disciplinado: resultan internos a ciertas maneras más o menos determinadas y bien establecidas de producir saber. A su vez, los problemas externos y las argumentaciones externas, aunque pueden presentarse en el trabajo de una ciencia, también lo hacen en la vida cotidiana, en la política, en la religión, en el arte...; con respecto a ellos no existe ningún modo metódicamente establecido y sin controversias de tratarlos, de llevar a cabo una argumentación. En este sentido, los problemas filosóficos y las argumentaciones filosóficas son problemas enfáticamente externos y argumentaciones enfáticamente externas.

Por supuesto, el contraste entre los problemas internos y los externos, y entre las argumentaciones internas y las externas es otra manera de reformular la distinción de Aristóteles entre disputas analíticas y dialécticas, la delimitación de Kant entre entendimiento y razón, y la oposición de Carnap entre problemas y pseudo-problemas, esto es, la oposición entre problemas y argumentaciones dentro de un contexto lingüístico pre-

fijado de antemano, y aquellos fuera de cualquier contexto reglamentado. El contraste es, pues, persistente y venerable. Lo que se modifica, y en gran medida, es la evaluación. Mientras que para Aristóteles y Kant los problemas y las argumentaciones externas poseen una importancia decisiva, para Carnap se trata de pseudo-problemas, de pseudo-argumentaciones que es necesario eliminar. Aunque consideramos que Carnap se equivoca, su equivocación, sin embargo, muestra una preocupación legítima. Claramente, la condena neo-positivista de los problemas y las argumentaciones externas expresa cierta ansiedad frente a la falta de controles —epistémicos, sociales— que inevitablemente poseen dichas argumentaciones.

De ahí la premura de enfatizar la exigencia de rigor con respecto al argumentar externo, al argumentar filosófico. Y aquí nos topamos con un nuevo obstáculo, porque rigor “se dice de muchas maneras”. Por ejemplo, se habla de un “cálculo riguroso”, de que el informe de un policía fue “muy riguroso”, incluso de que se puede discutir cualquier tema “con rigor”. La expresión “cálculo riguroso” podría sustituirse por “cálculo exacto”, operación llevada a cabo con éxito en el lenguaje de las matemáticas. Pero es obvio que el informe que da el policía no fue riguroso en el sentido de “exacto”, ya que en situaciones habituales de poco servirá un informe policial formalizado lógicamente, más bien, un informe policial riguroso es aquél que es adecuado, que dice ni más ni menos lo que sucedió, que es justo con el asunto en cuestión, y algo similar puede decirse en relación al tratamiento de cualquier tema con rigor. Por eso, si no me equivoco, la virtud epistémica del rigor encuentra su correlato en la virtud práctica de la justicia: ser riguroso es ser justo de manera teórica. Casi diría, lamentablemente, ni justicia ni rigor se dejan reducir a un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, lo que obligará, una y otra vez, a ejercer nuestra capacidad de juicio... y ello, sobre todo, en las argumentaciones externas. Esto es, en filosofía ningún criterio preciso, fijo y general puede ahorrarnos la incertidumbre de la razón: las vacilaciones y los peligros de tener que pensar de caso en caso.

Más todavía, como ya se adelantó, no hay *buena* filosofía sin el ejercicio de la imaginación teórica y, con más precisión, sin el ejercicio de *cierta* imaginación teórica. Básicamente, podemos distinguir dos tipos de imaginación teórica o dos tipos de movimientos de la imaginación teórica: la imaginación centrífuga y la imaginación centrípeta. La imaginación centrípeta se despliega en un movimiento clausurante que repite las mismas creencias, los mismos deseos, los mismo afectos, buscando autoconfirmarse, produciendo, de esta manera un progresivo estrechamiento de la capacidad de juzgar. Por el contrario, la imaginación centrífuga es la imaginación que explora territorios desconocidos, la imaginación que se arriesga a

confrontarse constantemente con lo otro, la imaginación que interpela y provoca... Pero si estas apresuradas distinciones y estos argumentos son correctos, entonces, la *buena* filosofía, esto es, aquellas argumentaciones externas, a la vez, rigurosas —en el sentido de “justas con el problema que tratan”— y plenas de imaginación centrífuga serán no sólo extremadamente difíciles de realizar, sino también, extremadamente difíciles de evaluar, si es que se quieren en verdad evitar los peligros de la escolástica y la extravagancia. Sí, todo lo que tiene que ver con la filosofía, con la *buena* filosofía, es extremadamente difícil. No obstante, los buenos filósofos no se han dejado asustar por la magnitud de la empresa. Por eso, con frecuencia, su coraje teórico puede resumirse en aquellos versos de Calderón que enseñan:

*Poco reparo tiene lo imposible
y mucho riesgo lo previsto tiene*

Estoy seguro que en la revista *Teoría*, el lector encontrará a menudo esta voluntad de rigor, y esta voluntad de riesgo, que son las marcas de toda *buena* filosofía.

Carlos Pereda

Sobre la filosofía

La filosofía sin más ni menos*

Adolfo Sánchez Vázquez

I

En nuestra conferencia nos proponemos aportar algunas reflexiones a un tema tan venerable como la filosofía misma: el de la naturaleza de esta actividad que el hombre practica desde hace aproximadamente veintisiete siglos, si tomamos como acta de nacimiento el pensamiento de los primeros filósofos griegos. Partimos de la idea, con base en su propia historia, de que se trata de una actividad intelectual específica que se distingue de la magia, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la política u otras formas del comportamiento teórico o práctico humano. Se trata, en consecuencia, de un quehacer que, por su carácter específico, no ejercen todos los hombres, sino aquéllos que, distinguiéndolos de otros, llamamos filósofos. Lo cual no significa que el modo de darse haya sido siempre el mismo, o idéntico a la forma profesional con que se presenta apenas desde hace dos siglos, con su espacio propio, en las instituciones académicas. El ejemplo paradigmático del filosofar en el pasado, fuera de la academia, es el filósofo callejero Sócrates, no sólo porque es en la calle donde filosofa, sino porque es en ella, o a la vuelta de la esquina, donde encuentra a sus discípulos o interlocutores. En tiempos modernos y contemporáneos, baste citar los nombres de Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Gramsci o Sartre, como ejemplos de un filosofar extraacadémico que, no por ello dejan de tener un puesto asegurado en la historia de la filosofía. Y lo que los mantiene en ella es el tipo de problemas que abordan, el modo de abordarlos y la inquietud que, frente a las creencias aceptadas, siembran sus respuestas.

No obstante, la diversidad de las filosofías, a lo largo de su historia, en cuanto a los problemas planteados, las vías de acceso a ellos y las

* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 21 de enero de 1992.

conclusiones a que llegan al abordarlos, puede afirmarse que todas ellas se mueven en sus reflexiones en dos planos conceptuales, mutuamente vinculados entre sí: el de la relación del hombre con el mundo, y el de las relaciones de los hombres entre sí, pero, a su vez, en un tercero: el del conocimiento con que se examinan esas relaciones. En cierto modo, ha sido Kant quien ha trazado el terreno que suele cultivar el filósofo, al ponerlo en relación con cuatro preguntas fundamentales: la primera, “¿qué puedo conocer?”, tiene que ver con el conocimiento del mundo con el que el hombre se halla en relación; la segunda, “¿qué debo hacer?”, apunta al comportamiento práctico humano (aunque limitado por Kant a la esfera de la moral); la tercera, “¿qué me es dado esperar?”, interroga sobre lo que el futuro puede traer al hombre, y, finalmente, todas estas preguntas remiten a una cuarta, más radical, “¿qué es el hombre?”, acerca de la naturaleza del sujeto que conoce, que se comporta prácticamente y que espera algo que no se da en su presente. Y ese sujeto —el mismo en el conocimiento, en la moral y en la espera, o esperanza, de lo que no es todavía— es el hombre.

II

Nos aproximamos así a una caracterización de la filosofía, propia sobre todo de la época moderna y contemporánea, que tiene su centro o su raíz en el hombre, en cuanto sujeto y objeto de ella. Una filosofía con dos grandes referentes —la naturaleza y la sociedad— que lo son, a su vez, —vinculados entre sí— de la vida humana. Se trata de una actividad teórica interesada, ya que la guía el interés vital del hombre por esclarecer su puesto y su comportamiento en relación con esos referentes de su existencia. Estamos, pues, ante un saber interesado por responder a ese interés vital que no es exclusivo del filósofo. También lo experimenta el no-filósofo, el hombre de la calle con el que dialogaba Sócrates, o el proletario que tenía en mente Marx, y que buscan respuesta propia con ayuda del “sentido común”, o de una “prefilosofía”, o “filosofía para andar por casa”.

Ahora bien, si la filosofía aspira a esclarecer el lugar del hombre en el mundo (con su doble referencia natural y social), es porque no se siente seguro, firme o tranquilo en él. La inseguridad, la perplejidad o inconformidad testimonian una relación humana incierta de la que se hace eco la filosofía. Entender el mundo se hace necesario para poder orientarse en él con cierta seguridad, certeza o armonía. Y puesto que esta búsqueda es interesada, la expresión filosófica correspondiente no puede desprenderse de la posición humana, social, que, en una situación histórica determinada, genera el interés vital correspondiente. Así pues, la actividad

filosófica de un sujeto que se tiene a sí mismo por objeto, como actividad interesada tiene siempre cierto componente ideológico. Y, en este sentido, no hay filosofía pura, inocente, o neutra ideológicamente.

La seguridad, confianza o certidumbre que busca la filosofía, no permite afirmar que siempre la alcance. Por el contrario, puede elevar aún más la inseguridad, perplejidad o incertidumbre. Y ello sin dejar de ser, o justamente por ser una actividad racional. Cualquiera que sea, la filosofía no puede renunciar, a menos que renuncie a su propia naturaleza, al ejercicio de la razón. Esto es lo que la distingue del mito o la religión. E incluso cuando una filosofía como la tomista se plantea problemas que, según la Teología, Dios revela al hombre, sólo se vuelven filosóficos cuando se echa mano de la razón para tratar de esclarecer lo revelado por la fe. Y cuando, en nuestro tiempo, se ataca —a la razón—, lo que se ataca en definitiva es una forma histórica de ella —la Razón ilustrada— o cierto uso tecnológico o instrumental de la razón, y aún para desencadenar este ataque, el filósofo —posmoderno o francfortiano— no puede prescindir de la razón.

III

La filosofía aborda, pues, por la vía racional, los problemas que plantea a los hombres su relación con el mundo, y entre sí. Su terreno propio es, pues, la explicación, argumentación o interpretación racional. Históricamente, sus respuestas racionales se integran con otras en un todo o en un sistema. Pero también da respuestas que generan nuevas preguntas que no permiten cerrar el sistema. En la filosofía en cuestión pueden pesar más las preguntas que las respuestas, los interrogantes que las afirmaciones.

Vemos, pues, que la búsqueda que surge de la duda, de la inseguridad, conduce unas veces al cierre de la problematicidad, asegurando así cierta armonía o concordancia con el mundo, y otras a una discordancia e insatisfacción de la que nace una aspiración a transformarlo, a llegar a lo que no es todavía o debe ser. El tomismo, el racionalismo leibniziano, el idealismo absoluto de Hegel, o el positivismo clásico, podrían ejemplificar lo primero; Kant, Kierkegaard, Marx o Habermas, lo segundo.

Ahora bien, tanto en un caso como en otro, ya sea que se ponga el acento en lo que es, o en lo que no es todavía y debe ser, la filosofía es asunto de la razón, actividad teórica —o interpretación— con la que el hombre responde a la necesidad vital de entender el mundo para orientar su comportamiento en él. Tal es la *filosofía sin más*: la que responde con conceptos y transformando conceptos; es decir, como teoría, a las cuestiones fundamentales que planteaba Kant. Por ello, aunque comparta un espacio

común, por su problemática, con otras actividades —mito, religión o arte—, lo que hace de ella una actividad propia, incluso cuando aborda problemas comunes con ellas, es lo que tiene de interpretación fundada en argumentos racionales acerca del conocimiento, sobre lo que debe ser y acerca del sujeto —el hombre— que se plantea las cuestiones correspondientes. La filosofía lo es *sin más* en cuanto que las aborda en la esfera del concepto, de la razón.

IV

Podría pensarse en un *más*, o más allá de la filosofía, si trascendiendo su esfera propia, como actividad teórica, racional, se convierte, o pretende convertirse, en *otra* actividad: estética, moral, política o práctica (en el sentido de “praxis”). La historia de la filosofía ha sido hasta ahora, y pensamos que seguirá siéndolo, su historia como interpretación, o sea: como un cuestionar y dar razón de todo lo que cuestiona. Eso ha sido para Marx la historia de la filosofía, cuando en su *Tesis xi sobre Feuerbach* dice: “Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo”. Con ello, no está postulando que haya que renunciar a dar razones del mundo, a interpretar. O sea: que se renuncie a la filosofía sin más. Pero, ¿hay acaso un *otro* o *más* de ella que pudiera aceptarse? Ese *más* podría consistir, tal vez, en el abandono de su esfera propia, teórica, para convertirse en práctica, entendida ésta como actividad efectiva, transformadora, que hace emerger de lo dado, de lo existente, una nueva realidad (como sucede con el arte, el trabajo o la política).

Pero, en cuanto teoría o interpretación, la filosofía no es práctica en este sentido. No cambia o transforma de por sí el mundo. Una cosa es pensarlo, y otra, transformarlo. Insistimos: *la filosofía sin más* es cosa del pensamiento, de la razón: trátase de lo que es, o de lo que no siendo aún, se aspira a que sea porque debe ser. Ahora bien, considerar que la filosofía es este *más* de la práctica, o que —de por sí, en su esfera propia— sea práctica, ¿significa acaso que no tenga nada que ver con el comportamiento práctico y que, por tanto, ese *sin más* haya de entenderse como un límite que la pone a extramuros de ese comportamiento?

Recordemos que en su *Tesis xi* Marx no está reprochando a los filósofos que su actividad sea interpretación, sino que se limiten a ella, o más exactamente que la reduzcan a cierta interpretación. Veamos, más detenidamente, esta cuestión, que no es otra que la de la relación entre la teoría y la práctica (en este caso: la filosofía). Su modo de relación — el de la filosofía— con la práctica tiene dos caras. La primera se muestra en sus efectos prácticos. Por el hecho mismo de expresar una relación

con el mundo, de ser el hombre el objeto y sujeto de ella, toda filosofía no deja de tener efectos prácticos. Por ello, el Estado en una sociedad dada o la sociedad misma, o determinados sectores o clases sociales, apelan a cierta filosofía para fundar o legitimar, con razones, la conservación, reforma o transformación de cierto mundo humano. No se podrían negar en ese sentido los efectos prácticos de filosofías como las de Platón, Tomás de Aquino, Diderot, Rousseau, Kant, Hegel, Marx o Sartre en los hombres de su tiempo. Incluso las filosofías pesimistas —como la de Schopenhauer— que invitan a la inacción, o las posmodernas de hoy que privan de fundamento a toda empresa de emancipación no dejan de tener efectos prácticos.

Esta irrupción de la filosofía en la práctica por los efectos que en ella tiene, no contradice nuestra tesis anterior de la *filosofía sin más* como interpretación del mundo, o actividad teórica. Pero siéndolo, y sin dejar de ser tal, y sin asumir *el más* que significaría su conversión en una práctica real, efectiva, incide en ella al fundarla, justificarla o legitimarla. Un ejemplo elocuente de esto es la filosofía francesa del siglo XVIII con su influencia en la Revolución francesa y, más allá de ella, en los movimientos de independencia de América Latina. Y esto es así incluso si los filósofos no se han propuesto ejercerla; es decir, si no han pretendido contribuir, intencionalmente, a la práctica correspondiente. En suma, una filosofía no deja de tener efectos prácticos, aunque se haya limitado —como dice Marx— a interpretar el mundo, desentendiéndose por tanto de sus consecuencias prácticas. Y, por supuesto, aunque el filósofo no haya asumido conscientemente la necesidad de contribuir —con su actividad teórica— a desencadenarlas.

V

Pero, ¿puede haber filósofos que pretendan saltar ese límite —el de cierta interpretación—, sin que, al saltarlo, su relación con la práctica no se reduzca a los efectos prácticos que el pensar filosófico pueda tener en ella, aun sin buscarlos deliberadamente? La *Tesis XI* de Marx entraña una respuesta afirmativa a esta cuestión, ya que exhorta a los filósofos a no limitarse a lo que hasta ahora han hecho: interpretar el mundo, entendida la interpretación como un desinterés por sus efectos prácticos. Pero, en verdad, si no se renuncia en este caso a la *filosofía sin más* como interpretación, sí se renuncia a la interpretación que, al complacerse a sí misma, se presenta como un límite; límite “cuando de lo que se trata —como se dice en la segunda parte de la *Tesis* citada— es de transformar el mundo”. Así, pues, este “no limitarse” en el filosofar, hay que entenderlo no en el

sentido de hacer de la filosofía *lo otro* de la teoría, de tal modo que ésta se convierta, de por sí, en práctica. Ahora bien, *la filosofía sin más* es y sólo es teoría. No se trata, por tanto, de abandonarla en nombre de un activismo o practicismo para dárselo todo a la práctica. Ciertamente es que no falta en política la subjetividad impaciente —como diría Hegel— de quienes pueblan sus sueños revolucionarios con asaltos a Palacios de Invierno al grito de: “¡Basta ya de teoría; es la hora de la práctica, de la acción!”, pero nada más lejos de la *Tesis* xi de Marx. No, no se trata de eso. Por otra parte, la experiencia histórica, relativamente reciente, de algunos movimientos armados en América Latina, prueba el terrible costo político y humano que ha tenido una práctica, ayuna de teoría.

La filosofía —como hemos subrayado antes— ha tratado de satisfacer por una vía propia, la de la razón, una necesidad vital: orientar al hombre en su relación con el mundo. Y, con sus respuestas, lo afirma en él, o bien lo inquieta, desazona o insatisface aún más. Y es de esta inquietud, discordancia o inconformidad, de la que brota la conciencia de la necesidad de transformar ese mundo y la asunción del deber de contribuir a esa transformación. Y ¿cuál es la aportación del filósofo en cuanto tal? En verdad, no la de todo filósofo, ya que hay los que se sienten cómodos en ese mundo mientras puedan cultivar serenamente su propio jardín, o los que llegan a la conclusión de la irrelevancia o la imposibilidad de esa tarea. Pero, si el filósofo se hace eco de una aspiración —que crece fuera de su propio jardín—, de los hombres sencillos y corrientes, de que el mundo no está bien hecho, de que no se vive en el mejor de los mundos posibles, y de que el presente, real, ha de ser transformado, su deber es contribuir a ello. ¿Cómo? Por supuesto, el filósofo es un hombre de “carne y hueso”, y nada puede impedirle participar —como cualquier ciudadano— en la actividad práctica para transformarlo. Ahora bien, como filósofo, su contribución está en hacer uso del arma teórica de que dispone: la filosofía —sin dejar de ser teoría— en el proceso práctico de transformación. Lo cual significa no limitarse a una interpretación que se desentiende de sus efectos prácticos, acogiendo a la idea de una supuesta “neutralidad ideológica”. Éste —y no otro— es el sentido de la segunda parte de la *Tesis* xi de Marx cuando dice: “De lo que se trata es de transformar el mundo”. Si de esto se trata, la filosofía —y tal es su mensaje— no puede limitarse a interpretar, a dar razón de lo que es, sino también a trazar las posibilidades, la utopía, de lo que no siendo aún, puede y debe ser. Y ha de contribuir a ello, abriéndose paso entre el Escila y Caribdis del teoricismo y el practicismo; es decir, como *filosofía sin más*, como teoría que sin ser de por sí práctica, cumple una función práctica, vital.

VI

Pero, *el más* de la filosofía, aquello que la saca de su terreno propio, no sólo le llega por el lado de la práctica, al hacer de la teoría —como pensaban los jóvenes hegelianos— una práctica que, con el poder de la razón, pudiera destruir la irracionalidad de la realidad misma, sino también cuando la teoría, sin descender del cielo en que reina, se convierte en reina también aquí en la tierra como norma, modelo o ley de la práctica. No se trata sólo de los efectos prácticos que puede tener, sino de normar, modelar o sujetar la práctica desde su esfera propia: como idea, teoría o pensar auténtico. En la historia de la filosofía no escasean los ejemplos del poder decisorio que se le atribuye en la conformación de lo real. Nos remitiremos a tres, en los que se pone de manifiesto semejante relación entre idea y realidad, o entre teoría y práctica.

El primero de ellos es el de la filosofía política de Platón con su concepción del Rey-filósofo en *La República*. Los problemas de la comunidad sólo serán resueltos, a juicio suyo, cuando los filósofos sean reyes o cuando el gobierno de la ciudad esté en sus manos. *El más* de la filosofía consiste aquí en el poder del filósofo, legitimado —no democráticamente—, sino por el privilegio epistemológico de que goza en cuanto al conocimiento del Estado ideal, o de lo que la comunidad debe ser. El imperio de la filosofía se extiende a la realidad empírica, ya que ésta se halla sujeta —como sombra de la Idea— a la comunidad ideal.

Un segundo ejemplo, contemporáneo, es el de la versión marxista, o pseudomarxista, que bajo el rubro de “marxismo-leninismo” se ha derrumbado en nuestra época con el sistema autoritario, burocrático que pretendió conformar, en todos sus aspectos, lo real. Se trata de un nuevo platonismo. Aquí el Rey-filósofo no es un hombre, sino el Partido que se proclama detentador único y exclusivo de la verdad y del secreto de la historia, y, por tanto, el único que puede dirigir a la sociedad en la tarea de construir una nueva realidad social —el socialismo— conforme a la visión que tiene de ella. De este modo, lejos de fundarse en la práctica, la teoría se convierte en la ideología de una nueva clase social: la burocracia, que la legitima y justifica. Como en la filosofía platónica, el nuevo Rey-filósofo, el Partido, legitima su papel de vanguardia, de dirigente, por el privilegio epistemológico de ser el depositario de una verdad que sólo él puede llevar a las masas.

El tercer ejemplo, también contemporáneo, es el de Heidegger. No quiero abordar ahora una cuestión digna de ser contemplada: la de la relación posible o real, imaginaria o efectiva entre su nazismo militante y su ontología fundamental. Me referiré exclusivamente al filósofo “de carne

y hueso”, Martin Heidegger, quien, como Rector de la Universidad de Friburgo y con la credencial del Partido Nazi en el bolsillo, establece —en su célebre discurso de mayo de 1933— una estrecha vinculación entre el nazismo y la política universitaria alemana, a partir de varios presupuestos de su filosofía. Con base en ellos y arropado con el enorme prestigio y la autoridad que ha conquistado desde *Ser y tiempo*, con su filosofía, Heidegger se presenta como el guía, conductor o *Führer*, en la tarea —como una exigencia que él plantea— de vincular la Universidad a la nación alemana, o más exactamente a la política nazi. Así, pues, atendiéndonos a su famoso *Discurso del rectorado*, podemos decir que en él se pone de manifiesto la concepción, de raigambre platónica, del filósofo como Rey o *Führer* por su acceso privilegiado a la verdad o al Ser. Estamos, pues, en el caso del *Discurso* citado, ante el filósofo que pretende conducir o dirigir una práctica política desde su posición epistemológica privilegiada, llevándola más allá —por su conversión en práctica— de lo que como teoría puede dar.

VII

El más de la filosofía no sólo puede aparecer en esta relación con la práctica, sino también al ampliar desmesuradamente su propio espacio teórico hasta el punto de pretender disolver en él la propia realidad. Este *más* de la filosofía como sistema total, omnicomprendivo y cerrado, lo ejemplifica cabalmente el idealismo o racionalismo absoluto de Hegel y, en mayor o menor grado, los diferentes sistemas especulativos, metafísicos, que constituyen verdaderas catedrales del pensamiento en las que se pretende comprender o encerrar todo lo existente. Se trata de macrofilosofías en las que la relación del hombre con el mundo se disuelve, o se vuelve secundaria con respecto al principio universal, supremo, que todo lo rige, llámese Dios, Idea, Espíritu o Materia.

El más de la filosofía aparece también cuando al privilegio epistemológico que se le atribuye con respecto a la verdad, se añade el que se atribuye a sí misma al erigirse en instancia suprema o juez en la esfera del conocimiento. Sucede lo primero cuando se presenta —en el positivismo clásico— como síntesis o supersaber que unifica los conocimientos de las diferentes ciencias, lo que hace de ella la Ciencia de las ciencias. Y lo segundo acontece cuando se considera como un saber fundamental que la convierte en el juez que fija los límites entre ciencia e ideología. O como dice Althusser: “La filosofía tiene por función principal trazar líneas de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, y lo científico de las ciencias”. Esta misión judicial o purificadora de la filosofía, si bien no hace de

ella —como hace el positivismo— la Ciencia de las ciencias, puesto que no las sustituye en la producción de conocimientos, sí la erige en el juez que hace saber a los científicos lo que, al parecer, ellos no saben: lo que es propiamente científico. Sin negar la aportación que la filosofía puede prestar al desentrañar el concepto de verdad, o al esclarecer el proceso de conocimiento, tarea que como hemos señalado antes corresponde a la *filosofía sin más*, se rebasa este *más* cuando se atribuye a sí misma el privilegio de dar al científico la conciencia de su propia práctica, o de salvarlo de las acechanzas de la ideología, como si el hombre de ciencia estuviera condenado a la inconsciencia o espontaneidad en su trabajo científico. Pero esta especie de imperialismo filosófico que lleva a la filosofía a extender sus fronteras, lo hallamos también cuando pretende proporcionar el fundamento último de todo sector de la cultura: la ciencia, el arte, la política o la técnica, lo que le daría el derecho o el nuevo privilegio, ontológico, de distribuir el lugar que deben ocupar cada uno de esos sectores, así como el de reconocer cuál de ellos es preeminente en una cultura dada. Ahora bien, el lugar dominante que ocupan la política, por ejemplo, en la antigua sociedad griega; la religión, en la Edad Media, feudal, o la economía en la sociedad capitalista contemporánea, no lo fija la filosofía, sino las relaciones sociales, de clase, correspondientes. Y ellas son, asimismo, las que se encargan de fijar el lugar que la filosofía ocupa en la cultura de la sociedad y la época de que se trate.

