

Revista —
de Filosofía
Universidad Iberoamericana

131

Año 43 • julio - diciembre • 2011

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Sec. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.uia.mx, publica@uia.mx. Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481 Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la Publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impreso en: Torre y de la Torre Impresos. Aragón 134. Col. Álamos. C.P. 03400. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente sus propios autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 131, julio -diciembre 2011,**
se terminó de imprimir el mes de junio de 2011 con un tiraje de 600 ejemplares.

Contenido



El debate de la Filosofía contemporánea

- Edward J. Grippe, *The Unlucky Occurrence of “Liberal Democracy”: Rorty’s Paradoxical Notions of Freedom and Democracy* 7
- Felipe Curcó Cobos, *¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)* 41
- Daniel Alvaro, *De una cierta “posibilidad de lo imposible”: Adorno y Derrida* 67
- Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica e interculturalidad* 85



Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía

- Benjamín Porto López, *La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger* 99
- Lucero González Suárez, *Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino* 121
- Rodrigo Sebatían Braicovich, *Eudaimonia y teología en Epicteto* 135
- Ciro E. Schmidt Andrade, *Ser en el mundo en el modo de la ex-sistencia* 151



Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

- Loïc Wacquant, *Habitus como tópico. Reflexiones sobre convertirse en boxeador* 173
- Marco Antonio López Espinoza, *Historia, metafísica y poesía en J. J. Winckemann* 199
- Consuelo González Cruz, *Esa culpa siempre inminente. Convesación filosófica con Juan Villoro* 227
- Ricardo Mazón Fonseca, *Estoy en Facebook, luego existo. La identidad y las redes sociales* 243



Reseñas

- Carlos Oliva Mendoza, *Materia y Corporalidad. Sobre Corporalidades*, Maya Aguiluz y Pablo Lazo Briones (comps.) 271
- **Índices *Revista de Filosofía* 106-130**

* A partir de este número 130, la *Revista de Filosofía* Universidad Iberoamericana será publicada semestralmente



**El debate de la Filosofía
contemporánea**

The Unlucky Occurrence of “Liberal Democracy”: Rorty’s Paradoxical Notions of Freedom and Democracy

Edward J. Grippe
Norwalk Community College

Resumen

Este ensayo hará la consideración de la comprensión de democracia liberal de Richard Rorty. Teniendo en mente tal fin, advertiré en primer lugar el papel clave que tiene su anti-realismo en su comentario sobre la libertad, y de lo que es requerido para su florecimiento dentro de un contexto pragmático. Extraeré entonces tres implicaciones para una democracia pragmatizada de su posición anti-realista, que son: el anti-esencialismo, la justificación etnocéntrica, y la competencia darwiniana entre memes. Una vez que estos conceptos son explicados, se llevará a cabo una discusión sobre la distinción entre entrenamiento, educación y edificación, supuestamente dirigiéndose a las bases no humillantes del liberalismo igualitario rortyano. Sin embargo, definiendo que cuando un examen más cuidadoso es hecho, las supuestas fortalezas de la política pragmatizada de Rorty paradójicamente funcionan para socavar la democracia al negar la posibilidad de una voz de disenso, una negación que de hecho humilla a aquellos que no están incluidos en la rama-rortyana de la solidaridad etnocéntrica calificada como “nosotros los liberales demócratas”.

Palabras clave: democracia liberal, pragmatismo, solidaridad, disenso.

Abstract

This paper will consider Richard Rorty’s understanding of liberal democracy. Toward that end, I will first note the key role that his anti-realism in his commentary on freedom, and what is required for its flourishing within a pragmatic context. I will then draw out three implications for a pragmatized democracy from his anti-realist stance, they being: anti-essentialism, ethnocentric justification, and the Darwinian competition among memes. Once these concepts are explicated a discussion of the distinction between training, education, and

edification will be made, allegedly leading to the egalitarian, non-humiliating basis for Rortian liberalism. However, I contend that when a careful examination is made, the supposed strengths of Rorty's pragmatized politics paradoxically work to undermine democracy by denying the possibility of a voice for dissent, a denial that in fact humiliates those who are not included in the Rortian-brand of ethnocentric solidarity termed "us democratic liberals."

Key words: liberal democracy, pragmatism, solidarity, dissent.

I. Rorty's Anti-realism's Link to Democratic Freedom

To appreciate Richard Rorty's view on democracy, one must understand what he means by freedom¹, and to what extent this term entails a rejection of all authority that acts to constrain the individual or to restrict political-social interaction among individuals. Rorty embraces the historicist account of freedom's origins and its contribution to the liberal democratic milieu best captured by Hegel's phrase "time held in thought." That is, Rorty sees democratic freedom as a contingent narrative of a community's progress across time that can be described in terms of its current and parochial needs; progress as societal growth not measured against some non-human, eternal standard but measured by the beliefs and desires of a people. Thus, Rorty contends, a historicist approach is indispensable for the substitution of pragmatic hope for apodictic knowledge for the realization of a fully democratic future.

Apropos to the advance of democratic culture, the "fortunate" (i.e., contingent) development of the practices of freedom can be traced politically from the signing of the English Magna Carta, through to the signing of the American Declaration of Independence and the French Rights of Man, up to their present day manifestations in the Western societies, as well as from the influences of the Protestant Reformation with its emphasis on personal responsibility for one's own spiritual life, and of the Enlightenment ideals of objective reason and the universality of human equality. It is this good fortune that Rorty embraces as "liberal progress."

¹ See section II for Rorty's definition of freedom

Yet, for democracy to be more than a symbolic epithet the beliefs and desires of the public must be given voice. For this voice to be authentically free, its expression must be uncoerced and not restrained by a force alien to one's personal or group interests. Yet it isn't enough for there to be a zone of liberty in the practice of our daily lives. Rorty maintains that there has to be a mind-set that is emancipated from the constrictions of intentional rhetorical manipulations of anti-liberal elements, as well as liberation from the once useful but now outmoded traditional language-games² still in use in contemporary societies. Major candidates for authoritarian control, according to Rorty, range from Nazi totalitarianism to Marxist Communism and from Platonic metaphysics to Kantian rationalism. The former grouping historically have been more obvious and concretely political, the latter more subtle, metaphysical, and epistemologically insidious. We will see, however, *all* forms of authoritarian control are deemed threats to democratic freedom. Accordingly, Rorty conceives democracy as an evolving social practice that allows a maximum of private, creative choice of beliefs under theegis of a tolerant public *solidarity*³.

Yet in our current political environment, Rorty's liberal democracy narrative is not unchallenged. Rorty cites the claim by critics that that there are specialists who have

soundly based theories that are grounded on something quite different from the moral intuitions of the public. They have a different, and better, source of moral knowledge...traditionally refer[ed to] as 'reason,'[which] has an authority that takes precedence over any alternative source....[That] moral philosophers are somehow more in touch with this source, and therefore more rational, than the vulgar.⁴

This particular protest is raised against Rorty's antirealist assertion that all attempts to capture or represent reality through language are

² Rorty borrows the phrase "language-games" from Wittgenstein, altering its meaning to any cultural narrative that is accepted by the population.

³ For Rorty, Solidarity means a grouping of individuals based on a coincidence of beliefs with no universality other than the transient and unstable one which time, luck, and discursive effort might win for it.

⁴ Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 185; (bracketed materials added).

misguided. In his defense, Rorty contends that those who hold that truth can be wrung from the methodical application of reason to reality, in scientific pursuits, moral endeavors, or political formulations misunderstand language-its applications and its limitations. In several articles⁵ he has noted that past attempts at getting behind language to something that eternally grounds or that unwaveringly expresses reality have been failures. What had been traditionally called “truth” are rather descriptions that are wholly a product of the human mind, locally constructed. He writes:

For the pragmatist, true sentences are not true because they correspond to reality, and so there is no need to worry about what sort of reality, if any, a given sentence corresponds to - no need to worry about what “makes” it true... He drops the notion of truth as correspondence with reality altogether, and says that modern science does not enable us to cope because it corresponds, it just plain enables us to cope.⁶

Thus:

There is no method for knowing *when* one has reached the truth, or when one is closer to it than before.⁷

Reality-in-itself *may* exist, but descriptive sentences that yield a singular, accurate, representative truth concerning the world as it is in itself are not possible.

The suggestion that truth, as well as the world, is out there, is a legacy of an age in which the world was seen as the creation of a being [i.e., God] who had a language of his own. If we cease to attempt to make sense of the idea of such a nonhuman language, we shall not be tempted to confuse the platitude that the world may cause us to be justified in

⁵ For a representative sampling, see Richard Rorty, “The Contingency of Language” in *Contingency, Irony, and Solidarity*. (Cambridge: Cambridge University Press), 1989, 3-22.; Richard Rorty, “A World Well Lost”, in *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 3-19; Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth” in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University .Press, 1991, 126-150.

⁶ *Consequences of Pragmatism*

⁷ *Ibid*, 165-166

believing a sentence true with the [scientific] claim that the world splits itself up, on its own initiative, into sentence-shaped chunks called "facts."⁸

Rorty understands language as a pragmatic tool, like a hammer, an MRI imager, or a book; a device that is designed to be useful for the intention of predicting and controlling what happens to suit our needs. Therefore, following Rorty's understanding, theologians, scientists, moral philosophers, poets and politicians all use descriptive language for their several purposes—"to get what they want," without there being any one use a more accurate representation of the way things are than some alternative narrative. What is being repudiated by Rorty is the belief that anything, matter or world, mind or self, has an inherent essence or nature that can be articulated or represented in a singular definitive theory or what he terms a "final vocabulary." Descriptions go "all the way down," with nothing substantive remaining. Our intentions structure what we observe to such a degree that access to reality-in-itself can never be accomplished. Objective observation is impossible because every act of observing alters the object of our attention. To get beyond our descriptions to a reality that supposedly lies underneath them requires further use of language, and again we are enmeshed in the web of linguistically-engendered beliefs that constitutes what we observe. The cultural overlay of distinct language-games constitute local knowledge of what is a "fact"-understood as a conventional agreement about an object embedded at a particular time, place, culture, etc.-but never a universally given, objectively determined actuality.