VIII

Hasta ahora nos hemos detenido en lo que, a nuestro juicio, constituye *lo otro*, o *el más* de la filosofía, al concebirse: como práctica de por sí; como norma o modelo que determina a la práctica; como sistema absoluto que engloba tanto a la idea como a la realidad, y, finalmente, cuando se erige en juez de la ciencia, o fundamento último de todo sector de la cultura. Pero la filosofía no sólo se atribuye a veces *más*, sino también *menos* de lo que le corresponde o puede dar. Si antes la hemos visto con este *más* que la coloca en una posición privilegiada, imperial, ahora la veremos con un *menos* que la empequeñece, angosta o estrecha. Así sucede cuando la filosofía se reduce —como la reducía Carnap en los años treinta, a una “rama de la lógica”, lo que equivalía a liquidarla, si se acepta la tesis de que, en rigor, la filosofía es ciencia y no propiamente filosofía. Pero, aun aceptándola como tal, si queda reducida a la lógica, ¿qué pensar entonces del hecho cultural, histórico, de que unos hombres, llamados filósofos, se hayan ocupado durante siglos del mundo, del hombre, de la historia, de los valores, etcétera? Los filósofos que se han planteado estos

problemas “tradicionales” con la pretensión de resolverlos, lo han hecho utilizando un lenguaje que se distanciaba de la “sintaxis lógica” o de su uso “lógicamente correcto”. De ahí la inconsistencia de su planteamiento y de sus soluciones. Es, pues, la lógica, supuestamente neutral, la llamada a decidir el destino de esos problemas filosóficos al reducirlos a problemas de lenguaje, meramente verbales o carentes de significado.

La idea de que los problemas filosóficos tradicionales, sustantivos, tienen su caldo de cultivo en un uso incorrecto del lenguaje y que, por tanto, su uso adecuado conduce a la “disolución” de esos problemas, es también bandera de una filosofía posterior: la filosofía analítica. Pero en ésta no se trata del lenguaje ideal, lógico, sino del lenguaje ordinario. Si en Carnap, el “uso incorrecto” lo es con respecto a la “forma lógica” del lenguaje, en la filosofía analítica la “incorrección” se da en relación con la “gramática ordinaria” de un lenguaje dado. Pero, con respecto a un caso como a otro, ha objetado Rorty, la falta de criterios para analizar el concepto de “significado”, y por tanto, para establecer el significado de “análisis” y de “análisis correcto” del lenguaje, ya se trate del lenguaje lógico o del ordinario. ¿Con qué base se puede pretender, entonces, reducir tan desmesuradamente el campo de la filosofía, y expulsar de él los problemas que responden, en definitiva, a una necesidad vital, humana? Pero esta “disolución” de los problemas filosóficos tradicionales o sustantivos no sólo puede objetarse —como hace Rorty— por la falta de criterios de significado necesarios para llevar a cabo esa “disolución”, sino también porque presupone tesis filosóficas sustantivas que pugna por disolver. Así, por ejemplo, si la filosofía es una actividad humana que se ocupa del lenguaje con el que los hombres hablan a otros hombres de religión, arte, política, etcétera, se presupone una naturaleza humana en la que se inscribe esencialmente la función comunicativa. Hablar —al igual que pensar y actuar prácticamente— son actividades humanas. Por una necesidad no sólo teórica, sino práctica, vital, la filosofía no puede dejar de plantearse el problema sustantivo, de la naturaleza del hombre, que sólo lo es como ser pensante, comunicativo y práctico. Se hace, pues, insostenible tratar de “disolver” este problema, como otros también fundamentales, y reducir la tarea del filósofo al análisis del uso del lenguaje, ya sea éste el lógico o el ordinario.

IX

Semejante estreñimiento de la filosofía se da también cuando, a partir del reconocimiento de su componente ideológico, en cuanto que no puede sustraerse a los intereses sociales o de clase de su tiempo, al expresarlos deja a un lado su filo crítico y cognoscitivo y se reduce a ese componente.

La teoría se convierte entonces en simple ideología, destinada a legitimar las relaciones de dominación o explotación existentes. Una filosofía de la historia como la que, por ejemplo, ha propuesto en nuestros días Fukuyama, con su tesis del “fin de la historia”, es pura ideología en cuanto que su interpretación de los grandes acontecimientos de nuestro tiempo —la derrota del nazismo y el hundimiento del “socialismo real”— sólo le sirve para justificar la existencia sin fin del capitalismo liberal.

Pero esta filosofía que sacrifica su relación con la verdad en el altar de la ideología, no sólo se da al pugnar abiertamente —como la del neoliberalismo— por conservar eternamente el mundo como es (el mundo de la explotación y la opresión), sino también se ha dado en filosofías que se vinculan a una práctica de emancipación y liberación. Así sucede con cierta versión de la filosofía latinoamericana en nuestros días. Aunque en América Latina la filosofía puede y debe contribuir a elevar la conciencia de la identidad del hombre latinoamericano, del sentido de su historia y de sus posibilidades de emancipación, objetivo que entraña filosofar desde la circunstancia latinoamericana, esto no significa que para hacer tal filosofía haya que latinoamericanizar o dar un color continental a categorías filosóficas como las de verdad, enajenación, contradicción, etcétera. No se trata de sacrificar lo que es válido teóricamente o universalmente a las exigencias de la ideología. Filosofar en América Latina es, en este sentido, como dice Leopoldo Zea, poner en relación las ideas y la realidad; o como él dice también: filosofar sin más, y yo agregaría, ni menos.

Otro ejemplo de una filosofía de emancipación que, por exigencias ideológicas, se reduce hasta convertirse en simple ideología, es la que, en nombre de Marx, ha dominado —como “marxismo-leninismo”— hasta el derrumbe en el Este europeo del llamado “socialismo real”. Con su metafísica materialista o “materialismo dialéctico” y su concepción lineal, determinista y teleológica de la historia, se convirtió en la justificación de un nuevo sistema de dominación y explotación y en la legitimación del poder de la burocracia estatal y del Partido. Es decir, en la ideología de una nueva clase. El *menos* de la filosofía se reduce aquí a tal grado, ante el avasallamiento de la ideología, que aquella prácticamente desaparece.

X

Llegamos al final de nuestra exposición. Hemos dicho que la filosofía responde a la necesidad vital de esclarecer el puesto del hombre en el mundo, contribuyendo así a mantenerlo, reformarlo o transformarlo. Esta necesidad vital se vuelve hoy imperiosa en un mundo en el que la violencia desafía a la razón; en el que la vida cotidiana conoce nuevas formas

de enajenación y colonización de las conciencias; en que predominan los valores hedonistas, consumistas; en que el progreso científico y tecnológico se vuelve contra el hombre y en el que, no obstante el desarrollo económico, técnico y social de un grupo de países, la mayoría de los individuos y los pueblos sólo conocen la explotación, la miseria y la marginación.

En este mundo, la filosofía se hace necesaria para contribuir a hacer más racionales y humanas las relaciones entre los hombres y los pueblos. Pero ¿qué filosofía? Por lo pronto, *la filosofía sin más ni menos*.

Unidad y pluralidad de la filosofía*

Juliana González

Uno de los rasgos más patentes y significativos de la filosofía es el de su diversidad y de la complejidad de sus funciones. Esto dificulta, obviamente, el poder ofrecer una “definición” de ella que pueda ser válida para todas y cada una de las distintas ideas de la filosofía que se han producido en la historia, y que incluso llegan a coexistir en un mismo momento histórico, como ocurre en el presente. El problema de la unidad y diversidad de la filosofía es ciertamente uno de los problemas básicos de la propia filosofía; pero éste, en nuestro siglo, ha tenido particular importancia¹, y la sigue teniendo hasta hoy en que perdura como problema abierto para la reflexión filosófica.

¿Cómo responder a la pregunta de qué es filosofía sin diluir el dato de la diversidad? ¿A qué se debe ésta? ¿Qué es aquello que distingue lo que es filosofía de lo que no lo es? ¿Qué tienen en común las distintas filosofías? ¿Y cómo reconocer la pluralidad y relatividad, y, al mismo tiempo, tener razones para optar por *una* posición filosófica?

Esta pluralidad la hemos vivido de manera muy sensible en nuestra comunidad, particularmente dentro de esta Facultad, en la cual han coexistido siempre las más diversas corrientes y posiciones filosóficas. El estudiante de filosofía tiene que ponerse a sí mismo a prueba en esta diversidad, asumirla, hacer aprendizaje de ella para poder decidir por cuenta propia cuál es la posición que le resulta más convincente.

Pero además, a una misma generación nos ha tocado presenciar, dentro de esta Facultad, gran parte de dicha diversidad y de los cambios que ha sufrido la filosofía del siglo; el auge y la caída de varias corrientes

Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en enero de 1992.

No en vano la polémica entre historicismos y “antihistoricismos” que ha estado tan presente en el filosofar contemporáneo.

predominantes. Personalmente, asistí a las últimas expresiones de una poderosa influencia de la metafísica tomista; luego a la hegemonía y al desvanecimiento del neokantismo; también presencié el auge del historicismo y del existencialismo, en sus líneas heideggeriana y sartreana. Asimismo, he vivido de cerca la crítica a estas corrientes filosóficas y los intentos por reinstaurar la metafísica desde nuevas perspectivas teóricas y metodológicas. He visto el desarrollo de la filosofía latinoamericana y el auge de los distintos marxismos que han prevalecido aquí, y en especial las discrepancias y polémicas entre el marxismo humanista y el estructuralista, así como el marcado contraste que ofrecen la concepción marxista y la concepción “analítica” de la filosofía, cada una de las cuales, a su vez, ha sufrido significativos cambios. Estamos siendo testigos, en fin, de las crisis, las aporías y las nuevas búsquedas de la filosofía hoy, incluyendo el *impasse* de la llamada “posmodernidad”.

La filosofía del presente —hemos afirmado en otra ocasión— ha estado “en el centro mismo de los principales acontecimientos del siglo: ha sido partícipe de sus grandezas y sus miserias, de su racionalismo y su irracionalidad, de su saber de la vida y no se diga de la muerte, de la destrucción y la guerra. Ha estado comprometida en revoluciones de toda índole, teórica y práctica, científica y artística, política, moral y social. Se ha revolucionado a sí misma y ha sido protagonista activa del proceso. Ha compartido, en fin, las ilusiones y desilusiones de nuestro tiempo, sus conflictos y sus fracasos, sus crisis y sus esperanzas”.²

Pero ciertamente la pluralidad de la filosofía no es exclusiva del presente; se ha dado en toda su historia, desde los comienzos de la filosofía occidental en Grecia. Ya el proceso histórico de la filosofía griega muestra un recorrido teórico múltiple y diverso en el cual se hace claramente expresa la riqueza de posibilidades del filosofar. Los filósofos griegos, en efecto, abrieron los caminos y los horizontes de la concepción de la filosofía como “filosofía primera”, llamada después “metafísica”; pero también, cabe decir, que se dieron en Grecia las primeras concepciones “anti-metafísicas”. Se abrieron asimismo los caminos de la ética y también los de la sofística, la cual, a la vez, se desarrolló en sus vertientes pedagógicas y políticas, así como en las lógicas, retóricas y lingüísticas. La filosofía griega se plasmó dentro de grandes creaciones teóricas, abstractas y sistemáticas, pero también en las formas de filosofía práctica, concreta —concebida, incluso, para resolver el destino moral de sus cultivadores. La filosofía griega exaltó sin duda los fines teóricos, científicos y racionales

² Juliana González, *Las filosofías del siglo xx*. Toluca, en Dos Valles, vol. I/núm. 1, enero-marzo, 1988.

del filosofar, exaltó el *logos*, la razón y la palabra; pero también, en Grecia, la propia filosofía generó la crítica del *logos* y dio nacimiento a la primera modalidad del escepticismo filosófico que propuso la suspensión del juicio (*epojé*) y el silencio o el mutismo (*afasia*).

Parecería como si las diversas potencialidades del filosofar, con sus alternativas y variantes, hubieran sido ya exploradas, incluso con plenitud, en la creación griega; como si se hubiese recorrido un cierto “ciclo” y “circuito” básico, o un repertorio originario de variantes y opciones posibles, que la filosofía posterior habría de recorrer una y otra vez, aunque no sin introducir otras opciones y siempre en forma nueva y desde estadios y niveles diferentes, a la manera de la espiral hegeliana (aunque, desde luego, dentro de un movimiento transformador que no tiene en la realidad histórica la rigidez esquemática, predeterminada y absolutista en que pensaba Hegel).

* * *

¿Y cómo valorar la pluralidad? ¿Es signo de alguna falla o deficiencia? ¿Cómo dar razón de la diversidad y a la vez encontrar aquello que es común a las distintas filosofías?

No parece ciertamente posible —y quizá tampoco deseable— alcanzar una definición única, uniforme y definitiva (que resultaría por necesidad abstracta y estática) de la filosofía; pero sí podemos tener acceso a algunos *rasgos inherentes a la filosofía en general*, a algunas *propiedades esenciales* de ella que están, de un modo u otro, presentes en la tradición occidental, desde sus orígenes en la filosofía griega. Se trataría de las *notas distintivas* con que se configuró inicialmente el pensar filosófico y que perduran a través del tiempo (dando continuidad y cohesión a todo el proceso histórico, revelando lo que tienen básicamente en común las diversas filosofías). Son factores *constant*es dentro de *variables*. Ellos permiten, no solamente exhibir la unidad esencial del filosofar, sino comprender la diversidad misma, mostrar su razón de ser e incluso su propia virtud.

* * *

Desde su nacimiento en Grecia, la filosofía exhibió precisamente una de sus características más propias: la conciencia de sí misma, el saber que ella implicaba el inicio de una actividad nueva que se iba configurando con características propias; éstas se referían, primeramente, al filósofo mismo, a la nueva e intensa experiencia humana que expresaba el filosofar, a sus

propósitos y sus objetivos o fines propios.³ Así se fueron delineando una serie de rasgos que trazan el perfil del *sujeto* del filosofar, del filósofo como un hombre *sui generis* que realiza una actividad *sui generis*.

La filosofía, como es sabido, nace de una fuente de experiencia humana, que los griegos llamaron *thauma* y que cabe traducir por “asombro”, “admiración”, capacidad de “maravilla”. El filósofo, en efecto, se dispone ante la realidad en actitud de incógnita, de perplejidad, de verdadero azoro, recobrando la inocencia de la infancia y la capacidad de preguntar. Y es esta capacidad de asombro y pregunta lo que hace de la filosofía una “vocación universal”. En todo tiempo y lugar en que el hombre se asombra y se pregunta acerca del qué, del porqué y del para qué, se está haciendo de algún modo filosofía. La diferencia con el filósofo “profesional” es que éste hace de la espontánea capacidad de perplejidad e interrogación el oficio de su vida, al cual dedica, vocacionalmente, todo su empeño, haciendo del preguntar mismo y del indagar cuestión de *método* y de *razón*.

El asombro, la capacidad de maravillarse, en efecto, están en la raíz más originaria de la experiencia filosófica. Pero el asombro despierta a su vez toda otra serie de nuevas potencialidades. De Tales de Mileto se dirá que es el primer *philo-sophós*, además de ser uno de los siete *sophoi* o sabios griegos. ¿Qué indica esa *philia* que se añade a la *sophía* para dar lugar a una nueva vocación?

Todo parece indicar, como lo confirmará la filosofía posterior, que la esencia del filosofar está puesta, ciertamente, en esa *philia*, palabra que en su significación originaria remite a una vivencia radical que no se agota en los términos “amor”, “amistad”, “deseo”, salvo que estos se recobren en su significado más amplio e intenso. El amor está, en efecto, para el griego, en la base del filosofar, de la búsqueda del saber, de la “pasión” por el conocimiento; *Eros* es motor del *logos*, como lo vio Platón.

Y en tanto que “amor”, la *philia* por la *sophía* consiste, además del asombro y la problematización siempre renovados, en un estado originario de búsqueda, indagación, investigación o *zétesis*. El filósofo será en esencia siempre “buscador” antes que “poseedor” del conocimiento: por eso es “amante”. Aunque en realidad, ya la propia pregunta filosófica, el “problema” como tal, es forma de conocimiento, de “tener presente” (y “hacer presente”) lo que suscita nuestra interrogación. Platón afirmaba que el que busca el conocimiento es aquél que “ya sabe” lo que busca y al mismo tiempo “no sabe”, y por eso busca. El amor al saber se origina por tanto de un saber y no saber al mismo tiempo.

³ Cf. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*. México, Stylo, 1946; *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1965, y *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1972.

La filosofía lleva incluso hasta sus últimas consecuencias la capacidad de interrogar o cuestionar. No sólo se pregunta qué es lo que existe. También pone en duda si existe realmente. Y no sólo se cuestiona la realidad, sino el saber mismo, los conocimientos, las ideas que se tienen acerca de todas las realidades. La filosofía tiene una fundamental función crítica —que deriva de esa experiencia originaria y básica de asombro, de interrogación y búsqueda. La capacidad de dudar suele ser precisamente el acto inicial, el arranque del filosofar, y en esta medida, la filosofía es lo contrario del dogma, de todo juicio acrítico y de toda pretensión de “ya saber” de manera definitiva.

Sin embargo, en tanto que amor por el saber, la filosofía es amor por la verdad, por un conocimiento cierto y radical. La filosofía lleva en su ser mismo la “duda” y paradójicamente también el afán de “certidumbre” (certeza “indubitable”, “apodíctica”, como la llamó Descartes). La filosofía nació también como “ciencia” o *episteme* —a la vez que la ciencia nació en Grecia como filosofía. Lo que en realidad se originaba con Tales de Mileto era una misma actividad de ciencia-filosofía. Y lo que la *episteme* significa básicamente es lo que también habrá de llamarse conocimiento *objetivo*; es un saber de las cosas “según su naturaleza”, tal y como ellas son “en sí mismas y por sí mismas” —según lo conceptúan los filósofos griegos. La filosofía es afán de conocimiento cierto y fundamental, definitivo y principal. Su propósito es la verdad, y la verdad fue incluso concebida por los griegos como saber absoluto o saber de lo absoluto.

Por eso también la filosofía es *logos*. Es *logos* como “palabra” o lenguaje, lo cual implica que el griego reconoció la esencial comunicabilidad del pensar filosófico; el *logos* de la filosofía es *logos* dialógico. La filosofía nació como diálogo y por tanto, como posibilidad de discrepancia o desacuerdo; de ahí también su carácter de búsqueda interminable y de pensamiento esencialmente crítico, sometido a un dar y pedir razones.

Asimismo, la filosofía es *logos* precisamente porque hace de “la razón”, de la inteligencia humana, el instrumento de acceso a la verdad, al misterio de lo que las cosas son. Es el medio que permite desentrañar en éstas lo que, a su vez, es su propio *logos* interno, su “Ley” o racionalidad, la cual, para los griegos, está presente en la totalidad de lo que existe.⁴

Y por esto, además, la filosofía es *theoría*, en el sentido de “visión” desinteresada, que tiene su fin en sí misma. El desinterés coincide, por un lado, con la *philia* o el amor y, por el otro, con su propia objetividad o verdad, la cual se concibe como un fin suficiente en sí mismo.

⁴ *Logos*, en efecto, tuvo estos tres principales sentidos: “palabra”, “razón”, “ley”

La filosofía es ciertamente pasión por la verdad, es voluntad de verdad, y la verdad implica un estado que afecta simultáneamente al “sujeto” y al “objeto” del conocimiento; la verdad (*alétheia*) remite a un literal “quitar velos”, tanto del mundo como del hombre; en este sentido, la verdad es el “encuentro” que se produce entre ambos, por el cual el mundo es des-cubierto y el hombre se “des-vela” o se “despierta” ante la realidad. Y la verdad es, asimismo, encuentro, en el sentido del hallazgo correlativo a la búsqueda, a la *philía*.

Pero entonces se hace patente lo que sería una especie de “esencia contradictoria” del filosofar (que corresponde a la esencia contradictoria del amor): la *philía* por la *sophía* es búsqueda y a la vez encuentro, pregunta y respuesta. Es, en definitiva, carencia y plenitud, vacío y lleno, como lo es el *eros* platónico. La intensidad de la certidumbre filosófica es proporcional a la intensidad del amor o del deseo por la verdad. Ésta es la paradoja del amor y del deseo: el amante busca poseer y sólo mantiene su amor en su desposesión; la medida de su vacío es la de la plenitud de lo deseado.

Pudiera desprenderse así que hay una especie de tensión entre búsqueda y encuentro, entre afán y logro, entre duda y certidumbre, que se halla, ciertamente, en el corazón mismo de la filosofía; ésta lleva en sí su propia dualidad, sus propias posibilidades contrarias. Lo cual pudiera constituir una de sus características esenciales, que revela uno de los factores fundamentales y decisivos de su intrínseco movimiento, de su necesario devenir y de su diversificación y pluralidad. Así se explica que haya momentos del filosofar, o que haya filósofos, que hagan énfasis en el aspecto crítico y dubitativo, otros, en cambio, que ofrezcan las grandes respuestas teóricas y sistemáticas.

* * *

Esto por cuanto al “sujeto” de la filosofía. Pero también de su “objeto” derivan otra doble posibilidad y otra tensión inherentes a la esencia del filosofar. ¿De qué se ocupa la filosofía? ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿Cuál es su campo o territorio propio?

Si recaemos nuevamente en la primera formación histórica que tuvo la filosofía de Grecia, nos encontramos con las tres etapas principales en la determinación de su objeto:

Primero, en el período presocrático, como se sabe, la filosofía recayó en la “naturaleza” (*physis*) tomada como la unidad de “todo” lo existente. El objeto de la filosofía en este primer momento fue ese todo tomado precisamente por cuanto a su “naturaleza” primordial, a su “origen y fundamento”, que es lo que da unidad y eternidad a la realidad.

Pero después, en el período socrático se produce un significativo viraje en el objeto de interés de la filosofía: éste no será ya la “naturaleza” sino el “hombre”, visto en su interior, y en aquello que tiene de diferente respecto de la naturaleza no humana. A este viraje se le ha llamado “giro antropocéntrico”, llevado a cabo por los sofistas y Sócrates. Surge la filosofía como forma de autoconciencia del sujeto del filosofar y lo que busca ahora, en particular con Sócrates, es al mismo tiempo que conocer la verdad del hombre y los fines de la vida humana, actuar en concordancia con estos fines. A partir de Sócrates, la dimensión antropológica y ética quedó incorporada al objeto de la filosofía.

Pero inmediatamente después, con Platón y Aristóteles, la filosofía no sólo recupera las preocupaciones previas acerca de la realidad en general, del ser y del devenir que se habían originado en el período presocrático, sino que amplía y completa sus campos de atención mostrando que ella se despliega en las más diversas direcciones, exhibiendo así toda la riqueza y complejidad, tanto de su objeto como de sus objetivos y de sus distintas funciones.

De estas variantes derivan, por un lado, el problema del carácter teórico o práctico o teórico-práctico de la filosofía y, por el otro, el de las diversas “ramas” de ésta.

La filosofía —hemos dicho— nació como *episteme* o ciencia, cuyos fines propios son esencialmente teóricos o cognoscitivos. La filosofía-ciencia (*episteme*) se había originado desde la sabiduría (*sophía*) prefilosófica, dejando atrás los fines prácticos de dicha sapiencia. Pero sobre todo a partir del momento socrático, la filosofía se constituye como *una nueva forma de sabiduría* o de sapiencia con fines prácticos (éticos y ético-políticos) bien definidos.

Y en tanto que sabiduría o *sophía*, la filosofía no es el saber abstracto, teórico, meramente intelectual, que caracteriza a la ciencia, sino un saber vital, un saber práctico que repercute en la existencia concreta de los seres humanos. La filosofía se pone al servicio de la vida: es una manera de vivir. La verdad y el *logos* se tornan, para el filósofo, base de la vida individual y de la vida colectiva. El saber, el conocimiento objetivo o fundado se convierte en el fundamento de la acción, generándose así una nueva forma de praxis o de acción.

Para algunos filósofos, incluso, desde los tiempos griegos hasta el presente, esta función vital o existencial es la función propia de la filosofía. Éste es el caso, por ejemplo, de Kierkegaard, para quien la verdad filosófica no ha de ser algo vacío e “inhabitable”, sino “algo por lo cual vivir o morir”

¿Cómo definir entonces la filosofía? ¿Como teoría, como *praxis*, como ambas formas, fundidas a la manera paradigmática de la síntesis platónica?

De esta doble función del filosofar se engendra, en efecto, otra doble posibilidad, otra tensión, a veces resuelta en armonía, otras veces abierta en posiciones polémicas, dando lugar a variedades y variaciones esenciales en la manera de concebir los fines propios de la filosofía. Aquí se encuentra otro foco de diversidad que explica su pluralización, la cual deriva precisamente de esta doble posibilidad suya: de “ciencia” y de “sapiencia”, de teoría y de *praxis*.

Y por otro lado, de la multiplicidad de objetos posibles derivan precisamente las distintas “ramas de la filosofía”, o disciplinas filosóficas, que en la época griega incluían también muchas de las ciencias particulares que posteriormente se independizaron de ella. Así, la filosofía se concibe como metafísica o “filosofía primera”, según la llamó en realidad Aristóteles, y cuyo objeto es el ser y a la vez el conocimiento. Como ética o ética-política, como lógica, como física, biología, matemática, como poética, psicología, etcétera.

La filosofía, en efecto, puede volcarse hacia distintos sectores o aspectos de la realidad y la cultura, y cada uno convertirse en su “objeto”. Lo que la define, desde este punto de vista, no es, entonces, la posesión de un objeto propio y específico, sino “la manera” de ocuparse de cualquier objeto; su método de estudio, el nivel desde el cual enfoca al objeto, la generalidad y radicalidad, en síntesis, con que éste es visto.

Pues, en efecto, aunque se trate de sectores particulares, lo propiamente filosófico es la búsqueda de lo general, de lo fundamental y de lo “esencial”; de aquello que proporciona razones últimas o las más decisivas y significativas de las cosas. Busca la verdad radical aunque ésta se conciba como la ausencia de verdad; busca el fundamento, aunque éste en ocasiones se piense paradójicamente como el no-fundamento.

* * *

En resumen, serían notas distintivas de la filosofía, las siguientes:

1. *La esencia problematizadora y crítica del filosofar*, en la cual se puede sintetizar todo ese complejo de funciones cifradas en el asombro, el amor al saber, la búsqueda, la interrogación, la duda, que definen la actitud fundamental del filósofo.
2. *La naturaleza dialógica del logos filosófico*, de la cual deriva la comunicabilidad de éste y también las posibilidades de discrepancia y desacuerdo que son intrínsecas a la filosofía.
3. *El propósito racional, teórico y científico de la filosofía*, la filosofía es “ciencia rigurosa” en el sentido originario de la *episteme*, que quiere decir conocimiento objetivo, racional, metódico, sistemáti-

- co y teórico, el cual la filosofía realiza con su propio rigor y sus propios métodos de conocimiento y de pensamiento.
4. La función práctica de la filosofía. *La filosofía es forma de sophía o sabiduría*. Principalmente se trata de una función ético-política, en el sentido más amplio de estos términos.
 5. *La universalidad, la radicalidad y la esencialidad del conocimiento filosófico*, ya tenga éste por objeto la totalidad, ya regiones particulares del ser y del conocimiento.

Pero estos rasgos esenciales no se realizan por igual en las distintas filosofías. Ello explica —al menos en parte— su notable diversidad. Los cambios se deben, ciertamente, a la propia naturaleza crítica y dialógica del filosofar, y a la pluralidad de objetos de la filosofía. Pero se deben también, particularmente, al hecho de que algunas de sus funciones son contrarias y no siempre armonizan entre sí; esto da lugar a las marcadas diferencias y contrastes que existen entre las filosofías.⁵

Hay así grandes creaciones filosóficas cuya esencia está precisamente en su capacidad de realizar todas estas distintas posibilidades y hacerlas, no opuestas, sino complementarias. El caso más notable quizá de todos los tiempos sigue siendo Platón. Su filosofía se caracteriza precisamente por su capacidad de reunir ciencia y sapiencia, teoría y *praxis*, pensamiento y vida; por conjuntar, de manera excepcional, la razón, el mito, el arte, la acción. Y se caracteriza asimismo por ser una filosofía que está siempre en movimiento: ella parte siempre, consciente y expresamente, del estado de asombro y de pregunta; hace incluso de la pregunta y la búsqueda el motor del filosofar. Platón ciertamente busca, y encuentra, y vuelve a buscar y en este proceso se mantiene hasta el final. Por esta razón, entre otras, se ha dicho que “Platón es la filosofía y la filosofía es Platón”. Lo es, precisamente por reunir en su creación el dinamismo y la peculiar riqueza de posibilidades intelectuales y vitales que permite realizar la filosofía.

Però no toda filosofía abarca en sí misma tal dinamismo y tal multiplicidad. En el despliegue histórico de la filosofía occidental suele producirse, como se ha dicho, una cierta alternancia entre las filosofías que buscan conjuntar y armonizar los distintos aspectos del todo filosófico; y las filosofías que se definen en una u otra posibilidad, oscilando, en última instancia, entre la ciencia y la sapiencia, entre los momentos constructivos de la filosofía y sus momentos des-constructivos y críticos.

⁵ Es desde luego evidente que el cambio responde asimismo a las transformaciones históricas generales por las que atraviesa la humanidad. La filosofía es, sin duda, expresión de su tiempo. Aquí se intenta solamente destacar las otras razones de la pluralidad y el devenir de la filosofía que obedecen a su propia dinámica interna.

Se dan así aquellas filosofías que defienden con exclusividad su carácter científico, racional y teórico. O por el contrario, las que ponen todo en su significación vital o existencial, aunque con ello se renuncie a los rigores de la ciencia y de la lógica, defendiendo lo concreto y lo práctico, lo emocional e individual, lo que no se presta a quedar envuelto ni paralizado en ningún "sistema". Se dan aquellas filosofías que se definen por ser grandes construcciones sistemáticas, y buscan dar respuestas universales y fundamentales, asentadas en firmes certidumbres y convicciones, en contraste con las filosofías predominantemente dubitativas y críticas, cuya función primordial es abrir la interrogación destruyendo las falsas ilusiones y las falsas seguridades, posibilitando muchas veces con ello, no sólo la veracidad, sino la aparición de nuevas fuerzas liberadoras y creadoras. La filosofía es indudablemente uno de los grandes instrumentos de la racionalidad humana, es creadora de las cosmovisiones más universales y más racionales. Pero la filosofía es también la que ha producido y produce las más profundas y devastadoras críticas a la razón y a todas las pretensiones de los absolutismos de la razón.

Son filósofos, así, figuras tan disímbolas como Parménides y Sócrates, Aristóteles y Diógenes, el cínico, san Agustín y Descartes, Pascal y Kant, Hegel y Bergson, Marx y Husserl, Nietzsche y Wittgenstein, Heidegger y Ayer, Simone de Beauvoir y Quine, Bertrand Russell y Foucault, Habermas y Davidson, por sólo citar algunos de los más conocidos, cuyas diferencias y contrastes son de significativa obviedad.

* * *

Por otra parte, tampoco la variación y la diversidad de las filosofías son fortuitas, arbitrarias y caóticas. Por el contrario, hay articulaciones esenciales entre unas posiciones filosóficas y otras, ya sea a través del tiempo, ya en un mismo momento histórico. Entre todas cabe decir que se forma un tejido unitario, gestado por su misma diversidad y por su dinamismo. Cada tiempo histórico reclama unas respuestas, y no otras, cada voz filosófica posibilita el diálogo, abre nuevos horizontes, nuevos "claros del bosque" (como diría Heidegger) en la búsqueda inagotable del saber filosófico.

La historicidad forma parte de la naturaleza misma de la filosofía. Su pasado no es para ella algo aleatorio o simplemente complementario que se añade a su presente y a su proyección futura. No hay propiamente caducidad o "cancelación" en la historia de la filosofía; hay una peculiar vigencia y cierta perennidad de las creaciones filosóficas. Una de las razones de ello puede encontrarse, precisamente, en la significación que el problema tiene

en filosofía, y su prioridad, incluso, respecto de las soluciones. Los problemas filosóficos, ciertamente, tienen una particular perdurabilidad y vigencia; ellos se rehacen, se replantean desde cada nueva situación, para transmitirse de nuevo hacia su futuro. Y acaso no sólo los problemas filosóficos tengan esa trascendencia histórica, sino que hay algo también en las respuestas mismas, en las verdades filosóficas que, por relativas que sean, tienen una peculiar capacidad de pervivir o de revivir en la historia. Esto explica el hecho de que aun filosofías muy lejanas en el tiempo puedan tener sentido para épocas y situaciones posteriores, e incluso que éstas las encuentren cargadas de significados vivos y fecundos. Los tiempos se interpenetran en realidad, interactúan, se afectan entre sí. Las filosofías van y vienen, por así decirlo; cada presente histórico acerca unas, aleja otras, en función de sus propias visiones y necesidades. Filósofos muy próximos en el tiempo pueden estar enormemente lejos de los intereses y de las preocupaciones del presente, pueden no decir nada ya, mientras que otros, muy lejanos, que incluso por una época permanecieron silentes, pueden cobrar nueva vigencia y trascendencia.

Quizás estos movimientos, estas interacciones en el tiempo no sean privativas de la historia de la filosofía sino del tiempo histórico en general (del tiempo humano), pero el hecho es que son claramente manifiestos en el devenir de la filosofía.

Cada presente filosófico, así, tiene una vinculación intrínseca con su pasado, rehace con él la conciencia del problema y la vivencia del asombro; atisba con él los horizontes abiertos y confirma o niega la validez de los caminos antes emprendidos. Pero al mismo tiempo, cada presente filosófico tiene que nacer de nuevo a la experiencia filosófica y plantearse por sí mismo sus interrogantes, como si fuese la primera vez; y tiene que responder a éstas en su propio lenguaje y en ningún otro, dentro de sus propias categorías y sus propios parámetros mentales y existenciales, y no en otros; tiene que, en suma, encontrar sus respuestas dentro del contexto de *su mundo*, que es en el que se halla inmerso, y sólo de su mundo, siempre único, siempre nuevo e irrepetible.

La historicidad, así, comprueba que *la pluralidad no rompe la unidad*, la cual conlleva en su propio núcleo la diversidad; ésta última *no es, por tanto, un signo de deficiencia o de imperfección*, sino de vida y movimiento: la pluralidad hace expresa la riqueza interna de la filosofía. Una de sus virtudes más propias es, en efecto, la no uniformidad, la no definitividad, el ser pensamiento abierto e inagotable.

Pero a la vez, tampoco esto significa que tengamos que desembocar en un mero eclecticismo, o que haya que mantenerse en una pura conciencia indiscriminada de la diversidad, sin poder optar por *una* forma

de entender la filosofía, y sin tomar posición. Se trata en cada caso de ver qué enfoque podemos considerar más legítimo, más válido y más acorde con los problemas y las posibilidades teóricas y vitales de nuestra propia situación histórica —al mismo tiempo que se ha de mantener siempre despierta la conciencia de la pluralidad de los caminos filosóficos. Esto es: tener *convicciones* y a la vez *permanecer abiertos* al conocimiento crítico y al respeto de las otras posiciones, así como a la posibilidad de duda y autocrítica.

La idea de filosofía que, con esta conciencia, hemos hecho propia, es la idea que se aproxima a las concepciones que buscan abarcar unitariamente las diversas y “dobles” funciones del filosofar; que se concibe como búsqueda y a la vez como respuesta racional; la idea de filosofía como ciencia y sapiencia, como teoría y *praxis*. La filosofía no ha de perder, a nuestro juicio, sus propósitos de universalidad metafísica, atendiendo unitariamente al problema del ser, del devenir, del conocimiento, del ser del hombre y de los fines de la vida humana. Hay razones y bases profundas para afirmar que la visión de lo universal y de lo radical, propia de la “filosofía primera” se torna cada vez más necesaria en un mundo de excesiva especialización, de mera formalización y exterioridad como el nuestro. El presente necesita de visiones unitarias y esenciales, aunque no de visiones abstractas y totalitarias que no puedan dar cuenta a la vez de la diversidad y el devenir. Y necesita reconocer el valor de la razón, del método, del rigor científico, pero también admitir que la racionalidad no se agota en las formas de una pura razón unívoca y formal. La filosofía no puede perder, ciertamente (sino a riesgo de perder su motivación originaria y esencial), la facultad de asombro y pregunta, y con ella la pasión de buscar, la voluntad de verdad, de penetrar en las raíces, de atravesar lo superfluo y querer llegar a lo fundamental o a lo esencial.

* * *

Y podemos concluir así, que la filosofía “hoy” no es básicamente otra que la filosofía de siempre. Es plural como lo ha sido en su historia. Siguen presentes para ella, aunque a la manera de hoy (y no sin variaciones), las notas distintivas del filosofar: su visión crítica, su racionalidad, su misión formativa y humanística, su capacidad interrogante y dubitativa.

La filosofía hoy sigue siendo una actividad cardinal de la vida humana y sigue jugando un papel activo en las postrimerías del siglo y del milenio. Y así seguirá en la medida en que el tiempo prosiga, y perviva con él la posibilidad humana de vivir el asombro y de pasar la vida, sócráticamente, interrogando en pos del saber; en la medida en que se trascienda

la amenaza de un supuesto mundo “feliz”, seguro y resuelto, donde ya no cabe preguntar. El destino de la filosofía es el destino del hombre y de su mundo.

Si hay opciones, si somos capaces de permitir que la tierra sobreviva, o sea, si somos capaces de sobrevivir, el filósofo seguirá construyéndose su espacio vital, que es el espacio para mirar, para escuchar y hablar: para dar y pedir razones; para hacer *theoria* filosófica, o sea, para ver de lejos y de cerca, a distancia y en profundidad, hacia lo hondo y hacia lo alto; el filósofo resguardará, como lo ha hecho hasta ahora, su espacio vital de silencio, que es aquél en el cual se gesta la reflexión, la vida interiorizada, fuente primordial de autenticidad y de capacidad de percepción.

Ciertamente, el filosofar tiende a apagarse en una hora difícil. El nuestro es tiempo de abismos, de confines, de situaciones límite, y de agotamiento. Pero también es tiempo de prodigios y promesas. Tiempo propicio para despertar el más intenso asombro ante el universo y ante nuestro saber de ese universo. Es tiempo que reclama intensamente el filosofar, que requiere de la penetración y de la amplitud del pensamiento filosófico, de las luces de una verdadera racionalidad, de la memoria de aquellos valores que son imperecederos y de aquellos ideales que son irreversibles; que proyecte hacia el futuro nuevas metas que den aliento y dirección a la vida humana. Es tiempo filosófico en el que se abren las más grandes interrogantes y en el que se requiere de aguda y profunda penetración para deshacer las falsas visiones e ilusiones, las nuevas fantasmagorías, los nuevos “opios” enajenantes que hundan la vida humana en la vacuidad de lo externo y lo inmediato.

Más allá de la densidad de una pura filosofía académica, o más bien, de la falsa academia que es rutina y mera escolaridad, está la posibilidad de que el amante del saber recobre su estado originario de asombro y de vigilia. Es tiempo, en fin, en el que el filosofar tiende a renacer con renovada necesidad, y en el que se requiere precisamente acudir a la sapiencia filosófica de todos los tiempos, aquella que puede colaborar hoy en la salvaguarda del futuro del hombre, movilizándolo esas fuerzas reales en las que cabe fundar la esperanza, y que son, justamente, las fuerzas de la *philia*.

Historia de la filosofía y formación filosófica

José Ignacio Palencia

El título de lo que quiero exponer: “Historia de la filosofía y formación filosófica”, incluye de propósito una ambigüedad en la palabra *formación*; quizás incluya otras, no de palabras sino de conceptos, pero a esas hemos de atender después; por lo pronto trataremos de aclarar qué se entiende aquí por formación.

Una tradición humanística ilustrada, heredera de los medievales e incluso de Platón, ve la formación como un proceso en el sujeto y supondría, de la expresión “formación filosófica” significados o connotaciones tales como los de que un sujeto-alumno se forma en la filosofía, en la humanidad, en las humanidades, o en su ser humano —si se quiere, en la cultura— por la filosofía; filosofía que es adjetivo e instrumento de un intento sustantivo, formación.

Organones aristotélicos o baconianos, discursos del método, medicinas o reglas del entendimiento y aun críticas de la razón, mucho deben como intentos a esta tradición; por no hablar de diálogos ciceronianos o platónicos, venaciones o cacerías de la sabiduría con Nicolás de Cusa, teatros del mundo, espectáculos de la naturaleza, artes del ingenio, disciplinas de la mente, y otros entretenimientos semejantes cuya producción se extiende hasta los siglos ilustrados.

De aquí el carácter propedéutico de la filosofía —con la gramática—, en las facultades medievales y en las coloniales-novohispanas¹. Carácter

Nota sobre las referencias y citas: por tratarse en la mayoría de los casos de bibliografía citada de obras conocidas y de las que existen ediciones varias, ha parecido más útil, en la mayoría de los casos, señalar la referencia a capítulos o partes que a páginas de una edición determinada. No es el caso éste, sin embargo, de la obra de Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, que en sus sucesivas reimpresiones ha conservado la paginación original. Este carácter propedéutico de la Facultad de Artes o Filosofía, llegó a acentuarse a un grado tal que la mayoría de los cursantes no obtenían ni pretendían en ella sino el

que ha de prolongarse, precisamente con las pretensiones de ser factor de formación o ilustración, hasta los colegios, academias y universidades del Renacimiento y de la Ilustración, ya avanzada la modernidad.

Hegel mismo es tributario de esta tradición y de este intento al exponer lo que sería el problema de “la formación del individuo” en la segunda parte de su prólogo a la *Fenomenología*, texto al que hemos de volver.²

Esta visión tradicional nos habla de la, o de las, filosofías, herencia o patrimonio de la humanidad, por cuyo conocimiento, contacto —pudiera ser contagio—, o ejercicio, “el hombre se hace humano” o “más humano” —“ontológicamente se hace hombre”.³

Como método o como doctrina, la filosofía, para esta tradición, es sabiduría, y todavía escuchamos expresiones acerca de esta filía por la sofía, sea sofía el primer amor o el reposo de la senectud.

Pero esto hace ya dudar de qué sofía se trata, de la primera o de la última, de la divina o de la humana, o quizá de todas ellas y aun de algunas más que incluso no padezcan o merezcan que se les estime por legítimas sofías ya que carecen de o perturban la *areté*.

Bachillerato. De aquí que con los cursos de gramática y retórica que no constituían propiamente una facultad, se designara a la de artes, o a las humanidades en conjunto, como “facultades menores”, en oposición a las mayores (Teología, Derecho y Medicina). Respecto a la gramática y retórica los cursos de artes se correspondían como la enseñanza media superior se corresponde a lo que es hoy la escuela secundaria.

La obtención de grados como los de licenciado y doctor en Filosofía no era imposible, pero no era usual y suponía otros ejercicios académicos más que un currículo a seguir. De entre estos ejercicios formaba parte no menor la dedicación a la docencia como “repetidor” —especie de ayudante o repasante— de los cursos de un maestro principal y ya graduado. Sin embargo y dado que las cátedras que requerían de grados para su ejercicio se otorgaban por oposición, las más de las veces aspiraban a ellas licenciados o doctores de otras facultades, sobre todo Medicina y Teología, o aun de Derecho, que eran los docentes más comunes en la Facultad de Arte. Más todavía, si la explicación o comentario directo de los textos filosóficos, por ejemplo de Aristóteles, Tomás de Aquino o Suárez, aunque infrecuente, tenía su propio sitio en los cursos de la Facultad de Artes, como ejercicio incluso para los repetidores o pasantes de otras facultades, la discusión normal y exposición de las cuestiones especulativas, no sólo metafísicas, más avanzada o más profunda que los cursos generales de bachillerato, quedaba cometida, como ejercicio de enseñanza, a los doctores y a los cursos de la Facultad de Teología, así como acaecía con los avances de la física respecto a la Facultad de Medicina.

Esta división y usos, vigentes en la Nueva España por lo menos hasta la expulsión de los jesuitas y la supresión de sus colegios y la fundación de instituciones nuevas e ilustradas en tiempos de Carlos III, se refleja todavía muy clara en el texto de Kant sobre *El Conflicto de las Facultades*, del que hay edición en español (Losada, Buenos Aires, sin fecha). G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces y R. Guerra. FCE, México, primera edición en español, 1966. Prólogo, II, 3, p. 21.

Para su correcta comprensión, este texto ha de leerse en relación al que aparece en el mismo prólogo, I, 2; p. 9, ‘la formación del presente’, del que hemos derivado el uso del término “formación cultural”, e incluso “formación filosófica”, no en su sentido o

Son, pues, tantas las sofías auténticas, sedicentes o supuestas, que, parece, se impone una elección entre ellas; y, si hay primeras y últimas o una última que pasa por primera y otros personajes semejantes como en las comedias de equivocaciones, ya no “la recta razón” sino los individuos existentes en cuya formación se hacen presentes, nos sentimos convocados a enjuiciarlas y determinarlas u ordenarlas y, llamándolas a juicio, desnudarlas y probar sus cualidades: si es que son o no auténticas sofías que merezcan ser amadas:

habiendo aprendido... que no se podría imaginar nada tan extraño y poco creíble que no haya sido dicho por algún filósofo... (el filósofo se resuelve a) fingir que nada de lo que hasta entonces había entrado en (su) mente era más verdadero que las ilusiones de (los) sueños.⁴

Pero cuando Descartes estudió en el Colegio de La Fleche, no existían cursos de historia de las Doctrinas Filosóficas; ni menos aún la pretensión de que esos u otros semejantes de Historia de la Filosofía pudiesen constituir la Introducción, menos todavía la Formación, en la Filosofía. Monsieur Descartes sin embargo constituye un referente necesario no sólo para quienes profesionalmente se dedicarán a la filosofía, sino para la ciencia de que nos valemos y la cultura en que hoy vivimos, pues independientemente de nuestras personales posiciones respecto del cartesianismo, reconocemos en su método y en sus doctrinas —que no pocas nos resultan peregrinas opiniones—, la expresión o el exponente, como

carácter activo —como en ‘la formación del individuo’—, sino contrapuesto a éste, con un sentido que se suele decir objetivo, cosificado o como ‘muerta objetividad’ —en términos del propio Hegel—, diríamos nosotros.

Este sentido “humanístico” de la filosofía y su estudio, vinculado al griego de *paideia* (Cf. Aulo Gelio, *Noctes Atticae* xii, 16), se encuentra, por ejemplo muy presente en Cicerón (p.e. *De Senectute*, *De Natura Deorum*, *De Republica*, *et pass.*). La importancia de esta presencia nos remite a la consideración del enorme peso específico que la tradición de estudios ‘humanísticos’ concediera al propio Cicerón como modelo de ‘filosofar’ en el ámbito de los ‘Colegios’ de enseñanza media, no sólo en los regidos por jesuitas ni sólo en Nueva España, pero ciertamente en ellos —y en el caso de nuestra tradición, a partir de éstos—. La comprensión de ese momento y del peso específico otorgado a la ‘filosofía de Cicerón’ en esa Formación, nos permite comprender mejor las partes autobiográficas que dedica Descartes a su propia Formación —con los jesuitas de La Fleche—, en su *Discurso del Método*, así como el significado y el alcance de las sucesivas reformas en los estudios de filosofía, entre nosotros intentadas —de los jesuitas del Siglo xviii a José María Luis Mora—, e inclusive hasta Barreda, aunque éste enfrentado de algún modo a dicha tradición.

Descartes René; *Discurso del método*, partes II y IV.

parteaguas, no sólo de las formas de manifestarse el amor o la filia por la sofía, sino de las formas de relacionarse los hombres entre sí y, también, respecto al mundo en cuanto lo transforman y se apropian de él.

Su discurso, pues —y en este caso sin mayúscula—, es para nosotros ya un modo de pensamiento *otro*, totalmente distinto, del que pudo ser el de Aristóteles o el de Tomás de Aquino, aunque uno y otro sigan hablando de la Verdad, de la sustancia o lo que permanece, de las causas y aun de Dios o lo divino bien que muy distinto viene a ser lo que cada uno de los tres designa por divino o como Dios.

Verdad o libertad, bondad, maldad... son pensadas de distinto modo por distintos hombres y en distintos tiempos, ¿por qué son distintas en distintos tiempos la verdad, la libertad, etcétera?... ¿por qué son distintos esos hombres que las piensan, o por qué es distinto el pensamiento?, pero, entonces, dónde queda la pregunta o la preocupación por lo que permanece ya que al menos permanece la memoria de esa sucesión de tiempos y de hombres y de pensamientos que nos hace desconfiar, a priori y por instinto de supervivencia o de conservación, ante cualquier sofía presunta que se nos presente, así venga adornada de innegables, convincentes, atractivos.

Mal comienzo, introducción o formación, resulta pues, respecto a la sofía, una historia del amor por ella —la filosofía, que es historia de sus veleidades:

Ahora bien, cuando semejante modo de proceder pretende ser algo más que el inicio del conocimiento, cuando trata de hacerse valer como el conocimiento real, se le debe incluir, de hecho, entre las invenciones a que se recurre para eludir la cosa misma y combinar la apariencia del esfuerzo y de la seriedad con la renuncia efectiva a ellos.⁵

Invidencias y apariencias han formado de este modo un expediente que se expone como historia de filosofía o de la filosofía, en la que “lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple”.⁶

⁵ G.W.F. Hegel; *Fenomenología del Espíritu*; “Prólogo” I, 1; ‘La verdad como sistema científico’. *op. cit.* p. 8.