Consequently, Rorty holds that all descriptions are on equal pragmatic footing. Absent authoritative criteria by which to judge one description over the other objectively, there is no way for there to be a hierarchy established prior to a decision-being made *in situ*-as to what purpose descriptions ought to be applied. There can be as many applications of descriptive narratives as the imagination can create to align with a chosen purpose, with no purpose ruled out *tout court*. Each narrative is a competing good contending for limited semantic space in a way that parallels Darwinian-Mendelian evolutionary competition for species

⁸ *Contingency, Irony, and Solidarity*, 5; (bracketed materials added)

survival.⁹ Proffered descriptions that are fit for the social environment are the ones that have cash value for a given culture. Other accounts unfit for the existing conditions will either wither away due to their lack of use, or the pragmatists will work for them to be discarded as obsolete, quaint artifacts of past traditions.¹⁰ Rorty takes on this latter job so as to encourage an ever wider acceptance of democratic liberalism. And he uses three interlinked tools to accomplish this task: anti-essentialism, ethnocentric justification, and the Darwinian evolution of memes

II. Essence-less Self and the Social Practice of Justification

Of the three instruments that spring from Rorty's anti-realism the first to note is his anti-essentialism. If every description is barred from an appeal to a categorical supernatural or a natural source-if reality is not discoverable in-itself, not established and/or grounded by a non-human authority-then descriptions are made according to what works pragmatically within a historically embedded cultural narrative. And when applied to humans as individuals or groups there can be no single apt description of the self or of human nature, just as there can be no one, definitive description or representation of reality. Rorty suggests that Plato's immutable psyche, Christianity's eternal soul, and Kant's transcendental ego each were good as metaphorical devices for their period but work against the current democratic narrative. Seen as conduits for authoritative pronouncements arriving from beyond our lives as practiced, the Classical, Medieval, and Modern accounts of self are stand-ins for the transcendent deity of traditional commandment religions, or, in Plato's case, the transcendent power that is symbolically manifested through the images of the gods.¹¹

⁹ Rorty suggests that "[f]rom a pragmatist angle, neither Christianity nor the Enlightenment nor contemporary feminism is a case of cognitive clarity overcoming cognitive distortion. Each is, instead, an example of evolutionary struggle-struggle guided by no immanent teleology. The history of social practices is continuous with the history of biological evolution...." Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 206-207.)

¹⁰ See Rorty. *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, xxii.

¹¹ For a discussion of this point see Edward J. Grippe "Plato on Homeric Justice in *Apology* and *Crito*" *Philosophy in the Contemporary World*, Vol. 14, Num. 2, 2007, 11-29.

While they fit the spirit of their times they now impose their moral and political criteria onto the present. According to Rorty, such impositions dogmatize thought and belief; and have become static, reified clichés. If, as he contends, there is no possibility of "independent criteria of application" for truth and goodness that we can access and progressively represent as the intrinsic nature of the self, then we are better off recognizing these outmoded attempts as futile and as a deterrent to a Dewey-styled democratic *experimentalism*.¹² Rorty succinctly makes this point: "I read...James and Dewey as arguing that these notions of 'accurate representation' and 'intrinsic nature' have been more trouble than they are worth, and that we should see how things go if we discard them."¹³ Here, what appears to be a flippant remark on Rorty's part concerning the trouble with these "representationalist" and "essentialist" notions is, rather, a central piece of his narrative: the replacement of truth-determining criteria with justification as an evolving social practice. Rorty emphasizes:

what philosophers have described as the universal desire for truth is better described as the universal desire for justification....One difference between truth and justification is that between the unrecognizable and the recognizable. We shall never know for sure whether a given belief is true, but we can be sure that nobody is presently able to summon up residual objections to it, that everybody agrees that it ought to be held...As I see it, the yearning for unconditionality-the yearning which leads philosophers to insist that we need to avoid "contextualism" and

¹² John Dewey's democratic experimentalism involves three parts: 1. democracy involves the expression of their interests on the part of voters so as to be heard and to keep policy makers in check, 2. a social forum for discussion or mode of activity in which we can arrive at a conception of what our interests are, eschewing claims of *a priori* intuitions, 3. the collective exercise of the experimental ethos [expressed in point 2] is an ethical demand for individual freedom. The moral aspect of Dewey's experimentalism does not imply that we need *a priori* criteria in order to establish whether a moral value has been achieved. Rather, criteria for what counts as an acceptable agreement may be arrived at via the process of civil reflection and discussion.

See Matthew Festenstein's "Dewey's Political Philosophy", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* at <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/dewey-political/>.

¹³ Herman J. Saatkamp, (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995, 150

“relativism”-is indeed, satisfied by the notion of truth. But this yearning is unhealthy, because the price of unconditionality is irrelevance to practice. So I think the topic of truth cannot be made relevant to democratic politics....¹⁴

Thus tied to liberal democracy’s freedom is the expunging of all ideas of the self as grounded in a politico-moral reality that serve to restrict the definition and redefinition of what it is to be an individual. Each person is free to be the creative “poet” of their own lives and life-choices. And personal choice is impacted by the language tool in use as a coping mechanism.

III. Linguistic Instrumentalism, Coping, and the Issue of Open-ended Choices

The second outcome from Rorty’s antirealism is that criteria for truth from previous times and different cultural communities are as *incommensurable* (competing narratives incapable of non-circular justification), and as tentative as those for contemporary democratic politics. It is impossible to weigh which among the cultural standards is correct absent a solidarity that is social, local, and conventional. I shall expand on these conditions for justification-forming agreements. *Socially*, argument (or as Rorty prefers, “conversation” among free individuals) is the mechanism that decides which competing narrative is justifiable and which of the rival sets of meta-narratives,¹⁵ establishes the conditions of fitness for narratives in a social environment. And “conversation” is the only means for arriving at an agreement (if and when one is achieved). *Locally*, since meta-narratives are incommensurable (see footnote 9), the cultural values and beliefs one was born into and raised with are the materials from which

¹⁴ Robert Brandom. (ed.) *Rorty and His Critics*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2000, 2, (emphasis added)

¹⁵ Lyotard has proposed that metanarratives, in the sense of a transhistorical grand narrative such as Kant’s or Hegel’s, should yield to *petits récits*, or “localized” narratives. However, Habermas claims that this postmodern position of *universal* skepticism toward metanarratives is itself a present-day metanarrative, and as such thinkers such as Lyotard are caught in a performance contradiction. Appreciating Habermas’ criticism, I wish to use the distinguishing term *mata-narrative* so as to allow for competing grand narratives which create horizons where *petits récits* gain their context.

one's personal standards of beliefs and values are rewoven, and as such allow for *reflective*¹⁶ ethnocentricity to determine one's preferences in concert with one's neighbors. Conventionally, since there is nothing beyond our particular cultural descriptive constructions to be represented accurately or inaccurately, justification of these constructs to one's community becomes the only means for the determination of the soundness of them.

The specter of relativism and "social constructivism" appears with the articulation of these conditions. Rorty addresses this concern with his usual aplomb. Once accepted that all criteria for "truth" is social, local, and conventional, then all narratives are coping mechanisms designed for a purpose set by human communities. There are competing narratives with different goals among rival solidarities. A given solidarity views the others' narratives from within their own language-game, and thus finds their rivals, in some fashion, lacking in common sense or an insightful intuition. For example, the intuition of the Platonic-Kantian school is that pragmatists have irrationally dissolved the objective into the subjective and are thereby subverting discovery to the *siren call* of creative invention. And by reducing facts-of-the-matter and values grounded in or by an absolute standard to "mere" hermeneutic, relativistic constructs pragmatists have reduced reason to sophistic rhetoric. From the Platonic-Kantian perspective this is undoubtedly the case. However, Rorty rejects this formulation of the issue as an imposition of a distant and alien vocabulary with archaic ends onto the present-day pragmatist narratives and practices. He counsels:

I think it is important that we who are accused of relativism stop using the distinctions between finding and making, discovery and invention, objective and subjective. We should not let ourselves be described as subjectivists, and perhaps calling ourselves "social constructionists" is too misleading....We must repudiate the vocabulary our opponents use, and not let them impose upon us.¹⁷

To buy into the language-game of the ancient Greek and Enlightenment-influenced defenders of "Reason" would be to abandon

¹⁶ The term "Reflective" is used in the sense of being non-dogmatic about cultural beliefs or values one currently holds within one's web of beliefs.

¹⁷ *Philosophy and Social Hope*, xvii

the Dewey-inspired pragmatic narrative in what is a zero-sum competition between language-games. Rather than buy into this perspective—which would be tantamount to selling out the pragmatist’s project—Rorty encourages those in solidarity with him to adopt the pragmatic vocabulary as apropos of our time’s liberal democratic trends. The views Rorty hopes to persuade others to accept cannot be stated in Platonic or Kantian terms. Therefore a meta-narrative (or paradigm) shift is called for. The pragmatist’s persuasion endorses a gradual inculcation of new ways of speaking, rather than direct arguments within the old dialectic technique of reasoned logic. The dialectic’s “binary opposition” will always be an indispensable tool within the art of persuasive rhetoric, one that aids in achieving our chosen socio-political ends. Still, Rorty would again caution us that the power of linguistic instrumentalism will neither reveal the truth about the real, nor any distinction between moral notions of “good” and “evil.”

Let me further clarify. Rorty’s account is one where there is no bright line between goods promoted by incompatible narratives. Rorty, borrowing from Peirce’s definition of beliefs as habits of action, holds that all actions—hence all beliefs—cannot be prejudged out of context. The context necessary for judging is a social construct that may or may not be a conscious fabrication. Either way, there can be no beliefs/behaviors that are wrong *a priori*. We ascribe beliefs to what we presently hold—or in the future imagine—to be of value, given our current circumstance and need.

Influenced by the wake of past habits of action we use language—a habit of action in itself—to coordinate with others concerning either immediate events or in an effort to predict and control anticipated happenings. It is this effort to coordinate our actions with others to cope with current events or to project hoped-for outcomes that causes us to choose from the spectrum of ready-made vocabularies or to decide to invent new ones when those prefabricated narratives fail to address existing problems or promote prospective hopes. There are no wrong choices per se,¹⁸ only an assortment of goods that are more or less adequate for coping with that which confronts us. While Greek, Medieval and Enlightenment narratives depend on something stable (e.g., Platonic psyche, Christian conscience, or Kantian

¹⁸ Rorty offers that “The pragmatist view of what opponents of pragmatism call ‘firm moral principles’ is that such principles are abbreviation of past practices—way of summing up the habits of our ancestors we most admire.” *Ibid*, xxix

Reason) to help us discern eternal patterns of justice and truth, the pragmatist, following the Darwinian example, denies that a faculty for the establishment of such patterns is ever available to humanity. For this reason Rorty asserts that humans are coping animals like any other, possessing a specialized adaptation, language-rather than claws or fangs-that enables us to experiment and to create who we are and what our future will be.