⁶ G.W.F. Hegel; *op. cit.* “Prólogo”, III, 3; “El conocimiento conceptual”, p. 32 y Cf. p. 36 para la comprensión de lo aludido en el siguiente párrafo como ‘entendimiento esquemático’.

El entendimiento esquemático, entendimiento formal, cartesiano, se encuentra perdido en esta bacanal, si no aquellarre, de personajes doctrinarios y doctrinas personificadas: del amor a la sabiduría como búsqueda por la verdad de lo que permanece —del fundamento de la realidad, del conocimiento o del comportamiento—, cae, “entregado en brazos del demonio”,⁷ como Fausto, al infierno del escepticismo, o se enamora cual Narciso del reflejo de su propia imagen mientras vive bucólicamente la ficción arcádica de que se encuentra pastoreando al ser.⁸ —Y las ficciones de La Arcadia siempre atraen a Sancho Panza—.

No sólo la historia de la filosofía, sino incluso los filósofos y la filosofía parecerían quizá, y ante esto —para las buenas conciencias y las almas bellas⁹ merecedores del destino que el filósofo Platón depara a los historiadores y poetas: se les expulsará de la República —y por supuesto de la república de los amantes del saber—, como a especuladores, fabulistas o fabuladores, “emisarios del pasado”, “Tezcatlipocas agoreros de calamidades, Zaratustras de la destrucción”, “que están en contra de todo y a favor de nada” dedicados a “sembrar el desorden, la confusión y el encono para impedir la atención y la solución de los problemas”.¹⁰

Triste historia pues la de la filosofía como teoría —o theoría—, que de la búsqueda del ser y los principios, cae en el delirio y la embriaguez,

G.W.F. Hegel; *Op. cit.* C.V, B, a “El placer y la necesidad”, p. 214, cita modificada del *Fausto* de J.W. Goethe. El carácter faústico, no sólo pecaminoso sino transgresor, de la filosofía como momento de la Reflexión que se vuelve a la experiencia de la vida es, sin duda, como actuación de la negatividad frente a lo dado, una constante en la *Fenomenología*; de tomarla en serio y de profundizar en ella con sus implicaciones y hasta sus consecuencias —muchas explícitas en la propia obra de Hegel como aquella a que se alude en este párrafo hablando de la bacanal (Cf. *op. cit.* cap. VII, B, b)—, mucho avanzaríamos hacia la superación de los prejuicios comúnmente divulgados sobre el pensamiento y la obra de este autor.

⁸ A pesar de lo que el propio Heidegger, desde su narcisismo, afirma, sobre este ser (él y con él todos) “el pastor del ser”. Cf. “La sentencia de Anaximandro”, en *Sendas Perdidas*; la invocación de esta ficción tiene para nosotros mucho más de quijotesca que sentido de la realidad. Cf. Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha*, segunda parte, caps. 58, 59 y 67.

⁹ Para estos términos, Cf. G.W.F. Hegel; *Fenomenología del Espíritu*, C VI, C “El espíritu cierto de sí mismo, la moralidad”, C ‘la buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón’ que constituyen una de sus más explícitas críticas a la ética kantiana y a la moralidad burguesa, *op. cit.* pp. 368 y ss.

¹⁰ Estas expresiones —entrecomilladas por textuales—, y otras semejantes correspondientes al discurso político, se toman como representativas, en su positividad, de un sistema —muerta objetividad para Hegel—, que las invoca y constituye en su lenguaje frente a la negatividad radical que frente a un ethos representa la filosofía o la crítica. Pueden encontrarse, si se quiere, en los Discursos Políticos e Informes de Gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez y José López Portillo, respectivamente.

en los pecados del escepticismo y narcisismo, hasta encontrarse involu-
crada —lejos de las inmutabilidades como la verdad o la bondad o la
belleza—, en las cotidianidades de la cosa pública y en las calamidades
de la pólis que, en defensa de su *ethos* juzga y condena a los filósofos co-
mo culpables de impiedad o de herejía,¹¹ si no es que de disolución social.

Triste historia ésta de quienes contemplan cielos hasta caer en pozos
y a quienes se ridiculiza cual “pontífices de cosas vacuas”, sea que “busquen
mantener el módulo fijado por los mayores en el uso de la lengua” o “vivir
con nuevas normas y tratar de cosas ingeniosas y poder hacer a un lado leyes
prefijadas”, o se empeñen en discursos o razonamientos “para admitir o
negar el discurso irresistible... sucumbiendo a la palabrería”.¹²

La historia de un amor que alcanza a la tragedia se disuelve de este
modo en la ironía de la comedia. Pero “todo esto ha sucedido en los
dominios del pensamiento puro”.¹³ “Para la mayoría de los hombres...
estas representaciones teóricas no existen”¹⁴. “Hablan del Hombre en
lugar de hablar de los hombres históricos reales”¹⁵ que son tanto obje-
tos —sensibles cuanto actividad sensible— y en cuya historia, que es una
acción material, empíricamente demostrable, “las ideas dominantes son
en cada época las ideas de la clase dominante... que controla los me-
dios de producción material (y) controla también los medios de produc-
ción intelectual”.¹⁶

Relaciones materiales dominantes, pues, concebidas como ideas. Re-
laciones de los individuos entre ellos y con la naturaleza o a partir de ella,
que son excluidas de esta historia y separadas de la vida corriente como
algo supraterrrestre, “fijación de la actividad social, de nuestro propio
producto, que se convierte en una fuerza objetiva que nos domina, que
huye de nuestro control”.¹⁷

Nuestra comprensión de la filosofía en su historia no puede ser la
misma si nos percatamos de que aquella “concepción que no ha podi-
do ver en la historia otra cosa ...que toda variedad de pugnas teóricas”,¹⁸
no ha tomado en cuenta sino las ideas puras y ha dejado a un lado o
considerado sólo un accesorio a la base real, los intereses reales, que se

¹¹ Cf. Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*.

¹² Todos los entrecorridos de este párrafo corresponden al texto de Aristófanes, *Las Nubes*.

¹³ C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Introducción, A 2 “sobre la producción de la conciencia”.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *Op. cit. loc. cit.* Introducción, A 1 “Historia”.

¹⁸ *Op. cit. loc. cit.* Introducción, A 2.

encuentran encubiertos, sublimados o mistificados en esa objetividad pura e ideal que parece dominarnos y pretende uniformarnos al conjuro de palabras —o de pensamientos— sustanciales, capitales, absolutos, trascendentes, que se ofrecen como objetos —;esto es, dados y opuestos o enfrentados—, al desinterés de la contemplación o de la reflexión sin poner de manifiesto que no son sino productos de un proceso que, si se inicia en el esfuerzo por satisfacer necesidades reales, desemboca en el mercantilismo de crear necesidades para aquello que produce,¹⁹ así sean, estas necesidades, re-putadas como o por desinteresadas, altruistas o ilustradas.

Aquella formación de que se hablara antes, resulta ahora, y de este modo, uniformación, alineamiento, adoctrinamiento y condicionamiento, no sólo de quien cree buscar el amor de la sabiduría, sino de quien sufre el dominio del saber, cuando el saber sirve al poder²⁰ o aspira a protagonizar él mismo la toma del poder —así sea el poder detrás del trono de monarcas que se dicen ilustrados o de jerarcas que se apañan, tras teorías del ser, de los valores, del hombre o de la libertad que se sustentan como ideologías y se mantienen o alimentan como agentes o instrumentos de dominación.²¹

El fracaso en hacer de un rey, filósofo, y el de los filósofos cuando han llegado a regir algo, parece acreditado por la propia experiencia de Platón y de quienes comparten sus creencias. Nos desviaría, además, por el momento, analizarlo. El interés de los políticos en la filosofía, y la afirmación por parte de ellos de que ésta sirve al interés de la república se encuentra acreditado ya por Cicerón:²² no pues que sea movido del desinterés, sino interesados en la cosa pública y en la política, es que los hombres buscan formación, ¿será aquí adiestramiento, habilidad o cosa semejante?, en la filosofía o respecto a la filosofía.

Si comenzaron a filosofar “movidos por la admiración”,²³ no es ya “el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”²⁴ el motivo o el objeto de esa admiración o pasmo, sino, mucho más cer-

¹⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, cap. vi, B, ii, a 2 Gamma: “La utilidad como concepto fundamental de la ilustración”, p. 330.

²⁰ Cf. *op. cit.* cap. VI, B, i, a 1 Beta “...la conciencia noble y la conciencia vil”, p. 294, y en relación a ello todo el a 2 (p. 299) “El lenguaje como la realidad del extrañamiento y de la cultura”, particularmente ‘el halago’.

²¹ Cf. Luis Villoro; “Filosofía y Dominación”, Discurso de ingreso al Colegio Nacional, en *Nexos*, año 1, núm. 12, diciembre de 1978.

²² Cf. vgr. M. T. Cicerón; *De Natura Deorum*, Lib I, cap. iv.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, I, ii; (982 b 12).

²⁴ E. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, “Conclusión”.

canamente, la legalidad del mundo como objeto producido en el proceso por el que se constituyen tanto un objeto para un sujeto como un sujeto para un objeto.

La espontaneidad de la vida en el proceso de su desarrollo y el impulso del deseo que la mantiene permite su reproducción,²⁵ en cuanto se distingue de lo otro como mundo natural y es de hecho ya conciencia, —así sea elemental—, supera o media el inmediato consumir para la subsistencia y entra en la dialéctica de apropiación del mundo que es, de este modo, objetivado, constituido y transformado como mundo humano —naturaleza humanizada—; uno de los sentidos que hemos de aceptar que tiene la expresión *Espíritu* en los textos hegelianos:

el movimiento (que) es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos... juntos los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos para convertirse en sus momentos.²⁶

Sin embargo, en este proceso de objetivación por el que el mundo se humaniza, el espíritu se extraña de su objetividad y de su dinamismo originarios: no se reconoce en el producto de su obrar, se afirma en una subjetividad extraña o anterior al mundo, y ve en éste como objeto, sólo su carácter positivo: la condición de la cultura como formación²⁷ se vuelve contra él como una cosa muerta, extraña, abstracta y esencial.

La formación cultural —y en su caso la formación filosófica como producto y exponente histórico de esa cultura en cuanto la conciencia, por la filosofía, se distancia de la inmediatez para apropiarse de su relación con su producto o para situarse con respecto a un mundo que ve ahora como ajeno, otro y en el que no se reconoce—, es así lo más opuesto y más

²⁵ Traducimos como “impulso del deseo” *Begierde*, utilizado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, y que Roces traduce “apetencia”, (vgr. Cap. IV, 3; p. 111) “El yo y la apetencia”. El rico sentido del término alemán y del concepto Hegeliano como dinamismo e impulso de la vida, pudiera incluso traducirse por ‘concupiscencia’ si esta palabra no tuviese en el uso connotaciones morales de índole peyorativa. Indudablemente, la apetencia o concupiscencia, impulso del deseo, llega y lleva hasta la transgresión, pero esta transgresión, como actuación de la negatividad frente al carácter positivo —muerta objetividad— de la norma o formas culturales, de los cánones, no es algo susceptible de significarse con un término peyorativo pues, frente a la pasividad del alma bella, recupera la posibilidad de ser sí mismo, y es condición de esta posibilidad (Cf. Hegel, *Fenomenología...* cap. VI, C, c; “La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón”).

²⁶ G.W.F. Hegel; *Fenomenología del Espíritu*, “prólogo”, III, 2, p. 29.

²⁷ *Op. cit.* Prólogo II, 3, p. 21 “La formación del individuo” et *cf.* *supra* nota 2.

distante a la vida del espíritu y a las posibilidades de su desarrollo: lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, los imperativos o valores, las instituciones o las opiniones, aparecen ahora como absolutos frente a la conciencia y la limitan en las posibilidades y en el dinamismo de su esencia como vida, como impulso erótico y orgiástico, que encuentra de este modo en esta formación —de la cultura o de la filosofía—, no ya su mediación sino su mediatización.

De esta manera, lo que era herencia y se ofrecía como riqueza se convierte en lastre, lo que aparece como cauce se reconoce como cárcel: su subsistencia como lo que permanece o lo inmutable frente a lo cambiante y contingente, ya no sustenta o fundamenta sino asfixia y aniquila.

Las ideas funcionan como ideología “han tomado (adquirido), una especie de forma objetiva”²⁸ fuera del control de los individuos realmente existentes, “de quienes se han separado y a quienes se enfrentan...”,²⁹ “hecho por el cual ellos quedan despojados del contenido real de su vida [y] convertidos en individuos abstractos”.³⁰

Frente a esta formación filosófica como formación cultural con su racionalidad que le es propia —inmanente, inherente—, no se trata, por supuesto, de asumir la formación filosófica como formación del individuo, sólo como un proceso de desarrollo de o en la conciencia, —en abstracción de las condiciones reales en que se produce—,³¹ así sea como “ciencia de la experiencia de la conciencia”³² si esta conciencia es contemplada o postulada como pura o con aspiraciones de pureza,³³ como natural, originaria

²⁸ C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Introducción B, 3. El texto citado se refiere directamente a la enajenación de las fuerzas productivas de los individuos en la propiedad privada, pero esta enajenación del dinamismo activo y la capacidad transformadora del sujeto, o de su carácter constructivo respecto del objeto, es también uno de los aspectos de las formaciones culturales cuando operan como ideología alienada y alienante. Este carácter, en fin, no está desvinculado en su función de aquella otra enajenación a la que se refiere el texto.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Op. cit.* Introducción B 3. “Instrumentos de Producción y formas de propiedad...”

³² Hegel utiliza esta frase como epígrafe o título general anterior al desarrollo de la obra, después del Prólogo en *Fenomenología del espíritu*. Tomar ‘experiencia’ y ‘conciencia’ en un sentido común y no en el propio de Hegel llevaría a desvirtuar o desviar el rico y complejo sentido de esta frase como cifra de un texto que no contempla la posibilidad de la experiencia o la conciencia abstractamente, como aisladas, sino en relación al proceso en el que se producen y a las condiciones a partir de las que se producen.

³³ Cf. G.W.F., Hegel; *Fenomenología del espíritu*, cap. vi, C, c; “La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón” en donde ha de verse no sólo la crítica al moralismo de la ética kantiana, sino a las pretensiones esencialistas o naturalistas de cualquier ontología

u ontológica, y no como “un producto (de la vida misma en relación al mundo y) de las relaciones anteriores de los individuos entre ellos”.³⁴

Se trata precisamente de superar la oposición entre ambas formaciones como sustantivas —en cuanto pretenden ser autónomas u originarias—, el individuo o la filosofía— reduciendo por una parte toda esta parafernalia a su “forma material de la que depende toda esta forma intelectual”³⁵ “que se ha convertido en autónoma frente a los individuos”³⁶, pero abriendo por otra parte y a su vez, la reflexión —o “La Reflexión sobre la Reflexión”,³⁷ al lado activo, práctico —en este sentido, subjetivo, pero como actividad real— del que depende este producto de la reflexión como un objeto práctica y socialmente producido.

Si hasta ahora la historia de la filosofía aparece para nosotros en su sentido ambiguo como formación, no puede mantenerse como vía de formación en la filosofía mientras permanezca o se mantenga en el nivel abstracto de ser exposición —sino museo, archivo o almacén—, del pensamiento o de los pensamientos acerca de todo lo que puede ser sabido y ser tratado,

sustancialista que se pretenda en abstracción de la Historia o la Dialéctica, de lo concreto material en relación al tiempo.

³⁴ C. Marx y F. Engels, *La Ideología alemana*, Introducción, B 3.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Esta expresión que bien pudiera ser de Hegel —aunque literalmente no se encuentre por lo menos en la *Fenomenología*— recoge y resume a mi ver lo que es para Hegel la Filosofía: desde el epigráfico “Ciencia de la experiencia de la conciencia” hasta el casi conclusivo “saber del obrar del sí mismo” (el concepto), o la “enajenación que se enajena en ella misma” (*Fenomenología*... pp. 49, 466, 473). La ambigüedad del término *reflexión*, por otra parte, utilizado en sus dos sentidos principales —activo y sustantivo—, en múltiples pasajes de la *Fenomenología*, pone de manifiesto ya de entrada el rechazo por esta concepción de la filosofía de los límites estrechos de un sustancialismo univocista respecto a los conceptos y la superación dialéctica de las limitaciones de cualquier realismo ingenuo.

La referencia de la expresión a las múltiples formas en que aparece lo apuntado en ella en la *Fenomenología*, tiene la ventaja de remitirnos a la experiencia y a la práctica de la Filosofía más que a una pretendidamente pura teoría de la Filosofía; de esta manera, ya desde el “Prólogo” —que es, éste sí, una teoría de la Filosofía—, y mucho más en el desarrollo de la obra del que el “Prólogo” es ya un resultado, expresiones equivalentes a la nuestra, aunque con matices que las enriquecen paso a paso —y enriquecen nuestra comprensión—, se podrían hacer notar por citar sólo unas cuantas:

“...esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo”. (Prólogo, p. 42); “proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”. *Ibid.* p. 43; “conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello”. (Introducción, p. 58); “La conciencia de un otro es ella misma autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro”. (Fuerza y entendimiento, p. 103); “la autoconciencia es la reflexión... esencialmente el retorno desde el ser otro”. (Autoconciencia, p. 108); “La razón aparece como Reflexión”.

y de algunas cosas más;³⁸ ni siquiera acerca de la verdad del mundo, del hombre o del conocimiento. Lo importante de esta formación en su carácter objetivo o positivo, no es la muerta objetividad que se representa bajo la forma del objeto, sino la actividad humana material (sensible), que está presente en ella como praxis, subjetiva, activamente.³⁹

No pues una formación a la que el hombre se conforma o por la que éste es conformado, y a la que como individuo se somete o pretende deba someterse; sino una formación que es conformada por el hombre, por la totalidad de los individuos humanos históricamente existentes, en cuanto se han relacionado unos con otros a la vez que se relacionan con el mundo material y en cuanto estas relaciones suyas, entre sí y respecto al mundo, son mediadas y han llegado a ser objetivadas por la reflexión.

La objetivación de tales mediaciones en objetos producidos a partir de ellas —el lenguaje, el pensamiento (o los conceptos), los valores, la cultura—, en cuanto estos objetos mediadores producidos no son en sí y por sí lo verdadero, bello, bueno —o malo—, que pueda transmitirse, intercambiarse o recibirse pasándolo de mano en mano como las monedas,⁴⁰ ha de disolverse, superarse, “en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis”,⁴¹ hasta perder el carácter misterioso, fascinante, —que mueve a admiración o que deslumbra con su brillo—, con que los contempla —o los arroja— la especulación.

Es necesario pues llevar nuestra atención a este proceso de superación en el que se disuelve la objetividad sin olvidar que “la disputa sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es una cuestión puramente escolástica”.⁴²

Si la filosofía que tradicionalmente enfrentara las preguntas acerca del en sí o de la verdad, ya de los conceptos acerca de la realidad, ya de la misma realidad en su totalidad, queda reducida en y a partir de Kant a mostrarnos el carácter constituido, y por lo tanto el lado activo del conocimiento

(Razón, p. 145); “el entendimiento tiene que atenerse... al ser reflejado del ser allí... en sí mismo”. (Razón, p. 169); “la libertad absoluta deviene objeto de sí misma y la autoconciencia experimenta lo que esta libertad absoluta es”. (Espíritu, p. 348); el alma bella “saber que se sabe a sí mismo”. (Espíritu, p. 384); la verdad del espíritu “el devenir el sí mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto”. (Religión, p. 443); “el obrar es la primera separación que en sí de la simplicidad del concepto y el retorno desde esta separación”. (Saber, p. 463).

³⁸ Título irónico-jocoso de un texto de Pico de la Mirandola: *De omni re scibili et tractabile et de quibusdam aliis*.

³⁹ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 1.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, prólogo, III, 1. ‘Lo verdadero y lo falso’, p. 27.

⁴¹ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis viii.

⁴² C. Marx, *Ibid.* Tesis II.

y el uso constitutivo del entendimiento respecto de su objeto, el interés de la filosofía y en la filosofía no será en su fundamento un interés especulativo sino definitivamente es un interés práctico.⁴³

La razón afirma en él su autonomía respecto a su uso práctico y restituye el justo límite de la teoría frente al impulso ciego de la imaginación en su disposición natural a trascender lo dado para ella en la experiencia: "Sabe de sí misma y sabe que ella misma es toda realidad".⁴⁴

Pero saber, la razón acerca de sí misma y acerca de su obrar en abstracción de aquellas condiciones materiales de que surge y respecto de las cuales se produce —del proceso mismo por y en el que se produce no sólo su objeto, sino ella misma no sólo como para sí sino como sujeto respecto de ese objeto—, es contemplar el nulo resultado, que es lo menos importante en este desarrollo, y es afirmar, esto es, poner de nuevo frente a sí como una cosa, como un objeto no constituido sino en sí, su propio obrar, de un modo abstracto, desgarrado de sí misma y en contradicción con su existencia terrenal.⁴⁵

La relativa autonomía de la razón y el reconocimiento de sus límites y de su obrar, no puede verse, pues, en abstracción del hecho de que es social e históricamente producida y de que pertenece a una forma determinada de la sociedad.⁴⁶

Si la filosofía ha de ser teoría, y es de hecho Reflexión sobre la reflexión, no puede ser mera cosa de interpretación o comprensión de las teorías o las ideologías, de contemplar o criticar su fundamentación o su estructura —o la del mundo—, sino de proceder a su transformación en el sentido de recuperar —por la razón y por las armas de la crítica— el sentido terrenal, concreto, material y práctico, de aquella reflexión y de los productos de esa misma reflexión que aparecen, vimos, ante ella, desgarrados, extrañados, y en contradicción con su existencia real.

Por esto, en cuanto crítica, la filosofía debe transformar, con consecuencias prácticas, la relación, ya no entre la razón, o el hombre, en abstracción, y sus productos, sino entre la humanidad histórica y socialmente realizada y las formaciones en las que se encuentra enajenada o en las que le ha sido expropiado y está mediatizado el dinamismo de su vida y el valor de su trabajo, la riqueza que es producto del proceso por el que ella misma se humaniza y humaniza al mundo al apropiarse de él.

⁴³ E. Kant, *Crítica de la razón pura*, "Metodología Trascendental" Sec. II, cap. I; "Del fin último del uso puro de nuestra razón" y Cfr. C. Marx *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis II.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Cap. VI. "El Espíritu". p. 259.

⁴⁵ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis I y IV.

⁴⁶ C. Marx, *Ibid.*, Tesis VII.

La formación filosófica, pues, en su sentido objetivo, como filosofía o filosofías históricamente existentes, de algún modo vigentes o para nosotros presentes, constituye, en su carácter inerte y como objeto o como pensamiento, vida enajenada de sí misma, producto fetichizado del trabajo y de la historia humanos, valor que adquiere una existencia y una necesidad independiente del proceso en el que se produce y que por lo tanto es expropiado al uso de su productor.

La historia de la filosofía es, en este sentido objetivo, un producto social que “cumple la función de elemento posibilitador de cierto tipo histórico de reproducción social”;⁴⁷ en su positividad, como la religión, es sólo la representación del desarrollo del espíritu (vida conciente en su existencia terrenal),⁴⁸ si no un cadáver, muerta objetividad, naturaleza inorgánica, recuerdo, universalidad abstracta y formalismo monótono en la forma de la irrealidad.

Si “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”,⁴⁹ la formación filosófica, como proceso formativo, activo, del sujeto, no puede detenerse en la contemplación de la riqueza, la inteligibilidad, la racionalidad o la divinidad, de tales monumentos de un pasado muerto y carente de otra forma que la forma de la irrealidad, “no se trata de purificar de lo sensible (material) al individuo y de convertirlo en sustancia pensada y pensante... sino de... la superación de los pensamientos fijos y determinados”,⁵⁰ —afrontar la muerte, la negatividad, hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez—, para dar paso a la seriedad de la vida pletórica que se adentra en la experiencia de la entrega a la vida de las cosas y se aproxima a la “meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber, para llegar a ser saber real”.⁵¹

Se nos presenta así, la Reflexión sobre la reflexión, como proceso formativo, iconoclasta y desmitificadora: la historia de la filosofía no es para ella la armonía dialógica de los contrarios ni de las contradicciones en el pensamiento al margen de la historia real: es la negatividad actuante en el trabajo que hace brotar la forma del concepto, se extraña

⁴⁷ Bolívar Echeverría; “El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario” en Varios Autores, *La Filosofía y las Revoluciones sociales*, Teoría y Praxis, No. 48; Grijalbo, México 1979; p. 90.

⁴⁸ Cf. G.W.F. Hegel; “*Fenomenología del espíritu*” cap. iv, B, 3; “La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso”, p. 128. *Ibid.* “El yo y la apetencia”, p. 113. *op cit.* cap. v, B, 2, a “El Placer y la Necesidad”, p. 214 y podrían añadirse otras referencias en las que resalta el carácter fáustico y la afirmación de la existencia terrenal en este texto.

⁴⁹ G.W.F. Hegel; *Op cit.* prólogo i, 2; “La formación del presente”, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.* ii, 3; “La formación del Individuo” p. 24.

⁵¹ *Ibid.* i, 1; “La verdad como sistema científico” p. 9.

de su obrar y no se reconoce en él, y es, a la vez, el esfuerzo de lo negativo respecto del concepto en su objetividad fetichizada —visto como resultado, como esencia o como en sí—, al margen del proceso en el que y por el que se produce, al margen de las relaciones sociales en él representadas y al margen, o expropiado, del trabajo de su productor.

Si se pretende clarificar el sentido y destino de la historia de la filosofía en la formación filosófica, éste no puede encontrarse ligado a tenerla presente como formación filosófica, esto es, como objetividad, o producto escindido del espíritu —sujeto material e histórico que la produce—, y escindido del proceso en el que se produce —de la actividad por la que se produce—, sino que ha de considerarse en su materialidad específica, como objeto que se transforma en y por la práctica teórica, como parte efectiva de la realidad social que influye en las condiciones de reproducción o transformación de esta realidad y cuya materialidad ofrece muchas veces mayor resistencia a la transformación que otras formas de la objetividad.⁵²

El valor o carácter formativo, pues, de la reflexión sobre esta historia, no podrá ser otro que el de permitir a los individuos históricos real y socialmente existentes recuperar su condición de sujetos —y no objetos—, del proceso de su producción y del producto de su actividad. La expropiación de los productos de la actividad humana, como una esencia o una forma o una cosa en sí, en abstracción o al margen de la práctica que los produce y de las relaciones sociales en que se producen, no es un problema teórico, es un problema práctico. Los misterios y fetiches que descarrían la teoría hacia el misticismo, deben encontrar su muerte, su superación y solución racional, en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.⁵³

La historia de la Filosofía como instrumento o elemento de la Formación en la Filosofía, es Reflexión sobre la reflexión, y ya por serlo ha de ser crítica; pero, entregarse a la vida de las cosas o revolucionar la realidad, sólo es posible si el trabajo de lo negativo se mantiene en el esfuerzo por recuperar el carácter social, la terrenalidad, del pensamiento.

⁵² Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*. p. 77, en la Edición de Alianza Editorial. Madrid Alianza Universidad, 1984.

⁵³ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. Tesis VIII y Cf. Tesis II y VII.

La actitud barroca en el discurso filosófico moderno

Bolívar Echeverría

Denn es gibt zwei Labyrinthe für den menschlichen Geist: das eine betrifft die Zusammensetzung des Kontinuums, das andre das Wesen der Freiheit. Das eine wie das andre aber entspringt aus derselben Quelle, nämlich aus dem Begriff des Unendlichen.

Leibniz

I

En sus lecciones sobre Leibniz, Heidegger reconoce una especial densidad en el pensamiento filosófico moderno y la atribuye a la necesidad que tiene de problematizar su tradición cristiana, de asumirla y al mismo tiempo tomar distancia frente a ella.¹

En efecto, la nueva filosofía implicaba un intento de reformular radicalmente no sólo la temática sino los modos mismos del discurso filosófico; intento que, de una manera o de otra, tenía que pasar por una revisión de la tradición filosófica, en especial de aquella original, la de la Grecia antigua. Se trataba, sin embargo, de un recurso a los orígenes que no podía hacerse de manera directa; que debía atravesar por una crítica de la instancia administradora de esa tradición: la filosofía teológica y su formulación más acabada, la Escolástica medieval.

Vista como un fenómeno de la historia de la cultura y valorada de acuerdo con la función que cumplió en ella, la filosofía teológica de la Edad Media aparece como uno de los principales factores del surgimiento de un nuevo conjunto “clásico” de cánones discursivos, el de la cultura propiamente europea: ejecutora de la necesidad de universalizar el texto mítico judeo-cristiano, el de los dos testamentos de la Biblia —texto que por definición estaba atado a las singularidades de una lengua y una

¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 123.

cultura naturales—, fue sin duda una construcción autoritaria. Fomentaba, desde su altura esotérica, el ejercicio libre de la razón individual, pero al mismo tiempo guiaba a ésta para que encontrara por sí misma los límites irrebasables de su acción; fue así una especie de techo protector bajo el que se gestó lentamente todo un modo peculiar de usar la razón, toda una nueva discursividad; aquélla que, modernizada de una cierta manera, habría de ser más tarde uno de los secretos de la europeización indetenible del mundo.

Mirada en sí misma, en cambio, la filosofía teológica se presenta como una creación sumamente frágil e inconsistente. Si algo la caracteriza en su constitución es el intento de llevar a cabo una combinación de dos intenciones teóricas incombinales —la filosófica, de un lado, y la teológica, de otro— y de hacerlo, además, con el fin de que una de ellas subordine a la otra: *philosophia, ancilla theologiae*. Se trata de un hecho discursivo híbrido que puede ser calificado de contradictorio en sí mismo debido a que pretende la interpenetración de dos tipos de producción de verdad completamente heterogéneos: el de la sabiduría oriental, que se alcanza a través de una hermenéutica de la revelación (mito), y el de la sabiduría occidental, que se obtiene a través de una crítica de la misma. Pretensión que, sin el impulso histórico cultural que la sostuvo, sería en realidad doblemente absurda: la interpretación de la palabra divina no necesita por sí misma de un *logos* que verse sobre la esencia de Dios (una teología); y nada es más ajeno al *logos* filosófico, que se pretende de-velador, que una doctrina en la que la verdad ya está revelada.

Entre los cánones que la yuxtaposición de la teología y la filosofía aportó a la nueva tradición “clásica” del saber europeo se encuentra uno en especial, de resonancia platónica, que nos interesa subrayar aquí; según él, el hecho de que un discurso sea adecuado en el plano gnoseológico —que sea atinado, revelador, verdadero— incluye necesariamente (o debe incluir) el que sea también, de manera inmediata, un discurso adecuado en el plano ético —que sea constructivo, conveniente, bueno—. Se trata de un canon cuyo destino en la historia de la filosofía moderna resulta especialmente ilustrativo de uno de los rasgos más característicos de la totalización civilizatoria que llamamos modernidad: el humanismo, entendido como la tendencia del ser humano a inventarse una idea de sí mismo como “medida de todas las cosas”, y no sólo en el plano cuantitativo como constante proporcional de las magnitudes naturales, sino como criterio cualitativo capaz de definir la realidad misma de lo real.

El nuevo “reclamo para el pensar” que dio lugar a la aparición del discurso filosófico moderno difería radicalmente de aquel que había dado lugar a la filosofía teológica. Aquello que es motivo de la extrañeza y el

asombro filosóficos, que despierta a la voluntad de conocer y simultáneamente la crítica de esa misma voluntad, había dejado de estar recluido en el texto de la revelación, en el dogma, y se presentaba cada vez con mayor intensidad y frecuencia fuera de él, en fenómenos que él no había captado y para los que no disponía de nombres. Ya no era la vida eclesial, cerrada en sí misma y de espaldas a la vida terrenal y su historia, el lugar desde donde se accedía a ese extrañamiento, sino la vida citadina, preocupada con las cosas terrenales —con sus problemas técnicos, sociales y políticos— y abierta la historia de un mundo de la vida que se encontraba en pleno proceso de recomposición general.² La nueva figura del mundo brillaba sobre el trasfondo de un gran desvaimiento de la figura vieja. Su rasgo característico, la presencia activa e individualizada de una sujetidad voraz, dotada de una voluntad apropiativa libre, es decir, abstracta, indiscriminada e insaciable, se destacaba sobre el anquilosamiento y la debilidad de una voluntad colectiva de salvación eterna, que hacían del libre albedrío individual un simple trámite de aceptación de la miseria y el sufrimiento.

Podría llamarse *epistemologismo* al modo en que el humanismo de la civilización moderna se hace presente en el terreno del discurso filosófico. Presupuesto en la vida moderna y en la construcción que ésta hace de su mundo como “sujeto primero y auténtico”, como “fundamento sobre el que todo se constituye”,³ el Hombre se afirma frente a lo otro convertido en Naturaleza, en algo que está ahí sólo en la medida en que responde al reto de su actividad apropiativa.⁴ Reto técnico que alcanza su mayor pureza en la ciencia experimental, en el discurso que propone representaciones cuantificables de lo desconocido, es decir, imágenes cuya capacidad de hacerse de las cosas al representarlas —y de provocar por tanto seguridad y certeza en el autor de su formulación— puede ser puesta a prueba y medida como lo es la productividad de un instrumento de trabajo. Más aún que en la transformación de la cultura política, el ímpetu y la libertad de despliegue del humanismo moderno se da en el desarrollo de la técnica exigida por el productivismo abstracto y en el cultivo de su quintaesencia: la ciencia como investigación, esto es, como descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro por la imaginación cuantificante.

² Cf. Bernard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich* (1927), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, t. 1, p. 228.

³ Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1957, pp. 80-81; *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 24-28.

⁴ La naturaleza se presenta como un cúmulo de cosas dotadas de un valor de uso que lo es únicamente para la producción; de cosas que sólo existen como soporte del trabajo humano en general, de aquella substancia que, al valorarlas para el mercado, las establece como dotadas también de un determinado valor de uso para el disfrute.

El secreto de toda la recomposición moderna del mundo parecía por ello concentrarse en el ejercicio de la facultad cognoscitiva del ser humano y en los resultados del mismo; era el supuesto del que partieron los fundadores, F. Bacon y R. Descartes. De las más formalizadoras a las más empáticas, las distintas modalidades del conocimiento llegaron a componer el nuevo terreno en el que lo extraño y sorprendente que aficiona a la filosofía se daba de manera privilegiada. ¿Cuánto hay de objetividad y cuánto de ilusión en lo que conocemos? ¿Qué en ello es innato y qué propiamente adquirido? La preocupación por la consistencia, las variedades y los alcances del “mejor” de los conocimientos, el conocimiento científico, se presentó como la preocupación más genuina de los filósofos, y una tendencia epistemologista resultó entonces ineludible en su quehacer. Una tendencia que se volvió incluso excluyente, que intentó opacar, subordinar o eliminar a las otras tendencias de la inquietud filosófica, y que ha llegado a caracterizar al modo predominante de ejercicio del discurso filosófico en la época moderna.

¿Es posible, en general, sin traicionar la integridad del objeto de la inquietud filosófica, tratar de manera independiente el conjunto particular de cuestiones que atañen al entendimiento humano? En una rebeldía plenamente justificada contra la envejecida sujeción del problema de la verdad discursiva a las soluciones que los problemas del mantenimiento del orden religioso del mundo recibían desde el texto de la revelación divina, la filosofía epistemologista se inauguraba con una rotunda respuesta afirmativa a esta pregunta. El problema de la verdad (atingencia) del discurso puede y debe tratarse con independencia respecto del problema de la bondad (conveniencia) de su ejercicio —así como también respecto del problema de la belleza (vivencia) del mismo. Afirmación que implicaba, por supuesto, otra anterior, generalmente tácita: la actitud moral ante el mundo (así como el disfrute estético del mismo) no mantiene ninguna relación ontológica de interioridad o de constitución recíproca con la apropiación cognoscitiva que hacemos de él.

No todo, ni siempre lo mejor, ha sido sin embargo epistemologismo en el discurso filosófico moderno. Marginales —vencidos, desechados— otros modos de este discurso se encuentran también presentes en su his-

⁵ Cabe advertir que las obras de los filósofos concretos o los episodios concretos de discusión y creación filosófica no se inscriben de manera total o no coinciden plenamente con uno u otro de estos modos del filosofar; por el contrario, su riqueza singular reside justamente en el hecho de que el predominio de uno de estos —el epistemologismo, en este caso— se da en ellos como una tendencia que es el resultado de un conflicto permanente con los otros modos alternativos.

toria.⁵ El epistemologista ha sido el modo central porque ha sido *zeitgemäss*, ha caminado con la época o con lo que ha predominado en ella, el humanismo. Pero junto a él, *unzeitgemäss* o a contracorriente de la marcha del “progreso”, otras propuestas de discurso filosófico han hablado a partir de otros proyectos de construcción moderna para el mundo de la vida; proyectos que sólo llegaron a realizarse a medias o que se realizaron y fueron después rebasados por el proyecto de la modernidad capitalista actualmente establecido. A una de ellas es tal vez posible denominar “barroca”.

II

Resulta imposible hacer mención de un hecho humano, sea éste del remoto pasado o incluso del presente, sin legendarizarlo, sin adjudicarle una función dentro del relato de otros hechos que, junto con él, estarían componiendo un drama digno de narrarse, un “cuento real”, más o menos explícito y coherente. Por esta razón, construir el concepto histórico de ese hecho, convertirlo en un acontecimiento explicativo y explicable, es siempre únicamente algo así como recoger el cristal que una determinada clave racional de cristalización ha logrado formar a partir de la materia proteica e inasible de su versión legendaria. Así sucede con ese hecho del siglo XVII europeo que consiste en el protagonismo de una cualidad dentro del mundo de la vida, la cualidad de “lo barroco”.

Un cierto modo de comportarse, de ejercer la capacidad de “dar forma” a los actos y a las cosas, de arreglar el espacio y de ordenar el tiempo parece perfeccionarse, fortalecerse y prevalecer en ciertas sociedades de esta época, adoptando diferentes configuraciones particulares de acuerdo con las tradiciones culturales de las distintas regiones, a las distintas clases sociales y a los distintos campos de la actividad humana. Se trata de un modo de estar en el mundo cuyo plano “retórico” —el único que fue considerado por el discurso reflexivo de entonces— fue juzgado exclusivamente como una desviación del modo de dar forma que correspondería a la esencia del hombre; como una expresión del “mal gusto”, de un intento fracasado de comportarse “como es debido”⁶. Lo barroco era la nueva versión, la versión moderna, de este mal gusto; su fracaso consistía en un exagerar —y no, como antes, en un quedarse corto— en el uso de la forma para domar al contenido. El modo de ser barroco no era el del hombre natural, del campo, insensible al artificio, sino el del hombre civilizado, citadino, insensible a la sencillez.

⁶ Cf. José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 187-190.

El adjetivo *barroco* sólo dejó de ser un mero vehículo de esa intención peyorativa y pasó a sustantivarse en calidad de descripción —si se quiere imprecisa e incompleta, pero de todas maneras deslindante— del espíritu largamente incomprendido de una época histórica, cuando la teoría del arte lo sacó del campo de la crítica artística, en donde su uso no había sido abandonado, y comenzó a emplearlo para caracterizar todo un estilo, una época estilística o un período de la historia del arte.⁷ Sólo entonces apareció el problema de la definición de lo barroco. La tendencia espontánea del discurso reflexivo a la legendarización se vio enfrentada a una confusa lista de obras, documentos y supervivencias de toda clase —artísticos, literarios, del uso social e incluso de la actividad productiva— que ostentaban la fama de barrocos y que ya no se dejaban identificar como simples objetos del “mal gusto moderno”; una lista por debajo de la cual ella debía sospechar la presencia escondida de un hecho dramático que le daba sentido y se expresaba en ella.

¿En qué consiste lo barroco? Muchas han sido durante este siglo las claves de inteligibilidad que la teoría y la historia de la cultura y el arte han propuesto para construir una imagen conceptual coherente a partir del magma de hechos, cualidades, rasgos y modos considerados propios, característicos o peculiares de lo barroco. Como es usual, al proponer su principio de sintetización de este panorama inasible, todas ellas ponen primero en juego distintas perspectivas de abordaje del mismo, las combinan de diferente manera y enfatizan alguna de ellas.⁸ Tienen en cuenta, por ejemplo: a) el modo en que se inscribe a sí mismo, en tanto que es una donación de forma, dentro del juego espontáneo o natural de las formas y dentro del sistema de formas que prevalece tradicionalmente; b) la elección que hace de una figura particular para el conjunto de posibilidades de donación de forma, es decir, la amplitud, la consistencia y la jerarquización que él propone para su propio “sistema de las artes”; c) el tipo de relación que establece con la densidad mítica del lenguaje y con la densidad ritual de la acción; d) el tipo de relación que establece entre los contenidos lingüísticos y las formas lingüísticas y no lingüísticas.

⁷ Criticada y tal vez superada en muchos aspectos, la obra de Heinrich Wölfflin —sobre todo *Renaissance und Barock* (1908) y *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915)— no deja de ofrecer la descripción más sistemática y de ser por tanto la teoría de referencia indispensable de todo tratamiento de lo barroco en el arte.

⁸ Corrado Ricci (1906), H. Wölfflin (1908 y 1915), Benedetto Croce (1929), Werner Weissbach (1921), Eugenio D'Ors (1934?), Henri Focillon (1936), Emile Mâle (1951), Victor Tapié (1957), Helmut Hatzfeld (1927-72), José Antonio Maravall (1975), Santiago Sebastián (1981) son los autores más representativos de las distintas aproximaciones al fenómeno de lo barroco.

Para sostener la idea que proponemos en estas páginas resulta suficiente tener en cuenta lo barroco tal como se presenta en la primera de estas perspectivas de abordaje. Es decir, como una voluntad de forma atrapada entre dos tendencias contrapuestas —la del desencanto respecto del conjunto de las posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida y la de la afirmación del mismo como insuperable— y empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto como diferente y sin embargo idéntico a sí mismo. Lo barroco parte de la necesidad de la transgresión como síntesis del rechazo y la fidelidad al modo tradicional de tratar a las cosas como material conformable, pero mientras su hermano gemelo, el manierismo, hace de la fidelidad un pretexto del rechazo, él en cambio hace de éste un instrumento de la fidelidad.⁹

El comportamiento barroco se desdobra, en verdad, en dos pasos diferentes, de sentido contrario, pero simultáneos. Los innumerables métodos y procedimientos que se inventa para llevar a las formas creadas por él a un estado de intensa fibrilación —los mismos que producen aquella apariencia “*bizarre*” (ornamentalista, exagerada y absorbente) que lo distingue— están encaminados a despertar en los cánones clásicos, que él tiene por absolutos, una dramaticidad originaria que sospecha dormida en ellos. Desesperado ante el agotamiento de la única fuente posible de sentido objetivo, la somete a una serie de pruebas o tentaciones destinadas a restaurar en ella una vitalidad sin la cual la suya propia carecería de sustento. Sin embargo, al mismo tiempo, la introducción de una modificación significativa, de un sesgo propio, que él hace ineludiblemente al despertar la dramaticidad clásica, tiene ella misma una dramaticidad propia, que no es derivada y que incluso es tal vez la única que existe realmente.¹⁰ Por esta razón, el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo; en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío.

Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad, de respeto al ser y connato nadificante, el comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento, es decir, fundada y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia. Descrito de esta manera, el comportamiento

⁹ Cf. Arnold Hauser, *El manierismo*, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 297.

¹⁰ Cf. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, p. 100.

barroco que se muestra en la actitud de una voluntad de forma artística respecto del universo de formas estéticas establecido, resulta homólogo del *ethos* que caracteriza a uno de los distintos tipos de modernidad que se han presentado históricamente.¹¹

La asociación entre ética protestante y capitalismo, sumada a la convicción de que es imposible una modernidad que no sea capitalista, han llevado a la idea de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es la que viene dictada por la "ética protestante".¹² Sin embargo, un examen más atento de la historia del capitalismo, de aquello respecto de lo cual la ética protestante revela ser más realista, más adecuada o acorde, muestra que éste ha sido susceptible de otras aceptaciones y otros acuerdos, sin duda menos realistas que los de ella, pero no menos reales.

La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el hecho capitalista; es decir, en última instancia, por la presencia de un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute en torno a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de "valorización del valor abstracto" o acumulación de capital, por otro; conflicto en el que, de manera permanente, la primera se sacrifica a la segunda y se somete a ella. Se trata de un hecho inevitable, que debe ser integrado en la construcción del mundo de la vida, en el *ethos* o comportamiento espontáneo que pone la "armonía" usual y segura de la existencia cotidiana, y que es integrado, efectivamente, pero no de una sola manera, sino de varias.

A la manera más realista de asumir como "natural" el hecho capitalista (la que inspira a la ética protestante), que considera que la vida del valor de uso está plenamente representada por la vida del valor capitalista, que reconoce una eficacia y una bondad insuperables en la conjunción de ambas y afirma la imposibilidad de un mundo alternativo, se oponen otras —como pueden ser la manera clásica o la romántica— entre las que conviene destacar aquí, justamente, la manera barroca. El arte barroco puede prestarle su nombre porque, como él —que acepta la incuestionabilidad del canon formal, pero lo emplea de tal manera que, al despertar el gesto

¹¹ Cf. B. Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, México, Era, 1993.

¹² Es la idea que subyace en la famosa obra de Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, y que prevalece en la mayoría de las obras que tratan la "cultura del capitalismo".

petrificado en él, revitaliza el conflicto salvado por esa incuestionabilidad—, ella también es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”.¹³ Es una estrategia de afirmación de la corporeidad del valor de uso que parte del reconocimiento de la misma como sacrificada para—invirtiéndose como bueno al “lado malo” por el que avanza la historia— hacer de los restos del sacrificio el material de una nueva corporeidad.

III

La actitud barroca se hace presente en el discurso filosófico moderno a partir de la tradición de aquella teología especial que fue alentada por la Compañía de Jesús durante los dos siglos (1650-1850) en que se empeñó en restaurar—en contra de los efectos de la Reforma religiosa en el norte de Europa— la vigencia central de la Iglesia católica como medio de socialización y como entidad política.

La Compañía de Jesús partía de un reconocimiento de lo evidente. La capacidad de la actividad moral-religiosa de instaurar la socialidad de las comunidades reales había disminuído sustancialmente: la fuerza de sintetización o de religamiento de los individuos sociales había abandonado el templo y salido al mercado, el mismo que se orientaba ya por la valorización capitalista del valor económico. El ejercicio del libre albedrío de los individuos sociales en la conducción de su vida—organizado tradicionalmente por la Iglesia apostólica sobre la base de una articulación metonímica con Dios— había dejado de ser un espacio de indecisión, y por tanto de constitución, en el que estuviera en juego el otorgamiento de la gracia divina y junto con él el orden político de la vida social.¹⁴ Nuevos agentes de un nuevo mundo descubrían en sí mismos una voluntad apropiativa ilimitada y la volcaban sobre el mundo terrenal en pleno desentendimiento de esa dimensión del libre albedrío. Creían comprobar en la buena fortuna del hombre de empresa que la administración de la gracia divina estaba ya decidida (predestinada) de una vez por todas y transformaban al libre albedrío—aligerándolo del peso ontológico que lo agobiaba y le restringía sus posibilidades de elección— en mero atributo de esa voluntad de apropiación, encauzada en la búsqueda pragmática de sus destinos puramente individuales.

La utopía de una modernidad católica, defendida desde el Concilio de Trento por los seguidores de Ignacio de Loyola, pretendió, hasta su fracaso

¹³ Este rasgo, que coincide con la definición que Georges Bataille da del erotismo (*L'érotisme*, Minuit, París 1957, p. 19), conecta a la actitud barroca con una afirmación constitutiva de lo humano en medio de “lo otro”.

¹⁴ Bernhard Groethuysen, *op. cit.*, t. II, p. 154.

definitivo en el Siglo de las Luces (o de la Revolución Industrial), oponer a la marcha caótica e injusta de la vida social moderna —dinamizada por el progreso en la producción y la circulación de los bienes— la acción de un sujeto capaz de interiorizarse en esa marcha, de dotarla de sentido y de guiarla hacia el bien: la Iglesia. Sujeto que, por su parte, sólo podía ser tal efectivamente si se reafirmaba en su propia necesidad y reconquistaba su propio carácter, el de mediador de la gracia divina. La *propaganda fide* de la Compañía de Jesús no se encaminaba solamente en el sentido de la expansión de la Iglesia en el mundo social, sino, sobre todo, en el sentido de una refundación y una reactualización de sí misma, es decir, de su identificación con Dios como presencia efectiva de lo sobrenatural en su pacto con la comunidad humana.

La idea planteada por Luis de Molina y desarrollada por Francisco Suárez —calificada de herética por ortodoxos y protestantes— de que hay una *scientia media* en Dios, la que conoce el mundo en estado de infinidad de probabilidades pero que no es suficiente para determinar su efectuación, se encaminaba a defender la razón de ser de la Iglesia insistiendo en aquello que le da su función: la presencia del libre albedrío en el ser humano y su intervención activa en el otorgamiento de la gracia divina.¹⁵ En efecto, la gracia divina sólo podrá requerir de una entidad histórico concreta de mediación en el caso de que ella misma esté aún en juego y no sea ya una predestinación o un destino; sólo que se encuentre aún en proceso de darse o constituirse y deje por lo tanto al individuo humano la capacidad de asumirla libremente. Si la Creación estuviera ya terminada, y por tanto el sentido y el valor de toda acción individual se encontrara determinado de una vez por todas; si hubiera predestinación, sólo habría Dios en tanto que Obra de Dios y no en tanto que Dios en acto, y la Iglesia resultaría superflua.

Tal vez en ninguna obra del discurso filosófico moderno la actitud barroca se pone de manifiesto con mayor intensidad que en la obra de Leibniz.¹⁶ Es una actitud que toma forma a partir de la vía abierta por la teología de la Compañía de Jesús hacia lo que podría llamarse una revitalización del maniqueísmo originario que constituye la estructura dramática profunda del mito judeo-cristiano.

¹⁵ Cf. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París 1962, p. 260.