[There are] goods of different groups and different epochs. As Dewey put it, 'The worse or evil is a rejected good. In deliberation and before choice no evil presents itself.'¹⁹

Furthermore, Rorty contrasts Dewey's vision of humanity with an ancient Greek notion:

It comes down [to a choice]...between the Greek idea that human beings are special because they can know (whereas animals can merely cope) and Dewey's idea that we are special because we can take charge of our own evolution, take ourselves in directions which have neither precedent nor justification in either biology or history.²⁰

This ability to radically redefine our present and to construct our future is the source of the freedom that was alluded to earlier. Rorty claims, the use of the liberal democratic vocabulary is, *at present*, the one best adapted for the fuller realization of this ability. Here, the phrase "at present" is added following Rorty's insistence on accepting all manifestations of socio-political order as contingent outcomes of conditional historical developments. Not so surprisingly then, Rorty maintains that "I am just as provincial and contextualist as the Nazi teachers who made their students read *Der Stürmer*; the only difference is that I serve a better cause."²¹ Rorty is claiming that without a neutral, noncircular way to defend democratic liberalism against, for example, the Nazi ideology, there is no point in pretending that a common human nature makes the totalitarian unconsciously hold such democratic values."²²

¹⁹ *Truth and Progress*, 207

²⁰ *Rorty and His Critics*, 3

²¹ *Ibid.*, 22

²² *Objectivity, Relativity and Truth*, 42

Thus, at the meta-narrative level, just as it is between narratives, there is no adjudicating standard to discern good principles from bad ones. Rorty approvingly notes:

For Dewey... 'repression' and 'liberation' are just names for the sides of the structures of power we like and the sides we don't like. Once 'power' is freed from its connotation of 'repression,' then... '[p]ower' and 'culture' are equipollent indications of the social forces which make us more than animals-and which, when the bad guys take over, can turn us into something worse and more miserable than animals.²³

It follows, however, that the designation of "good guys" and "bad guys" are made from one's ethnocentric perspective. On this point Rorty would have agreed. Furthermore, it also follows that the final vocabularies determining the meaning of what counts as "liberation" and what is termed "repression" are equally contingent on the time, place, and culture into which one is born. Rorty would have embraced this historicist implication as well. Then how can he promote liberal democracy and its underlying meta-narrative over all other political practices and meta-narratives? His answer arises from a historically grounded, ethnocentric preference of intolerance for intolerance and humiliation.

IV. Ethnocentricity, Evolution and Ironic Hope

Insofar as he rejects the conventional logical ground on which arguments have been rooted, Rorty makes it difficult to argue against him or to embrace any argument whatsoever. In "Private irony and liberal hope" he says that the pragmatic *ironist*

views the sequence of [philosophical] theories-such interlocked patterns of novel distinctions-as gradual, tacit substitutions of a new vocabulary for an old one. She calls "platitudes" what the metaphysician calls "intuitions." She is inclined to say that when we surrender an old platitude...we have made a change rather than discovered a fact.²⁴

²³ *Consequences of Pragmatism*, 208

²⁴ *Contingency, Irony, and Solidarity*, 77

But why make this change to democracy rather than, say to monarchy, to fascism, or to political anarchy?²⁵ For those raised in a culture where democracy is practiced the answer seems obvious: they value their freedoms and the policies and practices that support them. Assuming nothing foundational grounds these sentiments, when one favors democracy over other ways of life one merely states a preference. Rorty agrees and advises those who are favorable to a democratic vision that they should admit that pragmatism has no privileged position, no "neutral ground to stand on when we defend such politics against its opponents." Failure to follow this cautionary counsel would be tantamount to illicitly reducing their alleged pragmatized social practices to the Enlightenment's ahistorical, universalist definition of truth; pragmatic politics would be insisting that its worldview is-or ought to be-presupposed in the practices of every language-user now and for all times. He concludes his advice by insisting that it would be better "to say that democratic politics can no more appeal to such presuppositions than can anti-democratic politics, but is none the worse for that."

Therefore, by Rorty's estimation, we need no metaphysical backing for our beliefs and values. Instead we can appeal to pragmatic commensurable values. As Mike Fuller explains, "Rorty believes that while different metaphysical, moral, and political vocabularies are *theoretically incommensurable*...nevertheless it is a contingent possibility that they may be *pragmatically commensurable*. Fuller suggests that Rorty holds something like this:

We liberals like our way of doing things and think it is the best way of doing things. We would urge you to try it. But, if we are to be intellectually honest, we have no right to urge you to become liberals because liberalism is God's way of doing things (the religious justification) or Nature's way or Reason's way (the Enlightenment justification) or 'History's inevitable lesson' (the Hegelian/Marxist sort of justification). All such justifications are ideological armlocks, so many ways of trying to bully dissenters and make oneself feel good by unprovable appeals to impartial non-human authorities. They are rhetorical devices.²⁶

²⁵ I have in mind the attempt at giving everyone equal voice in all decisions by anarchists supporting the Republican Government during the Spanish Civil War.

²⁶ See Mike Fuller commentary on *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty* by Norman Geras, at: http://www.philosophynow.org/issue20/Solidarity_in_the_Conversation_of_Humankind_The_Unground-able_Liberalism_of_Richard_Rorty_by_Norman_Geras?view=print

It is in this way that the traditional meaning of the terms “relativism” and “objective truth” both get recast into ethnocentric vocabularies from which all ideologies originate, and which are the vehicles that promote and proliferate their distinct meta-narratives. Thus if one attempts to criticize Rorty’s newly coined language-game, his ghost will haunt the critic who tries to force his passé counter-narrative, one likely to include terms such as “history,” “intuition,” “truth,” and/or “rationality,” the use of which implicitly hold that logical arguments can bring about a convergence on a single, mostly right, final vocabulary.²⁷ Rorty challenges this genre of “metaphysical” language-games for its use of the vocabulary of convergence in service to anti-liberal-that is, anti-creative and anti-free-purposes. He wishes to set the genre aside or reconstruct it, via redescription, into a non-logocentric, contextually pragmatized political narrative.

Thus a legacy of Rorty’s literature is that any attempt to critique his take on liberal democracy will be (re)defined as a strategy of unearthing dead metaphors organized within an obsolete method in an attempt to prevent the ironist’s creative use of old words in a new sense, and to stifle the introduction of brand-new words designed to meet current needs; in short, “bullying.” The very attempt of disparaging Rorty’s position by a critic casts this critic in the role of an undemocratic holdfast who insists upon placing dogmatic “truth” over creative freedom. It is because the democratic ethos of spontaneous creation, inventive freedom, encouragement of self-critique, and tolerance of (most) other vocabularies²⁸ *uniquely* fits the present socio-political environment, that Rorty contends-at *this moment* in history-it is the best narrative to adopt. The setting aside of ossified narratives whose prime has past in favor of the workable liberal democracy language-game allows for the possibility of *pragmatic* commensurability of diverse practices and sets the stage for a global polity based on liberal freedoms.

²⁷ “As I see it, the yearning for unconditionality-the yearning which leads philosophers to insist that we need to avoid “contextualism” and “relativism”-is indeed, satisfied by the notion of truth. But this yearning is unhealthy, because the price of unconditionality is irrelevance to practice. So I think the topic of truth cannot be made relevant to democratic politics....” *Rorty and His Critics*, 2)

²⁸ Shortly I will discuss Rorty’s rationale for his intolerance of intolerance.

Recall, the motif underlying Rorty's socio-political thinking is the concept of Darwinian evolution through a Mendelian lens; social practices are continuous with biological evolution. In every era we humans are in a struggle for "semantic space" within and among cultures, paralleling the species struggle for living space in the world. In addition to the effort to pass on one's genes to the next generation, humans strive to advance "memes"²⁹ drawn from historical events and currently preferred by their culture. Just as in biological evolution, the evolution of memes has no teleology. Rorty claims that "[n]o gene or meme is closer to the purpose of evolution or to the nature of humanity than any other-for evolution has no purpose and humanity no nature."³⁰

From this claim there emerges a third outcome from Rorty's anti-realism stance, one that has profound implication for political and moral claims. If "the replacement of one species by another in a given ecological niche, or the enslavement of one human tribe or race by another, or of the human female by the human male, is not an intrinsic evil."³¹ then until and unless enslavement is rejected, this practice of enslavement is a competing good amongst others. When rejected, it is deemed an "evil" by the social group or groups so persuaded. But, once again, this persuasion is based not on a transcendental Truth applicable to all humankind, but on a future newly *imagined* and propagated to an ever wider audience in an effort to forge a grand solidarity. Rorty is substituting contingent justification for certain truth, utopian hope for universal validity, and constructed practices for imposed omega-point convergence.³²

Nevertheless, Rorty rejects the likes of Nietzsche and Loyola, Hitler and Stalin, as enemies of liberal democracy; this rejection converts the goods promoted by Nietzsche, et al, into anti-liberal 'evils,' ones that liberal democrats cannot embrace. Thus, Rorty warns, "we liberals" ought to avoid them in conversation. That is, we must deny them a *voice* in the democratic

²⁹ Rorty explains that memes are "things like turns of speech, terms of aesthetics or moral praise, political slogans, proverbs, musical phrases, stereotypical icons, and the like."

³⁰ *Truth and Progress*, 206-207)

³¹ *Ibid*, 207

³² Rorty offers: "The big difference between me and [a defender of universal justification] is that the answer to his question: 'do our democratic and liberal principles define just one possible political language games among others' is an unqualified 'yes'." *Rorty and His Critics*, 12; bracketed material added)

dialogue because liberal democrats deem them “crazy” (Rorty’s word) by our local standards of sane judgment, judgment which in turn is structured by what liberal democrats take seriously as actionable values.³³ Rorty is intolerant to intolerance as construed by the liberal democrat solidarity.