¹⁶ Gilles Deleuze defiende esta idea en su penetrante ensayo *Le pli (Leibniz et le baroque)* (Minuit, París 1988). Estas páginas indican una manera de completar la aproximación que interpreta la predilección del barroco berniniano por la forma del pliegue y la conecta con la teoría de las mónadas y la armonía universal mediante otra que ve la actitud implícita en la voluntad de forma del barroco como una actitud compartida por el filosofar de Leibniz.

La teología de los jesuitas rompe con la paz de esa secuencia establecida por la doctrina medieval, de acuerdo a la cual Dios (la substancia luminosa, buena) ha vencido sobre el Diablo (la substancia oscura, mala), que se habría introducido en su Creación a través del pecado humano, y lo mantiene alejado de ella gracias al sacrificio de Cristo. Despierta la virulencia del conflicto que ella esconde: el Diablo estaría aún en proceso de ser vencido, no habría dejado de estar activo, seguiría siendo sujeto —podría invertir el sentido de la Creación—; por ello, el ser humano puede todavía decidir entre él y Dios, y sólo al hacerlo por este último valida en verdad el sacrificio de Cristo. La redención sería una empresa que está por triunfar, pero que todavía no lo ha hecho; una empresa en la que el individuo humano puede intervenir.

Leibniz pertenece a la tradición marginal del discurso filosófico moderno, aquélla que no cree suficiente un abandono de la filosofía teológica que no sea capaz de superar la interpenetración de lo moral y lo gnoseológico que hay en ella, y se contenta con desconocer tal interpenetración y cultivar por separado alguno de los dos elementos (o los dos).¹⁷ Lo característico de su pensamiento está justamente en aquello que, desde el modo epistemologista del filosofar, se ha visto como una debilidad accesoria del mismo, en algo que sería una incapacidad de dar el último paso en la ruptura definitiva con la problemática pre-moderna del discurso filosófico, de echar por la borda el lastre teológico y atenerse a la imagen de lo real propuesta por el saber científico moderno.

Leibniz intenta conciliar la explicación “por la causalidad de la esencia y la explicación ‘por la razón moral’”. Según él, la pretensión de existir, la tendencia a actualizarse, es propia de todas y cada una de las innumerables mónadas o substancias simples a las que el entendimiento puede reducir la consistencia del mundo. Sin embargo, no todas las substancias son compositibles con cualquier otra —no todos los posibles lógicos son compatibles entre sí—: algunas “*s’entrepêchent*”. Hecho que las reduce a la impotencia, las vuelve incapaces de actualizarse por sí mismas y las condenaría, en principio, a permanecer para siempre como simples posibles. Es necesario un “mecanismo metafísico” que, entre todas las series o armonías que pueden dar un orden a las substancias simples, esté seleccionando una que es la única real. Un mecanismo que tiene que obedecer a un “racionalismo moral” y que no puede ser otro que la bondad divina, la decisión divina de crear.¹⁸ “La imposibilidad de las esencias

¹⁷ Cf. Georges Friedmann, *op. cit.*, p. 219.

¹⁸ Gottfried W. Leibniz, *La Monadologie*, Nr. 53, en: *Essais de Teodicée*, Aubier, París 1962, p. 499.

vuelve necesaria una elección inteligente. La causalidad lógica toma la forma de un determinismo moral".¹⁹

Leibniz insiste en el canon de la filosofía teológica que confunde lo verdadero (o revelador) con lo bueno (o conveniente). Pero la ontologización de lo ético o etización de lo ontológico que está implícita en el planteamiento anterior no se reduce simplemente a reformular ese canon para ponerlo al día. Es el resultado de un monumental trabajo de *swinging* barroco en el universo de los conceptos tradicionales; un volver obsesivo sobre todos los temas de la filosofía teológica con la intención de despertar en ellos su núcleo problemático: la voluntad de combinar la definición (grecorromana) del ser de los entes como presencia espontánea con la (judeo-cristiana) que lo concibe como presencia provocada; de juntar la teoría filosófica con la sabiduría hermenéutica; de llegar incluso a unificar un tipo de discurso que confía más en el habla —en el uso del código y en la mitopóiesis— con otro que confía más en la lengua —en el código y en su coraza de mitos.

No sólo descifrar, sino descubrir la totalidad de lo real como Creación: ésta es la pretensión "clásica" del discurso filosófico desarrollado en la Edad Media del Occidente europeo. Es la pretensión que Leibniz replantea al revolucionar la filosofía teológica para convertirla en una "teodicea", en un alegato por la "causa de Dios", destinado a defenderlo a través del examen de su obra. Se trata de una revolución paradójica, en la que la actitud barroca se delinea con claridad: una destrucción hecha para reconstruir lo que destruye, y no para sustituirlo. Un proceso que alcanza su punto culminante en la puesta en crisis de esa pretensión "clásica" y que implica, por lo tanto, una revitalización del conflicto entre la duda y el descreimiento, entre el convencimiento y la fe. Que trae consigo también el vértigo de una experiencia en la que el acto de perder la fe y el de recobrarla parecen ser uno solo.

Explicar es dar la razón suficiente de la presencia de una cosa, sin caer en contradicción. Pero basta reconocer que cada cosa es singular, única e irrepetible, para verse obligado a dar un paso más en esta definición del explicar. Explicar debe consistir, no en decir por qué algo existe en lugar de otra cosa que podría reemplazarla, sino "por qué algo existe en vez de [o antes que] nada" (*cur aliquid potius existat quam nihil*).²⁰ Explicar una cosa a la que nada puede sustituir es dar la razón de ser de su singularidad cualitativa. Llevada a su extremo, practicada con radicalidad, esta definición

¹⁹ Jacques Jalabert, *Introduction*, en: G.W. Leibniz, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ *Philosophische Abhandlungen*, VIII, en: *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz* (H. v. C.J. Gerhardt), Berlín 1890, t.vii, p. 289.

de la esencia del conocimiento humano, que parece obedecer a necesidades puramente operativas, llega a topar con un límite ontológico. El mundo real y su historia, lo mismo que cada persona real y su vida, es, en su totalidad cualitativa, único e irrepetible. ¿Cuál es la razón de ser de su singularidad? ¿Por qué es él y no más bien nada? ¿Cuál es, en general, la razón de que lo que es, tal como es, sea?

Que lo que hay sea un *plus* del “algo” de una substancia o que sea un *minus* de su “nada” debería ser, en principio, indiferente para su percepción. No obstante, así como el reconocimiento por el ojo humano de la representación fotográfica de un objeto sólo es tal cuando ella está en positivo (“revelada”) y es en cambio desconocimiento cuando está en negativo, así también la percepción de lo cualitativo sólo es tal cuando lleva, ella misma, un sentido o tendencia positivos, una preferencia fundamental por el “algo”; cuando, para ella, la “nada” sólo es concebible como una disminución, una falta o un “desfallecimiento” del “algo”. Como dice Heidegger²¹, en Leibniz encontramos, *avant la lettre*, una “crítica de la razón pura”. Según ella, la actitud afirmativa, la aceptación que asume el hecho de que lo que es sea, es la principal o fundamental condición de posibilidad *a priori* del conocimiento humano. La existencia misma del discurso requiere del optimismo. El optimismo, es decir, la “complicidad” con aquella voluntad casual o infundada que está decidiéndose espontáneamente por el ser y contra la nada: la “complicidad” con Dios —“Razón universal y Bien supremo”.

Leibniz nunca afirmó, como lo decía Voltaire, que “*tout allait au mieux*” en el “*meilleur des mondes possibles*”.²² Su optimismo es relativo. El mal metafísico forma parte de la creación, porque la imperfección, la negatividad, la falta de existencia se encuentra en todos los posibles.²³ De nuestro mundo puede decirse que “es el menos imperfecto de los mundos posibles” porque al menos existe.²⁴ Pero, sobre todo, su optimismo reside en la afirmación de que la singularidad del mundo real está en proceso de configurarse y que esto acontece a través de una elección dentro de un campo abierto de posibilidades de sí misma. Podemos saber —se diría a partir de ella—, si suponemos la existencia de Dios (y su bondad), que este mundo es el mejor, pero también, si prescindimos de esa suposición, que al menos no es el único posible. Su “optimismo”

²¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p. 124.

²² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, entrada: Bien (tout est), Flammarion, París 1929, p. 54.

²³ Cf. Gottfried W. Leibniz, *Von dem Verhängnisse*, en: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1966, p. 133: “Zwar wir hatten es lieber, wenn auch kein schein des Bösen überbliebe un die Sachen so gebessert wären...”

²⁴ Gottfried W. Leibniz, *Theodicée...*, Parte II, 226, p. 264.

invita a percibir lo dado como pudiendo no estarlo, como reductible a un estadio anterior de su presencia; a vivir lo real sólo como posible: como un posible entre otros.

* * *

“*Combien l'optimisme de Leibniz est étrange*”²⁵, dice Deleuze. Extraña modernidad, diríamos, aquella utópica desde la que habla. El intento de Leibniz, pensamiento y ejemplo, muestra al discurso crítico un modo de salir de la asfixia a la que le condena la aceptación del carácter insustituible de la modernidad establecida. La suya fue una modernidad que se quedó en el camino pero que nos ilustra acerca de que la que está ahí no fue ni es la única posible.

²⁵ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 92.

Artículos

Sobre el concepto de revolución*

Luis Villoro

“**R**evolución” es un concepto moderno. Quizá se usa por primera vez en la *Glorious Revolution* inglesa de 1688. Pero es la Revolución francesa la que generaliza el término. Se bautiza “revolución” a sí misma para sellar con ese concepto un vuelco de la historia: ruptura, corte que niega una época e inicia una nueva. Desde entonces se convierte en un concepto clave para comprender la época moderna.

Pues bien, ese concepto clave ha sido puesto en crisis. Un concepto entra en crisis cuando nos percatamos de su imprecisión y no podemos delimitar con claridad su ámbito de referencia. Entonces pierde su poder explicativo. Lo grave es que la crisis del concepto de revolución no proviene de los filósofos, siempre dispuestos a revisar conceptos, sino de los historiadores. En distintas obras que tratan de diferentes procesos revolucionarios, sin que podamos señalar influencias directas entre ellas, se ha puesto en cuestión el valor teórico de ese concepto.

En la historiografía norteamericana de los años cincuenta empieza una revisión del concepto aplicado al movimiento de independencia. Es una reacción contra la interpretación llamada “social” (de Arthur M. Schlesinger o J. Franklin Jameson, por ejemplo) que lo presentaba como un conflicto social entre grupos con intereses distintos. Entre los “revisio-nistas” podemos destacar a Daniel Boorstin y a Bernard Baylin. Para ellos la “revolución” de independencia, lejos de ser un intento de transformación de la sociedad norteamericana, habría sido un movimiento conservador que trató de mantener el estatus social y político, los derechos de propie-

* Este artículo es un resumen de dos de las conferencias que impartí, bajo el mismo título, en abril de 1991, en el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid. Forma parte de un trabajo en elaboración, más extenso.

dad y las libertades ya existentes en las colonias. La independencia deja de verse como una ruptura en la sociedad, tiende a considerarse como una reafirmación de las bases legales sobre las que descansa la nación y de los derechos y libertades ya existentes. Daniel Boorstin llega a concluir que "en el sentido moderno del término no fue una revolución". ¿No introdujo entonces cambio alguno? Responde Baylin: un cambio mental, una transformación en la visión de sí mismos y de sus instituciones sería la obra de la revolución.

La revisión de la Revolución francesa es posterior a la norteamericana. Por muchos años había dominado la interpretación socioeconómica de la revolución, de inspiración marxista. Las obras de Jean Jaurés, Albert Mathiez y Albert Soboul fueron sus mejores logros. Pero Augustin Cochin es el precursor de una nueva visión que desarrollarán después autores como Alfred Cobban y, sobre todo, Francois Furet. La revolución no habría, en realidad, producido un cambio significativo en los campos económico y social. El cambio existe más bien en la mente de los revolucionarios. El espacio en que ocurre la ruptura es el ideológico. La revolución popular de 1792 es un paréntesis en lo imaginario. En el fondo, la evolución de la sociedad sigue su curso. Claude Lefort extrae de los estudios anteriores las últimas conclusiones: la revolución es un "mito". En la lenta y segura evolución que habría de conducir al liberalismo burgués, se sobrepone por un momento el espejismo revolucionario.

El desarrollo de la historiografía sobre la Revolución rusa de 1917 es diferente, no deja empero de mostrar ciertos puntos en común con los anteriores. Frente a la interpretación consagrada como oficial por el régimen comunista, muchos autores marxistas oponen la de una revolución no realizada (Isaac Deutscher), o pervertida y traicionada (Trotsky, E. H. Carr o Roy Medvedev). Otros (K. Kautsky, por ejemplo) le niegan el carácter de revolución y prefieren calificarla de "golpe de estado". Pero más tarde surge una interpretación más radical. La idea fue sugerida por Paul Miliukov y desarrollada por Martin Melia: el sistema del "socialismo real" no habría sido resultado de una "revolución" sino del colapso de la estructura social y económica de Rusia. En 1917 se habría originado un caso social nunca antes visto. Sobre ese vacío, el grupo que se ampara en el poder tiene que establecer, para sobrevivir, una organización estatal omnipresente, sustitutiva de la sociedad civil. La ideología se encargó de consagrar ese estado de emergencia como si fuera resultado del acceso al poder de la clase proletaria. Esta interpretación es, desde luego, discutible, pero si algo tuviera de cierta, ¿qué habría quedado del concepto de "revolución"?

Estas revisiones de tres revoluciones podrían encontrar paralelos en otros casos. En la historiografía de la Revolución mexicana de 1910, la interpretación tradicional, que la presenta como una auténtica transformación social que establece una ruptura radical con el régimen anterior, ha entrado en crisis. Arnaldo Córdoba señaló las profundas semejanzas entre el Estado porfirista y el posterior a la revolución; Ramón E. Ruiz mostró los escasos cambios estructurales introducidos y las líneas de continuidad con el antiguo régimen. Ahora se tiende a mostrar cómo los principales logros de la revolución ya se habían iniciado en el régimen anterior y a ver en el movimiento social una etapa más en la modernización capitalista y en el centralismo administrativo que ya estaban en marcha. Los trabajos de Jean Meyer y Francois X. Guerra van en ese sentido. La revolución, lejos de verse como un partearguas histórico, empieza a cobrar el carácter de un episodio en el desarrollo continuado de un Estado moderno. Podemos llegar a preguntarnos entonces —con Ramón E. Ruiz— si efectivamente hubo una “revolución” o sólo una “gran rebelión”, pronto disipada.

La crisis del concepto de revolución acompaña a la decepción por el resultado de los movimientos revolucionarios. Tal parece que la realidad histórica no ha correspondido a los sueños de sus actores. Pese a sus diferencias, en todas las revisiones históricas reseñadas encontramos rasgos comunes. Se pone en cuestión que las revoluciones hayan introducido transformaciones económicas y sociales tajantes. Los cambios se sitúan más bien en la esfera política. Pero no puede establecerse que correspondan al acceso al poder de una nueva clase. Se pone en duda la pertinencia del modelo explicativo de la revolución que había sido el más fructífero y había influido poderosamente en la historiografía anterior: el derivado del pensamiento marxista. En todas las revisiones históricas se tiende a desechar la noción de revolución como ruptura y recomienzo. Vista desde la perspectiva de un período largo, la ruptura con el pasado habría sido más ilusoria que real. La nueva historiografía destaca las líneas de continuidad sobre las de cambio. La duda llega a afectar el concepto mismo de “revolución”. Si la continuidad prevalece sobre el cambio, si la revolución no es un giro decisivo, si tiene su lugar en la mente de sus actores más que en la realidad histórica, ¿podrá aún ser útil para la historia?

La crisis del concepto de revolución nos enfrenta a un dilema. Un concepto impreciso invita a abandonarlo. Pero prescindir de él sería privarnos de una de las ideas que nos han permitido comprender nuestra época y no tenemos otra para reemplazarla. Frente al abandono del concepto, en contraposición a la corriente revisionista que reseñaba, queda una alternativa: su reforma. Rescatar así el concepto de revolu-

ción. Para ello, tendríamos que reformularlo de manera, en primer lugar, de precisarlo, en segundo, de aplicarlo sin violencia a los fenómenos reales, tal como se desprenden de la crítica histórica. Las páginas que siguen son el resumen de una propuesta de reformulación del concepto.

I

Partamos del uso ordinario del término. “Revolución” se aplica a:

1. Movimientos colectivos amplios... (a los de grupos reducidos podemos llamarlos “asonadas”, “motines”, pero no “revoluciones”).
2. ...Movidos por intereses de las clases o grupos sociales dominados... (si corresponden a intereses de los grupos dominantes, pueden ser “contrarrevoluciones”, “golpes de Estado” o “reformas”, no “revoluciones”).
3. ...Disruptivos del orden político y jurídico... (Si apoyan el orden establecido o intentan restaurarlo, no los llamamos “revoluciones”).
4. ...Que intentan reemplazar el poder supremo existente por otro distinto. (Si sólo intentan cambios sobre la base de la aceptación del mismo poder supremo, se trata de “reformas”, no de “revoluciones”).

Pero estos cuatro rasgos podríamos encontrarlos también en muchas sublevaciones populares, anteriores a la época moderna, que nos resistiríamos a llamar “revoluciones”, para darles más bien el nombre de “rebeliones populares”, “movimientos milenaristas”, “quiliásticos” o “socioreligiosos”. ¿En qué se distinguirían esos movimientos de las revoluciones modernas? ¿Cuál es el rasgo que tendríamos que añadir a una sublevación popular que rechaza el poder existente para intentar renovarlo, para considerarla una “revolución”? Antes de contestar a estas preguntas, tenemos que aclarar otro punto.

“Revolución” se refiere a ciertos comportamientos colectivos intencionales, esto es, a acciones de grupos dirigidas a un fin relacionado con el poder político. Ahora bien, los comportamientos colectivos intencionales están condicionados por actitudes colectivas. Por “actitudes colectivas” entiendo disposiciones, comunes a los miembros de un grupo, favorables o desfavorables hacia la sociedad existente, que se expresan en creencias sobre la sociedad de acuerdo con preferencias y rechazos e impulsan comportamientos consistentes con ellas. Las actitudes implican la adhesión a ciertos valores y el rechazo de situaciones que no permiten realizarlos. Por otra parte, las referencias al valor están condicionadas por situaciones sociales específicas, pues solemos estar inclinados a preferir los valores que satisfacen nuestras necesidades. Las actitudes condicionan a su vez creencias sobre la sociedad, pues nos

mueven a sostener las doctrinas que justifiquen la adhesión a los valores que nos importan. Esta relación es circular, pues sobre las actitudes y sus formas de expresarlas influyen, en sentido contrario, concepciones y creencias condicionadas por ellas. Las actitudes son también disposiciones a actuar en un sentido determinado. Así, los cambios en las actitudes colectivas pueden traducirse en cambios reales en la sociedad, introducidos por el comportamiento intencional.¹

Pero actitudes y creencias referentes a la sociedad presuponen ciertas creencias básicas colectivas acerca de los criterios que podemos emplear para juzgar cuándo se da un orden social y justificar sus relaciones de poder. Los criterios que utiliza una cultura o una época para determinar qué es un orden social y para justificar el poder pueden no ser válidos en otra cultura o en otra época. Esas creencias básicas, presupuestas en las demás, forman parte de la manera implícita como el mundo, y la sociedad en él, se configura ante una cultura o una época. Por ello, es parte de lo que llamaremos una "figura del mundo". Este término, aún vago, intentará precisarse en el último párrafo de este trabajo.

Pues bien, sería acaso imposible encontrar un denominador común en las ideologías y en los comportamientos de las distintas revoluciones, pero tal vez no lo sea tanto descubrir en todas ellas una *actitud* análoga ante la sociedad existente y su estructura de poder, sobre el fondo de una *figura del mundo* semejante. Mi intento será comprender las revoluciones a partir de esos dos conceptos.

II

Desde el remoto pasado, las sublevaciones populares son motivadas por un sentimiento de privación, reacción colectiva contra la miseria, la opresión o la violencia extremas. En los casos de dominación extranjera, se añade la sensación de enajenación y de pérdida de la identidad propia. Se trata de una privación que se atribuye a la relación de poder en la sociedad. No es natural, está causada por los otros; corresponde a una estructura de dominación. Por ello, son las clases o grupos que no comparten el poder y sufren la dominación quienes resienten esa privación. Su situación, causa de la sensación de privación, puede condicionar una actitud de rechazo global del orden social que permite esa relación de dominación. Esta puede llegar

¹ Sobre el concepto de actitud colectiva, puede verse mi artículo "El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Sobre su aplicación al estudio de una revolución, mi libro *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, S.E.P., 1989.

a convertirse en una actitud colectiva de gran parte de las clases dominadas: negación del orden social presente, en lo que tiene de poder opresor, rechazo del pasado inmediato heredado, vindicación del sufrimiento acumulado por los antepasados. La actitud de negación tiene su anverso: la proyección positiva hacia lo *otro* de ese orden social. A la relación de poder existente, causante de la privación, se opone su contrario: la ausencia de poder opresivo, o bien un poder compartido. Ese orden *otro* existe sólo en la imaginación. Producto del deseo, es afirmado por la pasión, es objeto de fe y de esperanza. La proyección del deseo colectivo otorga a la acción disruptiva un sentido. La actitud de negación del orden de poder heredado y de afirmación del orden *otro*, impele a la acción colectiva capaz de renovar la sociedad.

Esta actitud podemos encontrarla, bajo las expresiones más diversas según las culturas y las épocas históricas, tanto en las sublevaciones populares antiguas como en las revoluciones modernas. En todas hay una actitud colectiva análoga de negación de un orden de poder, causante de privación, y afirmación de lo *otro*, objeto del deseo. Todas son movidas por una pasión semejante. Pero preguntábamos: ¿cuál sería entonces el rasgo que distinguiría las revoluciones modernas de los milenarismos antiguos? Podríamos resumirlo en un palabra: razón.

La revolución es una racionalización de la actitud colectiva de renovación del orden social. La introducción de la razón hace que los rasgos de la actitud revolucionaria adquieran un carácter específico que los distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna.

La racionalización presenta varios aspectos. En beneficio del orden expositivo pueden presentarse por separado cuatro formas de racionalización que, en realidad, se encuentran indisolublemente enlazadas:

1. Racionalización del fundamento de legitimidad del poder.
2. Racionalización de la estructura social.
3. Racionalización del fin de la acción renovadora.
4. Racionalización de los medios para lograr ese fin.

Por lo pronto, expondré en este artículo sólo las dos primeras. Tratar de las otras requiere de mucho mayor espacio.

III

Racionalización del fundamento de legitimidad del poder.

Todo orden social descansa en un consenso que permite el ejercicio legítimo de la autoridad en todos los niveles. Es una creencia básica compartida sobre: 1. El fundamento de la autoridad legítima. 2. Los criterios

aceptables para justificar ese fundamento. La revolución implica un cambio en esa creencia.

No toda negación del orden establecido puede considerarse como una revolución. Una revolución no se reduce a la reforma de tal o cual institución o a un cambio de gobierno. Cualquier movimiento de reforma intenta introducir cambios, sobre la aceptación de una base colectiva de legitimidad que no se pone en cuestión, una revolución pone en cuestión esa base. Es una negación del fundamento de legitimidad aceptado comúnmente hasta entonces. La oposición, aun violenta, contra la autoridad constituida puede ser muy amplia, pero es desobediencia o resistencia civil cuando se rechaza tal o cual medida o tal o cual pretensión de gobierno, sobre el consenso de un fundamento de legitimidad aceptado. Puede incluso alegar a su favor ese fundamento de legitimidad, que se considera violado. La desobediencia civil no niega la instancia última en que se funda la autoridad, la invoca. La revolución, en cambio, rompe el consenso sobre el fundamento de legitimidad del poder. Pero va aún más lejos: para hacerlo, tiene que rechazar los criterios que justifican el fundamento de legitimidad y proponer otros. En todas las revoluciones modernas puede señalarse un comportamiento político que expresa con claridad esa ruptura.

Las revoluciones no suelen empezar con el propósito consciente de poner en cuestión el orden jurídico constituido. Su primer momento suele ser un acto de desobediencia civil frente a la autoridad: negativa a pagar impuestos, desobediencia a un decreto del monarca, rechazo de un nuevo gobierno, por ejemplo. En ese momento no se recusa aún el fundamento de legitimidad del poder, por el contrario, se le invoca para justificar la desobediencia. El movimiento conduce así, en una primera etapa, al retorno a las bases históricas primordiales en que se fundaría el poder constituido. Incita así a una búsqueda del origen del orden establecido. Las revoluciones inglesas del siglo xvii se justifican, en una primera etapa, en los derechos tradicionales del Parlamento, que no anulan los del monarca y se remontan a la "Carta Magna", el pacto originario. Las colonias de la Nueva Inglaterra, al negarse a pagar impuestos si carecen de representación, invocan a su favor la propia constitución inglesa y los principios de la *Revolución Gloriosa*, que consideran traicionados por el gobierno de la Corona. En la América hispana, las revoluciones de independencia pasan por un largo período de reencuentro con los orígenes del estado de derecho español. La negativa de obediencia a los gobiernos metropolitanos se hace a nombre de Fernando vii, entonces preso de los franceses, y remonta para justificarse a los orígenes de las naciones hispánicas: por una parte, las Leyes de Partida de Alfonso el Sabio, por la

otra, los “pactos” que se suponen realizados entre los conquistadores y la Corona. La primera reunión de la Asamblea francesa, en 1789, es convocada por el rey y pretende ser la continuación de los tradicionales “Estados generales”. La Revolución rusa apela primero a la “Duma”, aceptada anteriormente por el monarca. En México, en 1910, el primer movimiento disruptivo exige un retorno a la Constitución del 57. Hasta ese momento no podemos hablar aún de “revolución”, sino de un movimiento de reforma sobre la base de un fundamento de poder aceptado por consenso.