Rorty is well aware of the perils involved in this sort of rejection and negative characterization relative to the central liberal beliefs of accommodation and tolerance. But Rorty argues that the application of these beliefs “must stop short of a willingness to work within any vocabulary that one’s interlocutor wishes to use, to take seriously any topic he puts forward for discussion,”³⁴ or any question they may ask to press a challenge. Absent a single truth and the universal moral vocabulary associated with it, there is no single belief or moral value that is applicable or appropriate for all communities for all times. So Rorty concludes that “historical developments may lead us to simply *drop* questions and the vocabulary in which those questions are posed.”³⁵ What else is dropped in the Rorty’s embrace of this ethnocentric posture is the confidence that anyone who can be made to sit and to listen to reason can be “brought around to the truth.” Thus ethnocentrism interlocks with the view of the self as a radically situated subject that is centerless and is thoroughly contingent historically. The dualism of accident and essence, phenomenal self and true self, is thus seen as part of the dead metaphors of the “metaphysically” influenced past. But notice again that the ideals and standards of liberal democracy are themselves parochial and historically embedded. Rorty acknowledges as much when he says that he cannot take serious the claim that “the Aryan race is in tune with the intrinsic, necessary, nature of things...but I do not think that there is anything self-contradictory in the Nazi’s refusal to take me seriously.”³⁶ Nevertheless, Rorty ironically asserts that this condition does not mean liberal standards are not worth the struggle to make them into concrete practices which can support a persuasive narrative of human hope.³⁷ In fact he says that he and his opponent “may both have to reach for our

³³ See *Objectivity, Relativism, and Truth*, 187-188

³⁴ *Ibid*, 190

³⁵ *Ibid*

³⁶ *Rorty and His Critics*, 14

³⁷ *Objectivity, Relativism, and Truth*, 208

guns."³⁸ That is, conversation would end and coercion and force would be the only option left. In the zero-sum game of description and redescription, intellectuals of every philosophical stripe engage in the struggle to advance their memes, to gain semantic space for their cherished cultural values and beliefs.³⁹ In this perennial contest of ideas and ideals, it would be neglectful to allow the ethnocentric values of anti-liberal "madmen" to gain sway over Rorty-styled liberalized democratic culture.⁴⁰ Rorty's task as a promoter of democracy is to expose the reader to the trickery being performed by anti-liberal "metaphysicians" in the promotion of their worldview. Rorty describes their sleight-of-hand in this way:

The metaphysician, in short, thinks that there is a connection between redescription and power, and that the right redescription can make us free. The ironist offers no similar assurance....On her account, that ability [to defeat forces of falsehood and error] is a matter of weapons and luck, not a matter of having truth on your side, or having detected the "movement of history."⁴¹

Thus the metaphysician's trick is to redescribe Rorty's vision as manipulative training or "reprogramming" as opposed to their attempts at what they describe as "education" to the truth. Rorty's response is to counter this trick of language and the related notion of education as midwifery with the practice of inventive edification.

V. Edification against Humiliation

The difference between reprogramming or training and education, as the "metaphysician" would claim, is the difference between narrowing a focus

³⁸ *Rorty and His Critics*, 14

³⁹ Rorty posits that redescription is a "generic trait," that is employed by the metaphysician "...in the name of reason rather than in the name of the imagination" as the Rortian ironists uses it. (See *Contingency, Irony, and Solidarity*, 90)

⁴⁰ Rorty maintains that "the only real question is one of power, the question of which community is going to inherit the earth, mine or my opponent's. One's choice of a community for that role is intertwined with one's sense of what counts as a competent audience." *Rorty and His Critics*, 13

⁴¹ *Contingency, Irony, and Solidarity*, 90-91

and expanding one. Etymologically, *to train* is “to instruct, to discipline”, from *train* (n.), probably from earlier sense of “draw out and manipulate in order to bring to a desired form.” Thus, training is an inculcation of a causal chain of actions and reactions designed and implemented by the trainer to influence the trainee, be it animal or human, so as to produce a desired behavior in the trainee, while eliminating all other activities that run counter to the chosen behavior. Thus training narrows the focus of the trainee to the specific structured task at hand. Rorty would agree with all of the preceding excluding the last sentence—unless by *narrowing* the focus one meant concentrating exclusively on one’s pragmatic purpose.

Etymologically, the word *education* is derived from the Latin *educare*, “bring up”, which is related to *educere*, “bring out”, “bring forth what is within”, “bring out potential” and *ducere*, “to lead”. Thus understood, education is the process by which the educator engages (or leads, as in guides) the student for the purpose of opening up the inquiry field for both parties so as to bring forth that which is already within each. Thus, the educator develops the powers of reasoning and judgment in the student, and generally prepares participants for a life of mature, intellectual curiosity, and critical thinking. Education expands everyone’s focus in that any drawing out from, and influencing of, can be done by either the teacher or the student, in contrast to training where the power to draw out and manipulate is in the hands of the trainer only.⁴² This sense of education, as old as Socratic midwifery, is anathema to Rorty anti-essentialism and the centerless self, views that inform pragmatic “education,” or rather pragmatic *edification*.

⁴² Rorty recounts the metaphysicians view on the proper use of redescription: Presumably the relevant difference is that to offer an argument in support of one’s redescription amounts to telling the audience that they are being educated, rather than simply reprogrammed—that the Truth was already in them and merely needed to be drawn out into the light. Redescription which presents itself as uncovering the interlocutor’s true self, or the real nature of a common public world which the speaker and the interlocutor share, suggests that the person being redescribed is being empowered, not having his power diminished. This suggestion is enhanced if it is combined with the suggestion that his previous, false, self-description was imposed upon him by the world, the flesh, the devil, his teachers, or his repressive society. *Ibid*, 90

The attempt to edify (ourselves or others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or historical period, or between our own discipline and another discipline which seems to pursue incommensurable aims in an incommensurable vocabulary. But it may instead consist in the 'poetic' activity of thinking up such new aims, new words, or new disciplines, followed by, so to speak, the inverse of hermeneutics: *the attempt to reinterpret our familiar surroundings in the unfamiliar terms of our new inventions*. In either case, the activity is . . . edifying without being constructive - at least if 'constructive' means the sort of cooperation in the accomplishment of research programs which takes place in normal discourse.⁴³

With no nature or essence, a self cannot be freed from oppression by a recovery of a true self or by the saving grace of a superior transcendent power. Education is passé. In a contingent universe where the sources of power lie in human creativity and imagination implemented in practice, the means by which humans are free to make their *world* is in their own hands *via* edification. We can control our social evolution just as we are beginning to control our biological evolution. It is in this dangerous and exciting atmosphere that Rorty believes that democracy can thrive. Conversely, it is the democratic environment that spawns the creative imagination that outstrips mere training. Nothing can stifle the thrust creativity and the will to invent a democratic milieu save the all too human pain of humiliation at the hands of the oppressive Other.

Humiliation has often been associated with anti-liberal ideologies that rationalize oppression for a supposed utopian goal. But Rorty acknowledges that humiliation even can be part of pragmatism's language-game. The "poetic" act of redescribing is fraught with possibilities of humiliation; recall how Rorty referred to Nietzsche and Loyola as "crazy" because of their anti-liberal worldviews. Rorty's acknowledgment would mean that any opposition to the humiliation would be not only culturally embedded but impossible to universalize, despite his hopeful claim that it is possible to expend the liberal democratic solidarity to all humankind. A Nazi, a Marxist, an Islamist, or a liberal democrat could be humiliated in incommensurable ways. An Islamist would be humiliated if made to

⁴³ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979, 360; (emphasis added)

desecrate the Qur'an, whereas the Nazi would suffer no harm by this action. The Nazi might be humiliated if he is found to be one-eighth Jew, whereas the Marxist might not experience any humiliation if this were her lineage, and so forth. In short, one person's humiliation would be another's neutral experience or, perhaps, his triumph. So to be opposed to humiliation per se seems to be uniquely limited to an economically rich and democratic liberal culture, as Rorty's ethnocentrism implies. It would be the jargon of a particular Western final vocabulary, one that must be proselytized-i.e., edified-to an ever wider audience so as to engineer an inclusive solidarity.

Furthermore, the attempt at the formation of an ever broader solidarity would come at a cost. The hope to have the world embrace the generic anti-humiliation narrative would involve the very act of humiliation that is being opposed. The anti-humiliation narrative must be seen like any other narrative: merely a cultural artifact that could not be put into practice across the cultural spectrum unless alien cultures could be converted to a western liberal way of thinking; unless they become one of "us." Rorty seems not to see this paradox looming, however. This is especially so when he writes: "[Dewey's] vocabulary allows room for unjustifiable hope, and an ungroundable but vital sense of human solidarity"⁴⁴ after he penned "We have to listen to his [anyone's] account, not because he has privileged access to his own motives but because *he is a human being like ourselves*"⁴⁵ Of course, in a Rortian world there is no essential connection among members of the human species. All solidarities are contingent groupings, political alliances, if you will, among individuals. Thus to be human "like ourselves" is to be incorporated into the Rortian 'take' on humanity.

On the same page as the preceding quote Rorty continues: "The reason we invite the moronic psychopath to address the court before being sentenced is...because he is, after all, one of us."⁴⁶ This allowance seems to accord well with the pragmatic virtues of tolerance and freedom until one realizes that allowing voice to a crazy is more a ritual than a liberty in Rorty's world. Remember that Rorty had dismissed all "crazies" from the liberal

⁴⁴ *Consequences of Pragmatism.*, 208

⁴⁵ *Ibid.*, 202, emphasis added.

⁴⁶ *Ibid.*, emphasis added

conversation due to their not being "one of us," that is to deny them a voice in a democratic culture. To open a window of opportunity for the psychopath to speak can only be a pretense that permits "we liberals" to include the crazy into our solidarity, but only as far as it takes to dispatch him to a prison or a mental institution with a clear conscience. So the "vital sense of human solidarity" is once again an ethnocentric interpreted phrase designed to serve the purpose of the Rortian liberal in promoting her democratic narrative *as if* it can move beyond contingency through universality inclusivity solely on the basis of justification to an ever expanding audience.

VI. The Paradox of Rorty's Ironic Democracy

Not to overwork this criticism, but if there is no nature to set one narrative firmly above another, and no metaphysical standard to determine the superior truth of a final vocabulary, and no essential self from which springs *a priori*, universal maxims, then whenever redescription happens—redescription that some culture *resists*—humiliation will inevitably follow, and not because the other is a psychopath but because of the zero-sum competition of language-games. Humiliation, like irony, is culturally embedded in a pragmatized democracy. Then, is not the ironist's process the same as that of the "metaphysician", only re-described by the ironist? Is not the ironist revealing the trick of language to us? And in her ironic stance, when re-describing the term "better" or "progress," is she not performing the same sleight-of-hand that the "metaphysician" is charged with? Rorty answers yes, and that is the irony. Yet is it beneficial when the ironist exposes the trick, as when Rorty writes: "When she [the ironist] claims that her redescription is better, she cannot give the term "better" the reassuring weight the metaphysician gives it when he explicates it as "in better correspondence with reality"⁴⁷? Is this not an even bolder sleight-of-hand in that it is a meta-trick? That is, in exposing the trick of language, Rorty is recycling the deception up a level to the meta-narrative plane in an effort to persuade the reader that the ironist is seeing things less distortedly through her ironic stance; that there is now a *better* understanding of one's tentative linguistic condition from the

⁴⁷ Contingency, Irony, and Solidarity, 91

pragmatic meta-standpoint. Paradoxically, Rorty would remind us here that there is no better or worse understanding in a pragmatist's "world," no preordained purpose or outcome. But this is itself a meta-narrative assertion that Rorty claims is the best fit of the contemporary environment. But it is fit because people buy into this final vocabulary, thus it is a justified claim. The motive behind a wide acceptance of this justification is provided by Rorty:

The reason to try persuasion rather than force, to do our best to come to terms with people whose convictions are archaic and ingenerate, is simply that using force, or mockery, or insult, is likely to decrease human happiness. We do not need to supplement this wise utilitarian counsel with the idea that every culture has some sort of intrinsic worth. We have learned the futility of trying to assign all cultures and persons places on a hierarchical scale, but this realization does not impugn the obvious fact that there are lots of cultures we would be better off without, just as there are lots of people we would be better off without. To say that there is no such scale, and that we are simply clever animals trying to increase our happiness by continually reinventing ourselves, has no relativistic consequences. The difference between pluralism and cultural relativism is the difference between pragmatically justified tolerance and mindless irresponsibility.⁴⁸

Given Rorty's rejection of cultural relativism ("the idea that any fool thing that calls itself culture is worthy of respect"), and his assertion that there is the perpetual absence of the right metaphysical sort of theoretical glue needed to hold a society together, then the persuasive edification of others towards their happiness is the only legitimate form of "social reform." It follows that edification can be fairly compared to the practice of political lobbying. This crafting the opinions of the audience so as to bring them to a decision that works for whom the lobbyist is representing is a legitimate tool in the getting what one wants nonviolently. But then the Rortian sort of democracy is in reality a form of autocratic rule by a benevolent tyrant. Or as George Orwell put it: "The democratic vistas end in barbed wire." Let me explain.

Rorty declares that the pragmatic take on democracy is inclusive of all who adopt the liberal perspective. And if it is the task of a democratic

⁴⁸ *Philosophy and Social Hope*, 276

culture, as it is for all competing cultures, to proselytize the good news of this final vocabulary, then the goal is to have the number of people self-describing as liberal democrats expand in ever larger quantities. But, if my argument above is sound, any hope that an entire population would be pragmatic ironist is a pipedream. Surprisingly, Rorty has given three reasons why this is so.⁴⁹ The other two lead us away from the main thrust of this paper, thus, I will quote only the first.

It is not possible to have European democratic government without something like a European standard of living—without the middle class, and the well-established institutions of civil society, which such a standard has made possible. Without these, you cannot have an electorate sufficiently literate and leisured to take part in the democratic process. But there are too many people in the world, and too few natural resources, to make such a standard of living available to all human beings.⁵⁰

It then follows that the Rortian brand of social hope entails a future world where the intellectuals would be the ironists⁵¹, always questioning the standards of society, always inventing novel, experimental approaches to life and living. The rest of a democratic society would not be ironists. The latter would be taught that they were contingent, centerless selves just as medieval children were taught that they were divinely created with souls that were eternal. The milieu would be anti-metaphysical, commonsensical and pragmatic, devoid of the pretensions of theism and representational realism. The commoner/non-ironist “would not need a justification for her sense of human solidarity, for she was not raised to play the language game in which one asks and get justifications for that sort of belief.”⁵² Rorty continues that in such a pragmatic utopia everyone

⁴⁹ See *Ibid.*, 273-274

⁵⁰ *Ibid.*, 273

⁵¹ A Rortian Ironist is a person who views cruelty and humiliation as “the worst thing[s] we do.” They are unsentimental, unlike “liberal metaphysicians.” The Rortian ironist has the strength “to face up to the contingency and the chance historical conditions as the source of their webs of belief.” The ironist is able to reject that there is any ultimate metaphysical truth about the Self, Knowledge, or Goodness which might conclusively validate, politics, and morals.

⁵² *Contingency, Irony and Solidarity*, 87

would be capable of doubting and challenging society's public rhetoric in a Deweyan fashion, able to request concrete alternative to the questionable social practices, as well as to have the capacity to be self-critical and the ability to promote a non-humiliating, egalitarian society. Yet it seems the non-ironist would not have the ability, absent the pertinent vocabulary, to question the meta-theory on which the Rortian liberal democracy is based

The reason why an entire society, and by extension all humankind, cannot be ironists—save for a small cadre—is that no culture can remain a cohesive entity while inculcating their youth to doubt their own socialization and thereby actively challenge the process of socializing them, even when anti-realism, anti-foundationalism, and anti-essentialism are accepted norms. Irony, whenever put into play, must be a private manner, and an art practiced by a small percentage of society. Irony must also function reflectively within a given society, for the ironist is a reactor; she must have the backdrop of one or other final vocabulary against which she can contrast against her private creations of herself, something of which she can doubt, something from which she can be alienated.⁵³

But what prevents her from bleeding out the tint of her poetic irony onto the fabric of public policy when she acts as a leader of her culture? What prevents her ironic inventions—a Deweyan “good” until and unless they are rejected by the society—from reconstruction the cultural vision of itself and working to inculcate these private redefinitions to the mass of non-ironists? Nothing, *unless* ironic invention takes the form of humiliation of some segment of that society. As Rorty warns, “the best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the thing that seemed most important to them look futile, obsolete, and powerless.”⁵⁴ Therefore the liberal ironist must become acquainted with the variety of ways others might be humiliated. She must endeavor to be empathetic to those who hold alternative final vocabularies to understand the “actual and possible humiliation of the people who use these alternative final vocabularies”⁵⁵

⁵³ Ibid., 87-88

⁵⁴ Ibid., 89

⁵⁵ Ibid., 92

Nevertheless, we saw that humiliation is inflicted on someone *via* the ironist's power of redefinition no matter how the project was designed. And the Rortian pragmatic project is designed to make the adherence of the Platonic-Kantian final vocabulary realize their worldview is, in fact, futile, obsolete, and powerless. Thus the poet Rorty unintentionally confirms the concern about private ironists leeching their inventions into public policy sphere.

Additionally, if the socializing powers in the liberal utopia eliminate the possibility of raising the question about the merits of representational metaphysics due to the vocabulary available to the masses would have been expunged from the lexicon of democracy of social hope, would this not be a linguistic form of tyranny?⁵⁶ Rorty would answer no. It would be for the good, for it would allow political equality to flourish. Therefore, equality of worth must be the cornerstone of a Rortian liberal democracy. Yet this insight must be a discovery, *pace* Rorty's anti-realism, by those who participate in the human community. The equal voice of participants is not something that may be conferred upon them like membership in a church, or citizenship in a society, or association in a cultural solidarity. Voice is part of the participant's human "inheritance". James Conant offers three internally-linked, non-transcendent concepts necessary for human voice: freedom, community, and truth. He argues that in the absence of this interlocking troika an alternative triad arises: solitude, uniformity, and an Orwellian doublethink.⁵⁷ This latter threesome force upon those inculcated into an Orwellian-styled social order barren conformity to a paternalistic meta-narrative that denies the very ability to reformulate language in ways that might threaten the veracity of that order. This is accomplished by relativizing truth, by reducing 'truth' to

⁵⁶ This was James Conant's concern in "Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell" in *Rorty and His Critics*, 268-342. While Conant agrees with Rorty that there isn't any indestructible nature or eternal substance, nevertheless, Conant maintains that Rorty's desire for a systematic effort to eliminate the vocabulary containing the terms 'eternal truths', objective reality,' and traits 'essential to humanity' would be akin to Orwellian Newspeak, in that such an elimination would render impossible human freedom by making it impossible to share in language such ideas and concepts. Conant contends that the very possibility of interpretive communication and dialogue among free thinkers engaged in the search for truth would be banished by the sort of control exerted over language Rorty recommends.

⁵⁷ *Ibid.*, 311

the status of empty compliments and by utilizing cautionary doubt as a method by which each individual replaces “inconvenient”—that is, socially unacceptably true—memories with group ‘justified’ assertions. Conant associates Orwell’s warning in *1984* about the dangers of socially caustic and depersonalizing totalitarian *Newspeak* with Rorty’s liberal democracy project, as far as Rorty wishes to instill a new vocabulary that excludes the possibility of meaningful language use associated with the onto-theological vocabulary of rival metaphysical paradigms. Hence, Conant’s warning can be dovetailed with my claim⁵⁸ that the Rortian narrative leads to a questionable fencing off of criticism of Rortian liberal democracy.

In response, Rorty would counter that democracy is to be made solely by the formation of a solidarity based on a shared vocabulary where one’s opinion, community sentiments, and hence ethnocentric preference, coincide. He infers from the “old coherentist chestnut”

that you can only get at ‘the facts’ by way of conciliating beliefs, memory-images, desires, and the like - to the view that there is no procedure of ‘justification in the light of the facts’ which can be opposed to consilience of one’s own opinion with those of others.⁵⁹

Yet this take on justification within a democratic setting has the appearance of being more like admission into an exclusive country club which is anchored in a system dedicated to the conferring of nepotistic privilege; where inclusion is decided on the basis of some contingently historical criteria by those already in the “club,” those ironists who control the use and revision of vocabulary. Thus, one’s value as an individual is determined by this status of inclusion (or exclusion). With Rorty’s continued refusal to admit a basis for an encompassing communion (e.g., a Kantian *sensus communis*) or a sense of belonging for who you *are*, essentially, linked with the elimination of a grounding core as an area where commensuration is possible, there emerges a paradoxical threat of a loss of the autonomous freedom that is necessary either to avoid being harmed by the tyranny of privileged superiority or to avoid conformity to its dictates. The third Socratic

⁵⁸ See my comments made in section IV

⁵⁹ *Rorty and His Critics*, 343

option of autonomy as the social manifestation of an eternal principle is summarily ruled out of court. Freedom is threatened, even if care is taken within the Rortian narrative

VII. Unintended Consequences of Rorty's "Missionary" Zeal

With the abandonment of a center to the self, inequality must become the norm, ironically as exemplified by the neo-pragmatic tendency to be ethnocentric. The 'us over and against them' strategy employed by Rorty throughout his works plays into this divisive and potential condescending tendency absent the probability of a universal liberal solidarity. It suggests that elitist and excluding-and hence potentially humiliating-aspects of the ironist cannot be contained in the private sphere. As cautioned above, Rorty's stance as an ironic poet cannot avoid leaking out his private gloss to taint his public project, inevitably turning his personal interests into a way of life rivaling all views that dissent from his current pragmatic vision. The rhetoric of liberal democracy and the equality of narratives only serve to mask Rorty's unspoken intent: to get what he wants and what he can "get away with" with the current audience. Thus his construal of democracy is of a world ostensibly pluralistic yet ultimately governed by the homogeneity of the Rortian meta-narrative.