Pero algunos movimientos de desobediencia civil dan un salto: de la impugnación sobre la base de un fundamento aceptado a la impugnación del fundamento mismo. En ese momento se convierten en revolución. Por un acto colectivo de decisión se rompe el consenso. No se obedece al orden jurídico sino a una voluntad colectiva que engendra un orden. Ese acto tiene un anverso y un reverso: por un lado es la negación del orden jurídico que antes se invocaba, por el otro, el establecimiento de un nuevo origen como fundamento del orden jurídico.

En todas las revoluciones hay un acto específico que simboliza ese salto: la negativa del “Parlamento Largo” a disolverse en Inglaterra, en 1641, recusando la autoridad del rey sobre él; la instauración de los Congresos Continentales en Nueva Inglaterra enfrentados al Parlamento inglés; la decisión del Tercer Estado de constituirse en Asamblea única constituyente, en ruptura con la tradición de los “Estados Generales” franceses; los congresos criollos encargados de constituir las nuevas naciones en Nueva España y Nueva Granada; el reconocimiento del Congreso de los Soviets como poder supremo; la promulgación de nuevas leyes constitucionales en remplazo de la Constitución del 57, en México, etcétera. En muchos casos el nuevo fundamento de poder (Parlamento, Asamblea, Congreso, etcétera) coexiste por un tiempo, más o menos largo, con el poder antiguo (monarca, gobierno colonial, “gobierno provisional”, etcétera), el orden jurídico tradicional subsiste aún bajo un orden nuevo por nacer. Es la situación de “poder dual” señalada por L.P. Edwards y por C. Brinton, signo del enfrentamiento de dos fundamentos de legitimidad incompatibles.² Otro acto simboliza el fin de esa situación y el corte tajante con el antiguo poder: ejecución del rey y proclamación de la república, declaración de independencia de la nación, derrocamiento del “gobierno provisional” y paso de “todo el poder para los Soviets”, etcétera.

Esa ruptura consiste en un doble proceso de racionalización. Veamos.

² L.P. Edwards, *The natural History of Revolutions*, Chicago, 1927 y C. Brinton, *Anatomía de la revolución*, México, FCE, 1942.

Siempre se pretendió que el fin del Estado es el “bien común”. El orden jurídico debe estar dirigido a ese fin. Pero la sociedad está dividida por intereses particulares divergentes. ¿Cómo determinar lo procedente al bien común? Es necesaria una voz que nos lo diga. En el universo, es la voz de Dios, en la sociedad, debe haber un sujeto que decida en último término. El Príncipe asume la decisión sobre el bien común. Quien decide en último término es el soberano. Según la vieja definición de Bodino, es “el poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sujeto a las leyes (*legibus solutus*)”. El Príncipe está ligado por obligaciones adquiridas históricamente. Pero, en estado de urgencia o en situaciones no consideradas por el orden jurídico, tiene la facultad de decidir. A esta situación conviene la fórmula de Carl Schmitt: “Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”.³ Decide cuándo hay ese estado y cómo resolverlo.

El orden jurídico establecido señala las condiciones que debe cumplir un sujeto para ser soberano, pero no puede dictar las decisiones de ese sujeto en ejercicio de la soberanía. Por eso puede decirse que el soberano no está sujeto al orden jurídico. Dicho orden supone una decisión. “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”: en esta fórmula de Hobbes puede resumirse la situación. En consecuencia, el fundamento de legitimidad del poder cumple con ciertas notas características:

1. El orden jurídico y la decisión última sobre el bien común descansan en el arbitrio. El fundamento es arbitrario.
2. La decisión última sobre el estado de excepción corresponde a una persona. El fundamento es personal.
3. Los sujetos obligados por esa decisión son diferentes al sujeto decidor. El fundamento es heterónimo respecto de esos sujetos.

Estas notas forman parte de la manera de figurarse la sociedad y las relaciones de poder en ella, aceptada generalmente en el antiguo régimen. El cambio en el fundamento de legitimidad del poder implica pues un cambio en esa manera de considerar las relaciones de poder. Supone un cambio en los criterios para aceptar que un poder sea legítimo y, por lo tanto, en las notas que debe cumplir el fundamento de legitimidad. Ese criterio se racionaliza. Veamos las notas de ese criterio racionalizado.

Una función de la razón, en una de sus acepciones, es eliminar el azar en la decisión. A la arbitrariedad opone la regla; al capricho, la necesidad. El poder se justifica si no es arbitrario; el fundamento de legitimidad corresponde a un orden necesario. El bien común no puede estar determinado por un sujeto privilegiado, que se supone por encima de los intereses particulares; corresponde a un orden despersona-

³ *Teología política*, Buenos Aires, Struhart y Cia., 1985, p. 35.

lizado. Los sujetos no pueden estar obligados por una decisión en la que no han participado. El fundamento de legitimidad del poder cumple ahora con notas contrarias a las que tenía antes: no es arbitrario, corresponde a un orden necesario; es despersonalizado; es autónomo respecto a los sujetos obligados. Esas notas son los criterios que permiten reconocer al soberano. Forman parte de una nueva manera de considerar las relaciones de poder.

La nueva creencia básica sobre el fundamento de legitimidad del poder puede expresarse en doctrinas diversas que corresponden a modelos racionales distintos. Pero en todas esas doctrinas, los criterios admisibles para justificar un poder legítimo son semejantes.

El primer modelo racional utilizado fue el del derecho natural. ¿Cuál era su función? Al orden legal existente, fincado en la tradición y pendiente de la decisión última del soberano, podía oponerse otro. Éste era un orden objetivo, válido para todo sujeto racional. ¿Qué mejor garantía de su objetividad que fundarlo en la realidad natural? Lo *otro* del orden existente es el orden inscrito en las leyes de la naturaleza. La gran hazaña del pensamiento político de los siglos xvii y xviii fue mostrar que la sociedad *otra*, objeto del deseo colectivo, es la sociedad ordenada por la razón. Hay un criterio objetivo para determinar cual es el orden conforme al bien común, éste es independiente del orden jurídico positivo y superior a él; nos autoriza, pues, a juzgar el derecho positivo y, eventualmente, a condenarlo. Desde ese momento nos podemos colocar, por así decirlo, “fuera” del orden constituido. Ya no estamos sujetos a él, porque podemos apelar, no a la decisión última de un soberano, sino a un orden válido para todos, *otro* que el orden de poder existente. La introducción de la oposición entre un derecho natural, válido universalmente, y un derecho positivo, relativo a un contexto histórico de poder, suministra la primera base teórica para justificar la ruptura revolucionaria. Durante los siglos xvii y xviii la doctrina del derecho natural alimenta las primeras revoluciones modernas.

Lo importante para nuestro razonamiento no es la doctrina del derecho natural, sino el criterio de legitimidad que supone. El poder no se justifica por el lugar que ocupa el sujeto en la sociedad, ni por la tradición heredada, sino por su conformidad a un orden impersonal al que debe obedecer todo arbitrio personal. La determinación del bien común y la justificación del poder legítimo no dependen de ninguna decisión personal, sino de un orden objetivo. “*Auctoritas facit legem*”, decía Hobbes; Locke dirá: “*Law gives authority*”. Desde ese momento puede justificarse la subversión de la autoridad no sujeta a la ley impersonal.

Que éste sea el punto importante, puede verse en el hecho de que subsiste en la base de otras doctrinas racionalizadoras distintas. El orden

racional impersonal puede interpretarse, en otros modelos teóricos, no como natural, sino como moral. Es el orden normativo dictado por la razón práctica, universalmente válida. En este otro modelo (el kantiano y rousseauiano) al orden jurídico positivo puede oponerse el orden de la razón práctica.

La racionalización del fundamento de legitimidad del poder, establece ciertos criterios para reconocer al soberano:

1. El orden jurídico no se justifica en decisión arbitraria, sino en un orden normativo universalmente válido. Luego, ninguna decisión arbitraria puede reconocerse como soberana, si no sólo es conforme al orden normativo.
2. El soberano se despersonaliza. Se tiene que crear entonces la ficción de una "voluntad general" que no se identifica con ninguna voluntad personal. La voluntad general se rige siempre por el bien común. No puede equivocarse. Su sujeto es un ente impersonal: el "pueblo". Abarcaría la comunidad de todos los sujetos racionales. El soberano no puede reconocerse en ningún sujeto particular.
3. Los sujetos sometidos al orden jurídico no lo están a ninguna decisión ajena, sino sólo a una "voluntad general" no identificable con ninguna voluntad personal. La soberanía no puede establecer un orden normativo heterónomo.

Las revoluciones socialistas utilizaron un modelo racional diferente. Pero para ellas la sociedad futura elegida corresponde también a un orden racional, aunque en un sentido distinto: es producto de la razón que orienta el devenir de la historia y asegura las condiciones reales para que el hombre pueda realizarse plenamente. En la sociedad por venir se eliminará la irracionalidad de la explotación capitalista y aun la secular división del trabajo. Signo de que se trata de un orden social exigido por la razón es su validez universal. En efecto, cumple el interés del proletariado, pero éste coincide con el interés general, pues su emancipación implicará la emancipación de todo hombre. Al igual que en los modelos racionalizadores anteriores, la sociedad racional es lo *otro* de la sociedad negada existente, la sociedad deseada coincide con la postulada por la razón. Las oposiciones ley positiva —ley natural, o bien orden empírico— orden moral, se sustituyen ahora con la de sociedad actual —sociedad futura. El orden racional no se sitúa en la naturaleza, ni en el ámbito de la razón práctica, sino en el futuro de la historia universal.

Se podría mostrar que este tercer modelo de racionalización cumple una función semejante a los anteriores. En efecto, aquí ya no hay la noción de una "voluntad general", sino la contraposición de los intereses de clase. Pero la voluntad de los explotados corresponde al interés general, porque

ella persigue, sin equivocación, la emancipación universal. Racional es plegarse a esa voluntad de clase. Tampoco aquí la determinación del bien común descansa en arbitrio personal, está inscrita en la marcha de la historia hacia la emancipación final. Y sólo el proletariado conoce y asume ese camino. Por ello las decisiones últimas sobre el orden jurídico no competen a ninguna persona o grupo de personas, sino a la voluntad real de las clases explotadas que debe obedecer a su interés "objetivo".

Las revoluciones pueden acudir aún a otros modelos racionales, distintos a los mencionados, pero siempre sobre la base de esa creencia sobre el carácter racional del fundamento de legitimidad del poder. Desde ese momento, la sociedad futura objeto del deseo se dibuja de acuerdo con aquella creencia básica.

IV

Racionalización de la estructura social.

Una vez que cambian los criterios conforme a los cuales puede justificarse un orden de poder legítimo, toda la imagen de la estructura social, en cuanto relación de poderes, se transforma. La traza que presenta la sociedad tiene que ajustarse a los nuevos criterios de racionalidad. La sociedad se configura de distinto modo a los ojos de sus miembros. En efecto, el cambio en los criterios para establecer el fundamento de legitimidad exige un reacomodo de la figura con que se presentan las relaciones de poder que constituyen la sociedad entera.

Vimos cómo una función de la razón era la sustitución de la decisión arbitraria por la sujeción a la regla. Esa racionalidad práctica tiene su paralelo en una racionalidad en la manera como las cosas son. La labor de la razón, en cualquier dominio, consiste en la introducción de un orden y una armonía en el caos. Dota de forma a lo informe. Tiene que reducir la diversidad a estructuras simples, para comprender y dominar el caos aparente, tanto en la naturaleza como en la sociedad. La razón establece homogeneidad en la diversidad real, discontinuidad en la continuidad, regulación en el azar.

Ahora bien, las sociedades históricas son el producto de circunstancias aleatorias, imprevisibles, y están compuestas por elementos disím-bolos. Se podrán comprender racionalmente en la medida en que podamos reducirlas a elementos simples, a estructuras que los relacionen y a regularidades en su desarrollo, que formen parte de un modelo coherente. El revolucionario interpreta la sociedad conforme a un modelo racional. En todo momento la realidad social a que se refiere es la cernida por las categorías de su modelo interpretativo. A la sociedad

existente, con su tremenda irracionalidad, la substituye una sociedad pensada que sólo parcialmente le corresponde.

La sociedad negada por las revoluciones tiene la marca de la diversidad. El puesto de cada individuo está determinado en ella por su nacimiento y su situación en el orden social. Los individuos constituyen la sociedad mediante un entramado complejo de distintas ligas "naturales": familia, clan, etnia, región, estamento social; o laborales: gremio, asociación, cuerpo, servidumbre, congregación. Según su pertenencia a grupos distintos, los individuos están sujetos a derechos y obligaciones diferentes, correspondientes a la función de cada grupo en la sociedad. Estos derechos y obligaciones múltiples remiten a fuentes de legitimidad variadas, tejidas por la historia. Su origen se remonta a un pasado indefinido. Los derechos y privilegios de cada lugar, asociación o rango son heterogéneos, no pueden reducirse a un patrón común. Los diferentes miembros de la nobleza gozan de privilegios propios a cada casa, otorgados en el pasado por algún hecho notable o algún servicio destacado; las diferentes casas y linajes están a menudo ligados entre sí por relaciones múltiples de dependencia. Los derechos de la Iglesia son resultado de innumerables negociaciones que recorren siglos. Cada abadía, cada monasterio, cada parroquia, defiende los suyos. Las regiones tienen sus relaciones propias con la Corona, con los príncipes, clérigos y nobles locales. Las ciudades enarbolan sus fueros particulares, arrancados en largas luchas. Los gremios, las cofradías, las universidades, todos luchan por obtener y mantener regulaciones particulares que los distinguen de los demás y los protejan. La sociedad está constituida así por una compleja red de relaciones cruzadas, irreductibles a patrones comunes, disímbolas, que se han ido tejiendo lentamente en la historia, varían con ésta y no pueden señalar una fuente de legitimidad única. Los poderes de la sociedad son igualmente múltiples, se reparten en los puntos de la red social, siguiendo la diversidad de relaciones establecidas. En la cima de la estructura de poder se encuentra, sin duda, el soberano. Es la instancia última de decisión. Pero, por absoluto que sea, reconoce, en la práctica del poder, la trama compleja de derechos particulares, distintos en cada grupo y avala su fuente de legitimidad histórica. En realidad, él mismo se reconoce obligado por relaciones establecidas con los distintos grupos sociales, que limitan su acción. A él caben sólo las decisiones últimas sobre la marcha de una sociedad heterogénea ya estructurada.

En otros casos, el de los pueblos colonizados, la sociedad negada por los revolucionarios es producto de un hecho histórico pasado: la imposición forzada de una dominación externa. También aquí, la sociedad

negada consiste en la trama de derechos y obligaciones derivados de ese acontecimiento histórico, con el agravante de que el colonizado no puede identificarse plenamente con esa herencia. En unos y otros casos, las relaciones de poder se justifican en una historia pasada que detenta su fuente de legitimidad. La sociedad se presenta como un hecho ya constituido, basada en una realidad impuesta por la tradición secular o la fuerza de la dominación.

Pues bien, la revolución introduce una manera opuesta de considerar lo que es un orden social. A los poderes múltiples, opone un poder único, uniformador; a la diversidad de derechos y obligaciones, una sociedad homogénea. Para comprender la realidad social disímbola, las revoluciones modernas han utilizado, al menos, dos modelos racionales distintos. En ambos, la heterogeneidad es reducida a una forma homogénea. Según el primer modelo, la sociedad es considerada como un cuerpo unitario que se levanta sobre una base única de legitimidad. La revolución opone a los distintos poderes históricos la imagen de una estructura de poder erigida sobre una base de sustentación. Si la fuente de poder deja de ser múltiple, la red de sujeciones se vuelve homogénea. Se niega entonces la diversidad de privilegios y obligaciones especiales tejida por la historia. Se rechaza así la heterogeneidad existente para verla a través de un cedazo uniformador. A la abigarrada sociedad histórica, que se extiende al modo de un enramado, la substituye una sociedad racional erigida al modo de una pirámide geométrica. Esta sociedad es lo *otro* de la sociedad negada, es un orden pensado. No nos ha sido heredada, espera ser construida.

A la base en que descansa todo poder se le llama "pueblo". Pero ese pueblo pensado no se identifica con el pueblo real que constituye la trama misma de la sociedad. El pueblo real está integrado por innumerables grupos, estamentos, organizaciones, asociaciones, clases productivas, etnias, culturas, distintos entre sí. El pueblo pensado, en cambio, está formado por la suma de individuos iguales en derechos, que han establecido un contrato de asociación o de sujeción. El pueblo real se ha ido formando lentamente, a través de la historia, su fuente de identidad descansa en una memoria colectiva, el pueblo pensado se imagina constituido a partir del estado de naturaleza, por un acto de asociación libre.

El segundo modelo racionalizador, cuya expresión más completa es la marxista, parte de una crítica del carácter abstracto de aquel primer modelo. Observa que el verdadero sujeto social no es ese individuo pensado, considerado como igual a cualquier otro e intercambiable por cualquiera, sino una persona social determinada por su situación en el sistema y por sus relaciones específicas con su entorno natural y humano. Sin embargo, termina reemplazando aquel modelo por otro, más

cercano a la realidad, sin duda, pero también general y abstracto. El pueblo pensado está constituido ahora por clases sociales identificables por su posición en las relaciones de producción, movidas cada una por un interés colectivo propio y en continuo conflicto entre sí. Pero tampoco ese “pueblo” corresponde al real. Las clases no son sujetos unitarios, están formadas por múltiples grupos disímbolos, con intereses particulares diferentes; la posición en el proceso de producción no es lo único que puede identificar a esos grupos, sino otros muchos tipos de relaciones, geográficas, sociales, culturales. El marxismo no suministró categorías para comprender la complejidad de los grupos sociales disímbolos que integran la sociedad real. Por eso tuvo tan poco que decir sobre los campesinos o sobre las “clases medias” y fue poco sensible a la importancia, en los movimientos sociales, de las etnias, las culturas tradicionales, las nacionalidades.

Los modelos racionalizadores deben homogeneizar a los sujetos políticos, de modo que puedan reconocer, entre la multiplicidad de voluntades, dónde está la que busca el bien común. En efecto, ante la contraposición de intereses particulares que componen la sociedad real, no podemos ya atenernos a una decisión última que sea arbitraria (dios, monarca o caudillo), sino a la voz que exprese un orden racional impersonal. Es menester entonces que esa voz sea única. Luego, es menester derivar una voluntad homogénea a partir de los intereses divergentes. ¿Cómo lograrlo? Según el primer modelo, mediante un sujeto ficticio, el “pueblo”, cuya voluntad se expresaría en el consenso entre las voluntades particulares o en su expresión mayoritaria. Según el segundo modelo, mediante la identificación de la voluntad general con la de otro sujeto ficticio: la clase explotada. En ambos casos, se logra reemplazar la diversidad de voluntades por una voluntad homogénea.

El revolucionario ve la sociedad con las categorías racionales que le presta su modelo. Trata entonces de adecuar a ella la sociedad real. En la mente del revolucionario, la sociedad existente, constituida por un conjunto de grupos disímbolos, unidos por lazos tradicionales, por lealtades personales o familiares, por vínculos culturales, cada uno con sus propias relaciones jerárquicas, se substituye por una sociedad pensada, homogénea, formada por individuos iguales relacionados por convenios, o bien por clases sociales opuestas. En todos los casos el revolucionario introduce en la sociedad real —diversa, heterogénea, irracional— un modelo racionalizador unitario.

Ahora bien, el modelo no es del todo irreal. Si lo fuera, la revolución sería una ilusión en la mente de los revolucionarios. El modelo corresponde a rasgos de la realidad, abstraídos de los demás, por los que la socie-

dad puede efectivamente interpretarse y regularse; es un esquema de la realidad que no la capta en toda su complejidad, porque establece cortes discontinuos en la continuidad y notas homogéneas en la heterogeneidad. Pero sólo así la sociedad puede comprenderse racionalmente y, por lo tanto, ser construida conforme a nuestros fines. Una revolución moderna introduce en la sociedad una tensión entre la diversidad de la sociedad real y su esquema racionalizador. La transformación que provoca no es, por supuesto, la identificación de la sociedad con su modelo racionalizador, sino la imposibilidad de considerar la sociedad, de ahora en adelante, separada de ese modelo. La tensión entre el modelo revolucionario y la sociedad real trata de resolverse, e impulsa un movimiento permanente en que la sociedad existente se aproxima o se aleja de su esquema racionalizador.

V

Recapitulemos. Las sublevaciones de los oprimidos suponen una actitud colectiva de rechazo de la sociedad existente y de anhelo por una sociedad *otra*. Las revoluciones modernas son la racionalización de ese anhelo. De allí su complejidad. Quizá puede ésta aclararse si la vemos a la luz de la tensión permanente entre la pasión y la razón. Porque debajo de la aplicación de los modelos racionales permanece la pasión por la regeneración colectiva. Es ella la que da sentido a la acción histórica, al dirigirla a una meta que se percibe como eminentemente valiosa. Es el deseo el que cubre de una aureola toda la empresa. Pero la meta deseada es ahora también la realización del orden racional. Sobre la elección apasionada, la razón impone su armadura, para hacerla eficaz a veces, otras, para ahogarla.

La racionalización de la sociedad se refiere también a los medios adecuados para alcanzar la meta elegida. Pero tratar de este tema me obligaría a rebasar los límites de un artículo. Contentémonos con señalar que la revolución se desembara de una sociedad que evoluciona ciegamente sin cobrar conciencia de su marcha, al modo de un organismo vegetal, para construir otra según un plan racional, al modo de una obra de arte, o aun de un artefacto. Edmund Burke no se equivocaba cuando veía en la revolución la ruptura de la evolución natural de la sociedad por una voluntad artificial. Pero ese acto, que para Burke era la disgregación de la vida social, para los revolucionarios es el que convierte la historia en una empresa racional dotada de sentido.

La racionalización de la sociedad no es posible sin un cambio en la manera como se presentan y justifican las relaciones de poder. Ésta

forma parte de lo que podríamos llamar la “figura” que reviste el mundo ante una cultura y una época. Ahora podemos intentar precisar lo que entendemos por ella.

Las creencias colectivas de una época o de una cultura presuponen ciertas creencias básicas que no se ponen en cuestión; son presupuestos de la verdad o falsedad de las demás. Pueden formularse en enunciados ontológicos acerca del género de entes que podemos admitir en la constitución del universo y en enunciados valorativos o preceptivos acerca de cuáles son los valores supremos que debemos perseguir. Pero tanto los enunciados sobre hechos como los enunciados sobre valores tienen que acompañarse de principios supuestos en todos los demás, que formulan los criterios para tener algo por razón válida para justificar una creencia. Un cambio en esos principios lleva consigo un cambio en todas las creencias básicas y, por ende, en la imagen con que el mundo se presenta. La mejor manera de precisar una figura del mundo sería pues señalar esos principios.

En la figura moderna del mundo podríamos encontrar ciertos principios sobre los criterios admisibles en la justificación del poder legítimo. Éstos tienen su análogo en principios que delimitan las razones admisibles para justificar enunciados sobre la naturaleza. Entre varios otros, podemos destacar los siguientes:

1. Todo poder legítimo debe fundarse en un orden impersonal. No es arbitrario. La voluntad arbitraria no justifica la ley. (Paralelo en el ámbito de la naturaleza: todo proceso natural se explica por leyes objetivas. No es razón explicativa el arbitrio de “almas” o de otros entes no empíricos.)
2. La ley tiene validez universal. Lo que obliga a un sujeto obliga a todos. No hay sujeto de excepción. (Paralelo en el ámbito de la naturaleza: las leyes naturales son universales. Lo que rige en una parte del universo rige en el todo. No hay “milagros”.)
3. La heterogeneidad del poder puede reducirse a homogeneidad. La multiplicidad de voluntades se justifica en la medida en que se adecue a una voluntad única. (Paralelo en el ámbito de la naturaleza: la multiplicidad de fenómenos puede explicarse a partir de elementos y relaciones simples, lo heterogéneo a partir de lo homogéneo.)

Estos principios no son los únicos. Al lado de otros, determinan el ámbito en que puede desplegarse una imagen del mundo social y del mundo natural. Los modelos para dar razón del mundo pueden ser muchos, pero todos ellos comparten, como presupuesto, esas creencias básicas y, por ende, esa figura del mundo.

Las revoluciones no producen el cambio en la figura del mundo. Éste se anuncia en Europa desde el Renacimiento y reemplaza lentamente la imagen medieval del universo. Las revoluciones pueden, sin embargo, comprenderse como el intento de realizar la vieja pasión por la renovación de la sociedad, dentro de una nueva, moderna, figura del mundo.