To further focus this criticism, consider that there are about 3000 languages in use today. In Africa there are 2000 different tongues. In Nigeria alone there are 60 languages spoken. That means that almost every person living there is *at least* bi-lingual. Commerce depends on the ability to speak the neighboring groups' languages. Beyond this economic necessity, there is a political imperative. All official political and bureaucratic business in Nigeria is conducted in English. Therefore, all citizens must master the English language in a manner sufficient to interact within the political system or be left voiceless. It is important to remember that the use of English in Nigeria is a colonial legacy, an artifact of imperialism. Rorty wants to transform that historical legacy of cultural oppression with the inculcation of liberal democracy via the edification of the current audience. That is, he wants to find "new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking....For edifying discourse is *supposed* to be

abnormal, to take us out of our old selves by the power of strangeness, to aid us in the becoming new beings.” Setting aside for the moment that it is *his brand* of liberal democracy he sets forth and the “new beings” he projects are in his image, the fact that his description of democracy is structured by his use of English in Nigeria—a place like any other in which there occurs the zero-sum game of semantic struggle with no overarching standard to adjudicate between language-games—the legacy of British colonial oppression dovetails with Rorty’s liberal democratic narrative to perpetuate imperial domination of speakers of languages indigenous to the region. There is no avoiding it, to be “one of us,” as Rorty offers, is to suffer a postmodern parallel of the humiliation described in Chinua Achebe’s *Things Fall Apart*. In place of religion, language (e.g., English) is the wedge tool by which humiliation of a people happens; ironically paralleling and repeating the missionary’s misguided zeal to bring hope to those trapped within unemancipated traditions.

Rorty reveals his “missionary zeal” and its missteps when he states that friends of the value free method and friends of hermeneutical approach to ethics both

make the *same mistake* in thinking there is some intrinsic connection between [descriptions of situations that facilitate prediction and control—*objective science*, and descriptions which help one decide what to do—*humanist ethics*]. It is a *mistake* to think that when we know how to deal justly and honorably with a person or a society we *thereby know how to predict and control him or her or it*, and a mistake to think that ability to predict and control is necessarily an aid to such dealings.⁶⁰

The egalitarian power of Rortian democracy narrative ceases here, as we can see the unintended eradication Rorty makes of lines traditionally drawn between justice and control, an erasure that parallels the one he performs between training and education with his notion of edification. Rorty alleges that the vocabulary that best creates conditions devoid of humiliation is the *best* instrument to use for the “encouragement” of fellow-citizenship. Remember this vocabulary is not distinct from, but is in the same as, the vocabulary used in behavioral adjustment. That is, when Rorty claims that the vocabulary used to educate and the narrative used to attempt to bring

⁶⁰ *Consequences of Pragmatism*, 198, (emphasis added; [bracketed material, 197]),

about a just society is, in fact, different than the language-game of prediction and control of others, he ignores what he affirmed to be required to edify the non-ironists: that the non-ironist "would not need a justification for her sense of human solidarity, for she was not raised to play the language game in which one asks and get justifications for that sort of belief." That non-violent guidance (i.e., control toward a preferred [predicted] outcome) of the non-ironist for the noble cause of preventing humiliation thus becomes the only route a liberal ironist employs towards the creation of a future space for democratic hope. Since Rorty has claimed that there is *no* correspondence of word to world which allows either the scientifically inclined or the ethical humanist-minded to assert a privilege approach that may successfully unite morality with predictive control, only a coherent web of belief spun of useful narratives that address the current problems of society is necessary for the realization and advance of a liberal democracy. But to have a democratic voice requires not only the ability to speak the vocabulary common to one's solidarity, and to do so in public gatherings. Those in 1984's Oceania were capable of this. Democratic voice further requires the linguistic ability to be thorough critical thinkers, to be ironists about the meta-narrative within which one is located—a capability that both the masses in Oceania and the non-ironists in Rorty's democratic utopia lack. While in 1984, O'Brien tortures Winston to cure him of his insanely "false" notion that there exists an external, self-evident reality independent of The Party (O'Brien explains that reality is simply what The Party defines it as), Rorty acts to avoid torture and humiliation of all kinds. Nevertheless, he plays the O'Brien role when he attempts to disabuse us of the "false" notion there exists an external, self-evident reality available to us independent of language-games. But his narrative, as well as his meta-narrative, is as contingent as any other language-game, if he is correct in his anti-realism. All claims of "true" and "false" reduce to aesthetic preferences that hold no force absent the audience's consent to its power. The consent is, on the whole, one crafted by rhetorical persuasion, the very kind of persuasion that robs people of their democratic voice by replacing free, informed consent based on facts supporting logical arguments with political oratory reinforced in an echo chamber of ungrounded contentions and repeated affirmations. Demagoguery replaces dialogue as soon as Rortian "conversation" replaces critical argument. Freedom of voice is thus lost as it is allegedly promoted.

VIII. Rorty's Uncharitable "Charity"

But perhaps I am being too hasty with the charge of demagoguery. A hermeneutical approach may avoid the need for free-standing facts. For instance, Hans Georg Gadamer holds that interpretation is primarily an interpersonal hermeneutic practice of *Bildung*, or *self-formation* through the medium of *logos*. In the to-and-fro play of conversation, one is 'thrown' beyond the subject/object, the interpreter/narration split into dynamic fusion of horizons, into an emergent Kantian *sensus communis*, if you will.

In sharp contrast, whereas Rorty embraces the notion of "self-formation," he regards Gadamer's take on hermeneutics as merely another attempt at achieving the "comfort of consensus"; or worst, "a form of mystification."⁶¹ Rorty thinks that Gadamer's efforts are wrongheaded due to our embeddedness in a particular language-game from which we cannot emerge piecemeal. Nor can we merge with other language-games incommensurate with our own; we are always in radical projection without the possibility of Gadamerian "playful" interpenetration. Solidarities might form due to a coincidence of interests constituting a grouping labeled 'us', but it is never a gradual, melding process of expanding 'horizons' into an intimately shared perspective. Given this extreme subjectivist (for individuals) and ethnocentric (for groups) position, a Rortian 'conversation' between incommensurable vocabularies has the appearance to a Gadamerian of lectures delivered at cross purposes, with the collective pronouns 'we' and 'us' functioning not as inclusive terms but as boundary markers demarcating the part of the 'conversation' which fits one's particular bias from the part which does not.

Rorty tries to ameliorate this criticism by appealing to Donald Davidson's *Principle of Charity*. As Davidson suggests, "Charity is a matter of finding enough rationality in those we would understand to make sense of what they say and do, for unless we succeed in this, we cannot identify the contents of their words and thoughts."⁶² Davidson, like Rorty, will have no truck with the concept of truth as correspondence

⁶¹ Richard J. Bernstein. *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, 199

⁶² Donald Davidson. (2005). *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon Press, 319.

to reality. Instead, Davidson offers the notion that, charitably, most of anybody's beliefs must be true, and that this principle is forced on us as the necessary condition for there to be any workable theory. To communicate with others we must take them to be right in most matters from our perspective; "to read our logic into the thoughts of the speaker." Nothing more is needed for a theory of truth.⁶³ Rorty concurs: "To say, as Davidson does, that 'belief is in its nature veridical' is not to celebrate the happy congruence of subject and object but rather to say that the pattern truth makes is the pattern that *justification to us* makes"⁶⁴ Language users alone decide what beliefs count as true. And a substantial overlapping of beliefs allows for exchange among language users -the pragmatic commensurability Fuller alludes to above-without epistemic convergence. It also allows for radical innovation of narratives without the drag of conformity. Reality might be lost, but worlds of interpretation may flourish once the expectation of an imminent teleology in nature or a cosmic plan is eliminated and the task of fully justifying our beliefs-concerning different problems than troubled the ancestral audiences-to our local audience is done.⁶⁵

However, this assertion would also apply to any community who has contemporary or future practices that stand at odds with Rortian pragmatic democratic interpretations, given that Rorty says "there is no way to privilege our current purposes and interests,"⁶⁶ and that

you should notice that it would be inconsistent with my antiessentialism to try to convince you that the Darwinian way of thinking of language-and by extension, the Deweyan, pragmatist way of thinking of truth-is the objectively true way. All I am entitled to say is that it is a useful way, useful for particular purposes.⁶⁷

⁶³ Donald Davidson. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" in *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, 197.

⁶⁴ *Philosophy and Social Hope*, 25.

⁶⁵ "On a Deweyan view, the difference between the carpenter and the scientist is simply the difference between a workman who justifies his actions mainly by reference to the movements of matter and one who justifies his mainly by reference to the behavior of his colleagues." *Ibid.*, 41.

⁶⁶ *Ibid.*, 4

⁶⁷ Rorty. "A pragmatic view of contemporary analytic philosophy" in <http://www.stanford.edu/~rrorty/pragmatistview.htm>, 1999, 65


Thus Rorty's employment of Dewey's experimentalism operating in the open-ended Darwinian environment is in itself entirely a construct, a fabrication that is driven by the hope of a "better future." But "better" in English is not quite the same as "ditu mma" (as in Omume gi ditu mma—"Your behavior is better") in Igbo. There may be an overlap as Davidson advised, but the grasp of this overlap must be distilled through one's native tongue, if we closely follow Rorty's intent. That is, the overlapping meaning is reduced to what one can understand through one's language. In a Rortian universe of Darwinian-Mendelian competition we either remain embedded in the linguist culture or surrender to the meaning of the overlapping alien culture. And Rorty's ethnocentrism demands that we do not surrender semantic ground. Therefore, even under this more sympathetic take on Rorty's sense of 'charity,' when he invites others to become "one of us" he is functioning as a linguistic imperialist and not a pragmatic democrat; his invitation functions to negate alternative interpretations of democracy or other political schemes in favor of his own gloss as expressed in and through the English language.

IX. Conclusion

So as captured in the title of Edward Grippe's book⁶⁸, Rorty's vision of democracy is neither liberal nor free. Remember that liberal democracy's freedom is the expunging of all ideas of the self as grounded in an independent politico-moral reality, a reality that serves to restrict the definition and redefinition of what it is to be human. Rather, poetic skill is the capability to radically redefine the present and to construct our future. Each individual is free to be the creative "poet" of her own live and life-choices. But as I have argued, there are constraints placed upon the non-ironist's freedom to question and challenge the Rortian meta-narrative. Hence, those that can be accurately termed "free," according to Rorty's definition, are the elite cadre of poetic ironists, who, unlike the non-ironist, have been introduced to the trick of language: to represent the conditionally justified and conventional *as if* permanent and thoroughly grounded.

⁶⁸ Edward J. Grippe. Richard Rorty's *New Pragmatism: Neither Liberal nor Free*, London: Continuum, 2007.

Furthermore, due to the limits of Davidsonian "charity" as understood in Rorty's sense of Darwinian anti-realist environment, all language use is imperialistic; there is no area where a Gadamerian to-and-fro play of conversation-where one is 'thrown' beyond the subject/object or the interpreter/interpreted split into dynamic intercultural, inter-linguistic fusion of horizons. This means that even the poets of an alien culture are always under the threat of a humiliating redefinition by any semantically advantaged culture, such as the English-speaking Rortian liberal democratic solidarity.

This leads to a fourth, final, and undesired implication of Rorty's anti-realism. In an intramural competition over memes, given that the ironic poet cannot stop his inventive and often humiliating narrative from functioning as edifying persuasion in the struggle for semantic space, even other members of a society's cadre of ironic poets are likely targets for the pragmatist who maneuvers rhetoric to get what he wants at the expense of their liberty. Thus any attempt by Rorty to expand the ethnocentric-based sense of "us" must result in an imposition of one's meaning upon the other in an anti-liberal denial of voice to all but those who echo the Rortian ironic pragmatist narrative. Therefore, the allegedly lucky occurrence-as Rorty terms the contingent emergence from human history of liberal democracy-is in his hands quite the opposite. Far from promoting the hope of democratic freedom, Rorty's New Pragmatism endangers freedom by promoting *his brand* of liberal democracy and by fashioning the "new beings" occupying this utopia of hope in his image in a zero-sum game where competing voices are always under the humiliating threat of being labeled "crazy." Therefore, there is merit to the claim that Rorty's edifying vision is no different than manipulative training. 

¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)

Felipe Curcó Cobos

Departamento Académico de Ciencia Política ITAM-México

Resumen

El liberalismo, en esencia, consiste en relegar el pluralismo y trasladarlo a la esfera privada para asegurar el consenso en la esfera pública. De este modo, todas las cuestiones controvertidas (por antonomasia, la discusión en torno a la verdad) son eliminadas de la agenda para crear las condiciones de un consenso “racional”. En consecuencia, el reino de la política se transforma en un terreno en el cual los individuos, despojados de sus pasiones y creencias más fundamentales, aceptan someterse a acuerdos que consideran (o se les imponen) como neutrales. Es así como niega el liberalismo la dimensión de lo político (esto es, de lo *polemos*, lo dinámico, lo conflictivo), con el fin de reconducirlo al ámbito de la política (la *polis*, el lugar de la reconciliación del conflicto). El propósito de este trabajo es analizar y discutir a fondo alguno de los principales argumentos que se han ofrecido con el fin de justificar esta estrategia liberal (básicamente en autores como Rorty o Rawls). Mi conclusión será mostrar cómo es que esta estrategia liberal dista mucho de no ser problemática.

Palabras clave: Democracia, Liberalismo, Verdad, Pragmatismo

Abstract

The essence of liberalism is the relegation of pluralism to the private sphere in order to ensure consensus in the public sphere. In this way, all controversial issues (most notably, the debate on truth) are removed from the agenda to create the conditions for a “rational” consensus. Accordingly, the realm of politics becomes an arena in which individuals, stripped of their most fundamental beliefs and passions, show their agreement with arrangements which they consider to be (or are imposed on them as) neutral. Thus, liberalism denies the political dimension (ie, the polemos, the dynamic, the conflictive) and brings it instead to the realm of politics (the polis, the place of reconciliation of the conflict). The aim of this paper is to analyze and discuss in depth some of the main

arguments that have been offered in order to justify such liberal strategy (basically in authors such as Rorty and Rawls). My conclusion will show that this liberal strategy is far from being unproblematic.

Keywords: *Democracy, Liberalism, Truth, Pragmatism*

I.- Introducción: el “hecho plural”

La pérdida de la unidad religiosa en Europa, como consecuencia del movimiento de Reforma protestante iniciado en el siglo XVI, implicó -entre muchos otros efectos- un impacto más o menos inmediato y visible en la comunidad política. En la mayor parte de los países del norte de Europa produjo minorías religiosas relativamente fuertes que constituían grupos demasiado numerosos como para que se les pudiera coaccionar sin poner en riesgo el orden público, lo cual, lentamente y bajo la presión de las circunstancias, fue dando lugar a una política de tolerancia orientada a ir descubriendo nuevos mecanismos que hicieran posible la construcción de una común lealtad política ahí donde la religión ya no cumplía más esa función. Con el tiempo, ello condujo a que la fractura religiosa fuera dando lugar a la sedimentación de pluralismos más amplios; de ahí que la Reforma haya contribuido a definir como hecho constitutivo de los Estados modernos precisamente su carácter plural.

Lejos de cerrar una dificultad, la Reforma vino a abrir un problema, pues este “hecho plural” (que a partir de la modernidad define de manera esencial a los Estados modernos) sigue representando, hoy día, uno de los retos centrales para el liberalismo político contemporáneo, a saber, ¿cómo lograr términos de cohesión y cooperación mutua entre ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por doctrinas religiosas, políticas o morales a menudo excluyentes entre sí?

Según el *Liberalismo Político*, de John Rawls, el liberalismo entiende esta diversidad de doctrinas como una consecuencia inevitable de la expansión de las capacidades de la razón humana, envuelta, según lo expresa el propio autor, “en el trasfondo activo de instituciones libres y duraderas”.¹

¹ Rawls, John, *Liberalismo Político*, Sergio René Madero Baez (trad.), México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 29.

Por tanto, una concepción política de la justicia orientada a hacer frente al pluralismo que caracteriza esencialmente a nuestras sociedades debe rehuir fundamentarse en alguna concepción filosófica, religiosa o moral específica (concepciones a las que Rawls denomina “doctrinas comprensivas generales”), evitando, por esta guisa, implicar alguna determinada cosmovisión de la vida y del universo en el consenso público sobre los principios políticos de justicia.²

Las sociedades plurales lo son no sólo porque en ellas coexistan diferentes concepciones del bien, sino porque quienes las sostienen consideran que las suyas se sustentan en juicios *verdaderos*. Es esta pretensión de verdad implicada en cada cosmovisión sustantiva lo que termina por enfrentar los distintos puntos de vista comprensivos entre sí. ¿Cómo se puede resolver esta incompatibilidad para alcanzar principios aceptables entre personas con puntos de vista sobre la verdad distintos y, a la vez, confrontados? De acuerdo al liberalismo político, la respuesta es: garantizando que los principios de justicia que sirven de estructura básica para las democracias constitucionales tengan valor político pero no epistémico, es decir, logrando que sean resultado de un acuerdo en términos políticos que no afecte en nada (ni ponga en entredicho) el valor epistémico que cada concepción del bien reivindica para sí. Dicho de otra manera, se trata de que -tal y como ocurrió con la religión a raíz del proceso de Reforma- el punto de vista de la verdad (al igual que el religioso) *sea privatizado*. De esa manera, queda relegado al ámbito de la esfera doméstica con el fin de que los puntos de vista controversiales permanezcan desalojados del ámbito público, evitando, por esta ruta, que su presencia llegue a obstaculizar el alcance de acuerdos.

¿Qué es lo que provoca, entonces, que la política liberal termine por prescindir del tema de la *verdad*? Según Rawls, éste es un modo de proceder muy similar al de los pensadores modernos, quienes, en el contexto de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, terminaron por persuadirse de la inutilidad e inconveniencia de querer fundamentar

² *Ibidem*, pp. 38 y 172. Rawls entiende por una doctrina “general” y “comprensiva” lo siguiente: una concepción es general, dice Rawls, cuando “se aplica a un amplio espectro de temas” (p.172); de igual modo, es comprensiva cuando incluye concepciones, creencias y principios de todo aquello que se considera de valor para la vida humana y, en última instancia, para la estructuración de nuestra personalidad en su totalidad.

la cohesión social sobre la base de una misma profesión de fe. En tal sentido, afirma él mismo, el objetivo del liberalismo político consiste en “poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de cuestiones fundamentales”. Al hacer esto, el liberalismo “tiene que distinguir el punto de vista público de los puntos de vista privados [...] además tiene que ser imparcial [...] evitando criticar, y mucho menor rechazar, cualquier teoría particular sobre la verdad de los juicios morales”.³ Por tanto, “en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, el liberalismo se refiere a ella como una concepción razonable”.⁴ Ello permite anticipar, entre otras cosas, la viabilidad del liberalismo sobre otras lógicas de pensamiento político que, a diferencia de aquél, están dirigidas a lograr el equilibrio en los acuerdos en torno a consensos éticos sustantivos e ideas públicas sobre la *verdad* compartida. En contraste con tales alternativas, el liberalismo político no aspira a proponer una concepción política que todo el mundo deba reconocer como *verdadera*, sino una que todo el mundo esté llamado a reconocer como *aceptable*.⁵ De ahí deriva, precisamente, la idea de tolerancia liberal: dejar que los ciudadanos diriman las cuestiones filosóficas, religiosas y morales caracterizadas según las pretensiones de verdad que cada uno de ellos sostiene sobre el universo y la naturaleza humana -de acuerdo con las doctrinas que libremente cada quien abraza-, pero siempre dentro del marco de respeto procedimental fijado a través de los principios públicos de justicia.