Mito, logos y religión en Walter Benjamin

Reyes Mate

I

“**L**as citas en mi obra son como salteadores de caminos que asaltan violentamente y limpian de todo convencimiento a los pacíficos paseantes”.¹ En esta mil veces citada frase de Benjamin se pone al descubierto su original relación con textos del pasado. No se los toma por *auctoritates* capaces de dar el visto bueno a lo que uno piensa o escribe de ellos (que es lo que habitualmente hacemos todos) sino que él, Benjamin, se permite entrar a saco en el pasado, arrancando el texto de su contexto y dejándole en libertad para que le susurre a él un sentido escondido e inédito.

Si en esa frase Benjamin desvela su propia hermenéutica respecto a otros textos o autores, malo sería que lo olvidáramos a la hora de enfrentarnos a los suyos. Es indudable que asistimos a una ola benjaminiana: se multiplican los encuentros, se llenan las librerías de libros sobre Benjamin, siguen las traducciones; todos sus escritos, papeles de trabajo, borradores, han acabado conformando unas obras completas que se venden en ediciones de bolsillo... Es difícil, sin embargo, no percibir en todo este “boom benjaminístico” un sabor escolasticista. Está en juego acertar con la “ipssísima significatio”, de ahí esos torneos eruditos en los que se acumulan citas a destajo, y donde importa sorprender al otro con una frase todavía más rebuscada y brillante que la anterior. No es esa mi intención. Para ser fiel a la infidelidad hermenéutica que él decía a propósito de la cita lo que importa no es hablar de Benjamin sino dejarle hablar. Es decir, importa señalar de entrada desde qué contexto nuevo y contemporáneo uno quiere entrar en diálogo con Benjamin. Puesto que el “Sitz im Leben” es nuevo, es

¹ “Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Wege, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen”, W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, V 138, (en adelante GS).

el nuestro, nada tiene de extraño que Benjamin diga algo que hasta ahora hubiera callado. O, dicho en otras palabras menos pretenciosas: es posible que aquí y ahora sus textos destilen un significado al que no tuvieron acceso sus propios amigos o las generaciones inmediatamente siguientes.² Esta afirmación de que nosotros hoy podemos entender a Rousseau, por ejemplo, mejor que sus propios contemporáneos no es una bravuconada sino consecuencia de la convicción hermenéutica según la cual el texto tiene su vida propia, más allá del contexto de origen al que se refiere la "auctoritas".

Importa pues dejar bien claro la disposición con la que nos acercamos a los textos de Benjamin. Esa disposición queda manifiesta en el interés por su lectura: hoy sentimos que hemos perdido pie, que el *humus* cultural en el que se desenvolvían nuestras certezas y perplejidades está resquebrajado. No es que no acertemos con las respuestas a nuestros problemas, es que no damos en formular los propios problemas. Se trata de escuchar el pasado para hacernos una idea aproximada de nuestra menesterosidad. La palabra de Benjamin quizás ayude a conformar algo así como un tema de nuestro tiempo.

II

Ronda hoy a la sociedad un asunto que no dejó de preocupar a Benjamin: la relación entre el mito y la razón. Más aún, podemos decir que éste fue el tema mayor, en un determinado momento, de la Escuela de Frankfurt, tal y como queda reflejado en ese misterioso libro llamado *Dialektik der Aufklärung*. La confesión de que algo hay en el mito que lleva hacia la Ilustración, aunque más verdad es que la Ilustración se hunde cada vez más en el mito³ no es, como se verá, una frase marginal sino que recoge la desesperanzada tesis fundamental del célebre libro.

En este final de siglo crece el interés por el mito. No se trata sin embargo de la enésima "vuelta al mito". Hoy se habla de una *apología del polimitismo*, dando a entender con ello que el interés actual por el mito es nuevo: no se hace a espaldas del desencantamiento que enterró a los dioses sino a partir de él; y no habla del mito, sino de los mitos. Son dos diferencias substanciales.

² "Manche Seite bei Marivaux oder bei Rousseau weist einen geheimen Sinn auf, den die zeitgenössischen Leser nicht voll haben entziffern können", GS I 3, 1238.

³ "Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie", en Horkheimer-Adorno *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, 22 (en adelante DA). Sobre la influencia que tuvo Benjamin en su concepción, cf. R. Wiggershaus *Die Frankfurter Schule*, DTV Wissenschaft, München 1988, 348 y ss.

Intentemos pues fijar la posición del polimitismo.⁴ Una rápida mirada a la filosofía contemporánea nos permite distinguir dos talentos ante el mito. Por un lado, aquellos partidarios de la razón para los que la Ilustración es precisamente un proceso de secularización, es decir, de desmitologización, de tal suerte que el mito es aquello de lo que hay que alejarse si se trata de conceptualizar la realidad. Que unos celebren ese proceso (desde Comte a Horkheimer-Adorno) o que otros lo lamenten (como Vico o Heidegger) en nada afecta el reconocimiento general de que el logo se instala en la razón cuando se desprende del mito. Otros, sin embargo, dudan que la cosa haya sido así: no hay manera de desentenderse del mito y la prueba más fehaciente es la caída en el mito de la propia Ilustración. Para los Lévy-Strauss, H. Blumenberg, L. Kolakowski y el propio O. Marquard fuerza es reconocer que el hombre no puede vivir sin mitos.

Como se puede ver, el polimitismo no se sustenta en nombres anti o premodernos, sino en filósofos de la modernidad para los que sin embargo la filosofía clásica con sus pretensiones universales sobre la verdad y la bondad se ha consumado sin poder dar las respuestas que pretendía. Por eso el Polimitismo avanza con la bandera desplegada del adiós a lo que hasta ahora parecía sustantivo: hay que olvidarse de las grandes palabras que tanto gustaban a la filosofía, díganse verdad o ética. Precisamente esta pretensión sustitutoria o hereditaria —el polimitismo quiere quedarse con la herencia de la filosofía— es lo que obliga a emplearse a fondo. La disputa por la herencia filosófica es un combate en torno a la verdad y a la ética. Esto quiere decir que el interés actual por el mito es nuevo pues no se para en una reconstrucción romántica del mito, ni le interesa el potencial movilizador del mito ni su función compensatoria respecto a una razón más o menos ocupada en negocios científicos. “La *Loa del Polimitismo*”, tal y como resume J. Taubes, “se produce en el preciso instante en el que se produce la crisis de la filosofía y de la historia y en el horizonte de la autodescomposición de la filosofía, anunciada por Hegel y Marx, en el contexto de la Teoría y Praxis del marxismo”.⁵ Es un desafío sustantivo que responde a un “estado de ánimo” de nuestra sociedad que bien podríamos calificar de “mitógeno”, en contraposición a momentos anteriores que se fiaban más del poder creador del logos (“logógeno”).

El lugar, pues, desde el que nos vamos a referir a Walter Benjamin es el del abandono o finiquito de las preguntas por la verdad y el bien en

⁴ Cf. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1991.

⁵ Cf. J. Taubes, “Zur Konjunktur des Polytheismus”, en *Mythos un Moderne*, hrsg. v. K. H. Bohrer, Suhrkamp, Frankfurt, 459.

nombre del mito. Los nuevos apologetas saben que ésta fue una cuestión central a la DA y al propio Benjamin, aunque los susodichos apologetas se presentan con una oferta capaz de recorrer el laberinto en el que se perdieron aquellos ilustrados.

III

En algún momento —y no parece que haya que dilatarlo más— hay que preguntarse qué se entiende por mito. Odo Maquard, por ejemplo, remite a Aristóteles, que a sí mismo se tomaba por un “mitófilo”, esto es, alguien que gustosamente escuchaba historias. *Los mitos son historias*, historias que se cuentan y que se oyen. Por eso quien pretenda negar el mito tendrá que acabar con las historias. Claro que cabe preguntarse qué tienen que ver las historias contadas en leyendas, fábulas, cuentos o novelas con la verdad. ¿Acaso no callan las fabulaciones cuando se expone con objetividad la verdad de los hechos? Quien se creyera eso tomaría al mito por el umbral de la verdad. Nada de eso: el mito es el arte de integrar la verdad en el vasto mundo de la vida.

Se puede y se debe distinguir entre saber de la ciencia y las historias del mito. El saber tiene que habérselas con la verdad y el error, en tanto que el mito, con la felicidad y la infelicidad. No son dos momentos del mismo proceso, ordenados jerárquicamente (el mito como pre-historia del logos, pudiendo sólo éste constituir la verdadera “historia”), sino distintos procesos con la misma cita: en el vivir concreto.

No perdamos de vista que estamos en contexto ilustrado, es decir, no se trata de una conversión indiscriminada al mito. Tal vuelta no lo soportaría la Ilustración. La conciencia ilustrada, en efecto, es la que discrimina entre los mitos que, como entre las setas, los hay buenos y malos. Malo es el *monomito* y bueno, el *polimitismo*. Sólo este último garantiza la libertad y la individualidad. Quien participa, en efecto, de muchas historias sólo se sentirá parcialmente identificado con cada una de ellas y entre unas y otras encuentra el espacio libre para la libre decisión. Quien, por el contrario, sólo se atiene a una historia tendrá que seguirla, al precio de atrofia narrativa. Pagará la fidelidad al monomito con “una identidad sin libertad por no tener la posibilidad de perder la identidad”.⁶

Como se ve el concepto discriminador entre mitos buenos y malos es el de la libertad. Todo mito conlleva poder, pero lo propio del *polimitismo* es la “división de poderes”. De ahí su garantía de libertad.

⁶ “Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität”, dice O. Marquard en *Abschied vom Prinzipiellen*, 98.

Cuando se habla de *monomito* no se está pensando en el Dios abrahámico sino en su versión contemporánea: el mito del progreso, de la filosofía de la historia o de la revolución.⁷ El mito del progreso imparable de la humanidad hacia la libertad, anunciado por la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria, ha sido un engendro de la Razón fabricado con nocturnidad y alevosía en el siglo XVIII, comprimiendo por la fuerza las libertades en libertad y las historias en historia. Esta Razón que empezó exigiendo el *sacrificium mithorum* se cobró luego el *sacrificium essentiae*, esto es, la substancia del mundo. Las filosofías revolucionarias de la historia son “historias sagradas” que privan de sentido la realidad presente trasladándole a un futuro que advendrá. Se consigue así que la realidad del mundo presente quede privada del sentido que da la historia, a merced por tanto de la voracidad de las ciencias exactas. La bienintencionada “historia sagrada” acaba así privando de historia a la realidad concreta. El monomito desmitifica al mundo vaciándole de historias y de ese mundo da cuenta el positivismo científico que, celoso de su territorio, cueлга el sambenito de la superstición sobre la historia.

El monomito, pues, coloca a la realidad presente en la órbita de una “historia sagrada”, lo que lleva inevitablemente a privar el presente de toda historia. Para Hans Blumenberg esta situación revela la naturaleza propia del monomito contemporáneo: el *mito gnóstico*.⁸

Blumenberg es, como se sabe, el defensor de una teoría de la *legitimidad de los tiempos modernos* frontalmente enfrentada a las tan extendidas y aceptadas teorías de la *secularización*. Quienes defienden que el mundo moderno es una “secularización” del mundo cristiano, ejercen un subliminal “embargo” sobre la modernidad al recordarle a ésta que no tiene más substancia que la heredada de la religión. Para Blumenberg, por el contrario, el paso del mundo cristiano-medieval al mundo moderno no es el de un *escanciamiento* de verdades teológicas en moldes laicos, sino la *sustitución* de una cultura, con sus preguntas y respuestas, por otra.⁹

La cultura moderna sería heredera de una tradición secularmente enfrentada al mito gnóstico. Sin pretender ahora una exposición exhaustiva del gnosticismo podríamos acordar que el gnosticismo actualiza los rasgos más radicales de la escatología cristiana: que el mundo es malo y

⁷ “der Mythos des unaufhaltsamen weltgesellschaftlichen Fortschritts zur Freiheit der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation”, en O. Marquard, o.c. 99.

⁸ Cf. O. Marquard “das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit” en *Religions und politische Theologie*, hrsg. v. J. Taubes, Fink Verlag, München 1984, Bd. 2, 31-36.

⁹ Cf. *Les deux visages de la théologie de la sécularisation* editado por M. Xhaufflaire, Casterman, Tournai 1970, 81.

sólo puede ser salvado con su acabamiento, gracias a la inminente vuelta del Señor. El gnosticismo aparece en el momento en que la comunidad empieza a desesperarse porque esa venida no se produce. El gnosticismo ofrece una doble salida: a) huida hacia el interior de uno mismo, desentendiéndose del mundo malo y b) construcción de un modelo maniqueo que asigna un Principio al Bien y otro al Mal.

Marcion y Agustín de Hipona son los protagonistas del primer enfrentamiento entre el gnosticismo y la tradición moderna. Marcion, en efecto, concreta al Principio del Bien en el Dios Salvador y el Principio del Mal, en el Dios Creador. El mundo creado sería al escenario del mal que sólo tendría arreglo mediante su exterminio por el Salvador que vendrá. san Agustín también se enfrenta al problema del mal en el mundo pero no lo resuelve maniqueamente sino “antropologizándole”: el mundo no es malo, ni hay un Principio del Mal; el problema del mal es un problema de la libertad del hombre.¹⁰

El segundo episodio corre a cargo del *nominalismo* y la *modernidad*. El nominalismo, celoso de la libertad del hombre, cercena su “Übelbewirkungsfähigkeit” (su capacidad de generar mal), colocando por encima de esa capacidad el principio de un Dios Creador. Dios, dotado de “potentia absoluta”, niega el mundo en tanto en cuanto niega todo lo que en él limite su omnimoda libertad. Ese sería el fondo de la negación de los “universales” que eran como el emblema de la soberanía de los entes, el distintivo que señalaba que los entes tenían unas características definidas, que ni Dios podría alterar y que estaban a disposición del conocimiento humano. El “absolutismo teológico” no podía soportar esa limitación de Dios, de ahí la negación de los “universales”, que era negar la autonomía del mundo. Estamos ante el segundo triunfo del gnosticismo mediante el nominalismo ya que su “negación del mundo es la afirmación de un Dios extraño al mundo”.¹¹

La Modernidad supone una nueva superación del gnosticismo. Se trata ahora de la afirmación del mundo mediante la negación de la divinidad que le es hostil y extraña. Esto lo hace la modernidad mediante una estrategia de *neutralización de la escatología*. Primero se inventa el Estado cuya sola existencia anuncia la consistencia del mundo, aunque carezca

¹⁰ Para Metz san Agustín descubre la libertad del hombre y acaba con la “Theodizeefrage”, pues exculpa a Dios y al mundo. Dios nada tiene que ver con el mal -nueva muerte de Job- y el mundo como mundo, es decir, como historia, tampoco. El problema del mal es el problema del “pecado”, cf. “Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt”, en: *Stimmen Der Zeit*, Heft 5, Mai 1992, 311-320.

¹¹ O. Maquard, “Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit”, 33.

de un plan de salvación. Luego viene la neutralización de la escatología mediante la ciencia, la economía, la técnica... En efecto, mientras la realidad se configure en un Estado y se interprete científica, económica, o técnicamente, no habrá por qué recurrir a un sentido o a una salvación que venga de fuera o que se dé en el futuro. Esa estrategia neutralizadora es la Ilustración.

Esta estrategia neutralizadora desdramatiza los problemas de la vida que pasan a ser si no banales sí al menos circunstancias desprovistas de la carga épica que tenían hasta entonces. Esta naturalización de las circunstancias vitales, propias de la Ilustración, conllevaban un “déficit” motivacional. Nada extraño pues que se busque compensar esa carencia mediante excitaciones salvíficas, mediante una fuerte moralización que someta la suerte de la realidad inmediata al destino de decisiones extrasubjetivas. De esta manera se desneutraliza la Modernidad y se recupera la escatología, ahora sí secularizada. Es la hora de las filosofías revolucionarias de la historia.

Estamos ante un nuevo triunfo del gnosticismo. Poco importa que el mito gnóstico se revista ahora de negación de Dios. La “muerte de Dios”, expresada en la letra de las filosofías de la historia que subrayan la afirmación del mundo contra el Dios que lo negaba, esa “muerte de Dios” de hecho se articula en una nueva negación del mundo gracias a una nueva afirmación de la inanidad del mundo: la realidad presente y el hombre concreto están bajo sospecha y sólo serán redimidos y liberados mediante la Revolución que es la negación del presente y la afirmación de lo ausente. Como en el caso de Marcion, el mundo presente es malo y sólo se salvará con su acabamiento.

El monomito de la razón ilustrada y el mito gnóstico de las filosofías salvíficas de la historia acaban anulando al hombre concreto que tan bien se las bandeaba en el politeísmo y que tuvo su edad de oro en la Modernidad. Nada extraño que el hombre medio contemporáneo—sobre todo la juventud— exprese su angustia con el gusto por lo exótico y lo arcaico. Es el síntoma de una carencia (de sentido del presente), pero ninguna solución ya que esas “salidas” tienen que articularse en el monomito dominante.

IV

La decisión no es pues entre mito y logos sino entre mito y mitos. Quizá convenga recordar que ya en 1880, el autor del “Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus” confesaba que “nosotros tenemos que tener una mitología, a saber, una *mitología de la razón*”. Y puesto que el mito

es inevitable, se opta consecuentemente por el polimitismo ya que el mito de verdad es lógicamente politeísta.¹²

Estamos pues ante un “alegato por un polimitismo ilustrado”. El matiz ilustrado del mito se concreta en dos puntos. Por un lado, el moderno polimitismo toma de la Ilustración la crítica a la violencia que ejerce el *sino* (mito preilustrado) sobre el destino individual. Dicho en otras palabras: la pluralidad de mitos crea “ese mínimo de caos que es la condición de posibilidad de la individualidad”. No se quiere decir que el individuo sea una creatura del polimitismo —es más bien del monoteísmo, aunque por reacción. Lo que se quiere decir es que una vez conquistada la individualidad es en el polimitismo donde puede desarrollarla eficazmente. Pero, por otro, esa exigencia de libertad, tan ilustrada ella, sólo es articulable desde el polimitismo. Hoy sabemos que el ejercicio de la libertad, en sociedades tan complejas como las nuestras, exige una *división de poderes*. Ahora bien, esa división no comienza con la razón, sino con los dioses. Dice Marquard: “La moderna cristalización del politeísmo —que es profana e immanente— es la división política de poderes: es el politeísmo ilustrado y secularizado. Tal división no comienza con Montesquieu, Locke o Aristóteles. Comienza con el politeísmo: como división de poderes en el Olimpo mediante el pluralismo de los dioses”.¹³ Así pues, en el polimitismo están dadas y garantizadas las distintas formas de división de poderes: la clásica división entre legislativo, judicial y ejecutivo y otras como el federalismo, las teorías del disenso o la libre competencia de fuerzas económicas en el mercado.¹⁴

Estamos pues ante una estrategia cultural empeñada en cohonestar mito con logos de una manera civilizada. Ya se puede citar, sin miedo alguno, la antigua previsión de Max Weber de que “los muchos y viejos dioses, ahora ya desencantados y en la figura de fuerzas anónimas, salen de sus tumbas, pujan por el poder sobre nuestras vidas y vuelven de nuevo a sus viejas peleas”.¹⁵ Como se ve el polimitismo basa su fuerza argumentativa

¹² “Jeder Mythos politeistisch ist” dice C. Schmitt, “die politische Theorie des Mythos”, en *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Versailles, 1923-1939*, Berlín 1988, Duncker und Humbolt, p. 17.

¹³ O. Maquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 53-54.

¹⁴ R. Faber cuestiona radicalmente las ideas que Marquard se hace de los dioses antiguos. Los dioses homéricos son seres oligárquicos, semejantes a aquellos jefes griegos que declararon una guerra de exterminio contra Troya. Y añade: “El Politeísmo es un Oligoteísmo que como tal es consciente de su propio ocaso”. Cf. R. Faber “Von der Erledigung jeder politischen Theologie zur Konstituion politischer Polytheologie”, en: Taubes, hrsg, *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 1, 96.

¹⁵ M. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1968, 605 y ss.

en la garantía de la libertad moderna, herencia mayor de la modernidad. Cabe preguntarse en todo caso de qué libertad estamos hablando. No ya de la libertad ilustrada, aquélla que ligaba los conceptos de verdad y libertad, sino de una libertad entendida ahora como pura indeterminación.

V

Cuando el polimitismo no cesa de repetir el carácter “ilustrado” y “secular” de la vuelta al mito (“del culto a la biblioteca”, dicen) es porque saben perfectamente que el problema Ilustración-mito es un asunto consubstancial e inconcluso de la “dialéctica de la Ilustración”.

Desde la introducción al libro los autores de la DA dejan bien sentado que el meollo crítico del libro “se agrupa en torno a dos tesis: que ya el mito es Ilustración y que la Ilustración recae en el mito”.¹⁶ Con esta presentación, que suena a declaración de principios, los “ilustrados” Horkheimer y Adorno se alejan de la opinión generalizada según la cual La Ilustración sería lo *opuesto* al mito (a la fuerza del sino la Ilustración opondría la fuerza del razonamiento) y su *antídoto* (a “inconsciente colectivo”, caldo de cultivo del mito, conocimiento individual). Esa alternativa no se ajusta a los hechos que nadan, por el contrario, en las confusas aguas mitológicas. Para apoyar su tesis dedican un largo excuso a la dialéctica entre mito e Ilustración en la *Odisea*.

La *Odisea* es una mitología, es decir, una agrupación de relatos míticos. Pero es también el testimonio de la huída del sujeto de la órbita mítica y, en este sentido, un testimonio madrugador de la subjetividad humana. La *Odisea* pone en evidencia algo así como una “dialéctica entre el mito y el logos”: por un lado, en efecto, queda bien expresada la necesidad que tiene toda conciencia colectiva de referirse al origen, si quiere estar viva; claro que, por otro lado, esa fidelidad al origen, esa necesidad de repristinación ha de hacerse del tal manera que el sujeto consiga liberarse de la atracción fatal originaria. La cara *ilustrada* de la citada dialéctica consistiría en la capacidad de liberarse de la seducción original; ése sería su momento emancipador. La cara *mítica*, por el contrario, estribaría en la querencia del sujeto por el origen que anularía todo intento emancipador.

Pues bien, la conclusión que sacan los autores de la DA de su lectura de la *Odisea* es que no hay manera de librarse de la seducción mítica. De esta suerte la dialéctica entre el mito y el logos se resuelve en una círculo infernal que aborta la emancipación humana. Esto queda particularmente claro en la explicación del relato *del canto de las Sirenas*. Recordemos la

¹⁶ Horkheimer-Adorno, DA, 10.

escena: Circe aconseja a Odiseo que para escapar a la atracción letal del canto de las sirenas debería tapan con cera los oídos de sus acompañantes y él, si quería oírlos, tendría que dejarse previamente amarrar al mástil del barco y ordenar a su gente que por nada del mundo le soltaran. Y así, con astucia y engaño, consigue vencer la seducción del mito.

Ahora bien, ¿es eso liberación y superación del mito? En absoluto. La astucia no vence al encanto del mito, sólo le sorteja, trampea con él, pero sin poder romper la órbita de poder del mito. El hombre, con su astucia, sólo logra sobrevivir pero dejándose sus sueños en el camino. Nunca consigue todo lo que quiere pues constantemente tiene que renunciar a sus deseos o bailar al son que tocan: por eso se dice a sí mismo que tiene que ser paciente y no comer el rico ganado del divino Hyperion; y si se empeña en seguir adelante tendrá que aceptar pagar con la muerte de sus acompañantes el precio del paso entre Escila y Caribdis. Para sobrevivir tiene que aguantarse y si otros traducen “sobrevivir a tanto infortunio” por fama, él bien sabe que “la dignidad de héroe sólo se consigue en tanto en cuanto uno sacrifica la exigencia a la felicidad toda, para todos indistintamente”.¹⁷

La *Odisea* pone en evidencia que el hombre tiene que sacrificar lo que hay de vital en sí mismo para poder salvar un yo petrificado.

El relato de la *Odisea*—que para Horkheimer es el primer documento de una Antropología en el sentido moderno, es decir, de un hombre racionalmente ilustrado—ejemplifica bien las dos tesis fundamentales de partida: a) “que ya el mito es ilustración”, aspecto bien visible en la voluntad de Odiseo de cumplir su plan, a pesar de la oposición de fuerzas mayores y b) “que la Ilustración vuelve al mito”: a esas “fuerzas mayores” uno las puede driblar con ingenio pero no las vence y, por tanto, no escapa uno de ellas.

No olvidemos que la DA no es un ensayo interpretativo de mitos griegos sino que pretende ser un diagnóstico de la situación actual. La *Odisea* presta lenguaje—conceptos y categorías— para explicar la situación actual. Y al ahora se refieren las dos tesis anteriormente citadas: “Que

¹⁷ “Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draussen sich selbst entzaubert. Er eben kann nie das Ganze haben, er muss immer warten können, Geduld haben, verzichten, er darf nicht vom Lotos essen und nicht von den Rinden des heiligen Hyperion, und wenn er durch die Meerenge steuert, muss er den Verlust der Gefährten einkalkulieren, welche Szilla aus dem Schiff reiss. Er windet sich durch, das ist sein Überleben, und aller Ruhm, den er selbst und die andren ihm dabei gewähren, bestätigt bloss, dass die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der Drang zum ganzen, algemeinen, ungeteilten Glück sich demütigt”, en Horkheimer-Adorno, DA, 74.