En la literatura liberal existen múltiples esfuerzos orientados a demostrar sobre qué base metodológica o estrategia procedimental habría de empezarse a edificarse la concepción política compartida destinada a permanecer

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ Cfr. Habermas, J., “Three Normative Models of Democracy”, escrito presentado en la *Annual Conference for the Study of Political Thought*, New Haven, Connecticut, abril de 1993. Análogamente a Rawls, Habermas considera que el modelo republicano adolece de una “sobrecarga ética” [*ethical overload*] (, puesto que, según sus propias palabras, “es demasiado idealista en sus suposiciones con respecto a las virtudes de los miembros de la comunidad y las posibilidades de un consenso ético sustantivo” (p. 4). Tanto Rawls como Habermas, por tanto, coinciden en señalar que una sociedad democrática no puede estar gobernada por una determinada doctrina religiosa, filosófica o moral. Pensar en una democracia como en una comunidad desvirtúa la clase de unidad que un régimen constitucional es capaz de lograr sin violar los principios democráticos fundamentales.

desvinculada de toda pretensión de verdad. Algunos de los ejemplos más notables en torno a esto son: la vía sociológica del “consenso traslapado” en Rawls (compendiar los distintos principios y puntos de vista sobre los que se articula cada doctrina comprensiva, hasta llegar a determinar cuáles son los puntos de traslape o mínimos denominadores comunes en los que todas las doctrinas comprensivas reconocen estar de acuerdo), la “retirada a terreno neutral” de Charles Larmore, el argumento del escepticismo de Brian Barry o “la restricción epistémica” de Thomas Nagel. La propuesta de Rorty a este respecto merecerá un tratamiento mucho más detallado más adelante.⁶ Como quiera que sea, todos estos intentos se conducen por una vía similar, a saber, establecer las bases conceptuales y filosóficas sobre las cuales habría de generarse la lealtad ciudadana hacia las instituciones, evitando hacer depender la validez moral y política que articula el lenguaje de las instituciones y formulando la concepción pública y constitucional de la justicia, de alguna concepción de la verdad en particular. En este sentido, el estatus epistemológico relativo al valor de verdad que alcanzan estos principios se mantiene -dice Rawls- “indeterminado”. En todo caso -en lo que Raz ha denominado la “tesis de los fundamentos poco profundos”-,⁷ la idea que hallamos en todos estos autores es básicamente la misma: apuntalar la razón pública, es decir, el conjunto de axiomas, valores y normas al que

⁶ Nagel ha denominado como principio de restricción epistémica (*epistemic restraint*) al principio según el cual no se debe hacer referencia a nuestro conocimiento de que p es verdadero cuando se debate políticamente la conveniencia de p. (Vid., Nagel, Thomas, “Moral Conflict and Political Legitimacy”, en *Philosophy and Public Affairs*, 1987. Larmore ha caracterizado así la retirada a terreno neutral: “Cuando dos partes discrepan, pueden adoptar una postura neutral dejando de lado, por un momento, las opiniones en disputa y continuando la conversación sobre la base del resto de sus creencias. La estrategia para lograr la neutralidad no es (como pretende Rawls) suponer que las opiniones conflictivas compartan un denominador común, sino apartarse de lo que está en disputa” (Vid., Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1987, p. 50). Barry, por su parte, ha criticado la solución de Larmore: ¿por qué razón deberíamos seguir conversando con quienes estamos en profundo desacuerdo?, ¿por qué deberíamos “retirarnos a terreno neutral”? ¿qué respuesta alternativa se puede dar? “La respuesta que deseo ofrecer es el argumento desde el escepticismo, esto es, que ninguna concepción del bien se puede sostener de forma justificable con un grado de certeza absoluto”. Cfr. Barry, B., *La justicia como imparcialidad*, Paidós, 1995, p. 234. También Barry, B., “John Rawls and the Search of Stability”, en *Ethics*, 105, 1995.

⁷ Raz, Joseph, “Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica”, en *La ética en el ámbito público*, María Luz Melón (trad.), Barcelona, Gedisa, 2001, p. 85.

todos pueden apelar en las discusiones por ser la única base de argumentación que todos reconocen. Asimismo, lograr que esta razón compartida, en tanto que concepción de la justicia, sea en lo posible independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas que profesan los ciudadanos -dejando, sin embargo, en libertad a éstos para que, tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, cada uno perciba la concepción política como algo que procede de sus demás valores o, por lo menos, que no entra en contradicción con ellos.

El objetivo de la breve exposición que aquí haremos, no obstante, no es discutir o analizar las diversas estrategias que han sido sugeridas para desvincular a la política liberal del tema de la verdad. Muy por el contrario, me interesa discutir algo que en todos sentidos es anterior a ello y de cuya respuesta depende la actitud que tomemos respecto al modo en que tiende a articularse la lógica liberal tal y como la hemos expuesto líneas arriba. Ante todo hemos de preguntarnos ¿cuál es el sentido y razón de ser de estas estrategias? ¿Debe (o puede) la política liberal articular sus directrices y premisas básicas sin reivindicar para ellas ningún valor de verdad? ¿Qué se gana o pierde en realidad con ello? Garantizar un espacio público de entendimiento alrededor de una concepción política compartida, ¿exige privatizar la pretensión de verdad de los juicios políticos de los ciudadanos? Considero que hay mucho que discutir y decidir alrededor de estas (y otras) interrogantes y no pienso que la pasión por evitar la verdad entre algunas de las mentes liberales más destacadas esté exenta de consecuencias problemáticas que debieran discutirse *antes* de dar por buena la necesidad de explorar cuál es la mejor ruta para despojar a la política de sus pretensiones epistémicas.

II.- Richard Rorty: en defensa de una política sin verdad. Democracia sin filosofía.

Dentro de las mentes liberales más lúcidas, ha sido Richard Rorty -¿qué duda cabe?- uno de quienes con mayor vigor ha emprendido la lucha teórica por mostrar cuán inútil resulta el tema de la verdad para el desarrollo de la política liberal. En una línea muy próxima a la de el *Liberalismo Político* de Rawls, el pragmatismo rortyano nos exhorta a dejar de preguntarnos si nuestra concepción de la sociedad se sustenta en fundamentos verdaderos

o no, para en lugar de ello concentrar nuestros esfuerzos teóricos en estudiar las mejores formas de encontrar acuerdos satisfactorios básicos con el resto de los ciudadanos interesados en construir una concepción política que evite el dolor injustificado y regule la estructura básica de la sociedad plural.

En su ya clásico ensayo *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*,⁸ Rorty se muestra plenamente de acuerdo con Rawls respecto a que la mejor manera de defender una política liberal y democrática es abandonar los planteamientos epistemológicos de la política liberal, reconociendo que no disponemos de ningún terreno neutral, a-histórico, *a priori* y objetivo desde el cual poder llevar a cabo la defensa de la política democrática contra sus enemigos.

Este planteamiento debemos entenderlo en continuidad con la crítica que el pensamiento pragmatista dirige contra la ilustración. La idea que hilvana toda esta crítica afirma que la única herencia ilustrada que vale la pena recuperar son las instituciones liberales que de ella han surgido: “para nosotros los pragmatistas -sostiene Rorty-, el valor de los ideales de la ilustración es precisamente el valor de algunas de las instituciones y prácticas que ésta ha creado”.⁹ Lo que Rorty no va a tener ningún interés en salvar, en cambio, es la fundamentación teórica de estas prácticas, por tanto, su finalidad será separar el ideal político ilustrado de su base o demostración filosófica. No sólo es que estos dos aspectos sean perfectamente distinguibles y separables, sino que en la filosofía ilustrada hay una especie de tensión o conflicto interno entre la actividad política que desde ella se fomenta y el discurso teórico que pretende fundamentarla. La razón de ello estriba en que los ilustrados todavía creen en la verdad como instancia reguladora de nuestros discursos y prácticas. Específicamente, el ilustrado se empeña en mantener una distinción tan inútil como arbitraria. Por un lado, sostiene que hay una verdad independiente a los razonamientos y justificaciones que sustentan el conocimiento (un algo “intrínseco” correspondiente al modo real “del ser de las cosas”), mientras, por el otro, piensa que disponemos de razonamientos y justificaciones humanas que sirven como criterio para reconocer esa verdad (aunque sin identificarse con ella), de modo que

⁸ Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Jorge Vigil Rubio (trad.), Barcelona, Paidós, 1996, pp. 239-266.

⁹ *Ibidem*, pp. 55-56

razonamiento y justificación no serían más que una mediación entre nosotros y la verdad.

Sin embargo, esta distinción es irrelevante, porque, ¿tiene sentido distinguir entre “verdad” y “criterio de verdad”? ¿Es el criterio por el cual reconocemos la verdad algo que está entre nosotros y aquélla? Siguiendo el corolario del principio de Peirce y James, según el cual sólo tiene sentido discutir una diferencia si ésta resulta relevante en el orden práctico,¹⁰ Rorty concluye que no hay ninguna utilidad práctica en distinguir entre la verdad (como un aspecto no-lingüístico e intrínseco de la realidad) y la justificación (como criterio discursivo construido intersubjetivamente para reconocer la verdad). Y esto es así por una razón bien simple:

Decir que mundo está ahí afuera equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y tiempo son efectos de causas entre las cuales no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. La verdad no puede estar ahí afuera -no puede existir independientemente de la mente humana- porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas.¹¹

¹⁰ Cfr. James, W., “Philosophical Conceptions and Practical Results”, en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, I, 1904, p. 56: “...supongamos que tenemos dos definiciones filosóficas [...] si suponiendo la verdad de una no es posible prever ninguna consecuencia práctica [...] distinta a la que puede preverse si uno supone la verdad de la otra, en tal caso [...] las dos fórmulas significan radicalmente lo mismo”. Con respecto a Peirce, un principio idéntico puede encontrarse en “How to Make Our Ideas Clear”, en *Popular Science Monthly*, no. 13.

¹¹ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Alfredo Eduardo Sinnot (trad.), Barcelona, Paidós, 1991, p. 25. Pese a todo, podríamos vernos tentados a pensar, añade Rorty, que la realidad no es, sin embargo, indiferente —en su mayor parte— a las descripciones que los humanos hagamos de ella. Facilita esta tentación el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos y sistemas de enunciados complejos. Ciertamente, el mundo parece decidir qué es verdad y qué no ahí donde compiten proposiciones alternativas aisladas, como en las frases “el asesino fue el mayordomo” o “el doctor no está en casa”. Pero lo cierto, no obstante, es que tal y como lo probó Quine en su célebre alegato contra los dogmas del empirismo, nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia racional y no individualmente. Así, concluye Rorty, cuando consideramos

Significa, entonces, que la verdad no es algo que se halla (ahí afuera, en el mundo), sino algo que se construye (al interior de discursos y sistemas de enunciados). Más allá de las justificaciones que elaboramos al interior de comunidades científicas y de diálogo, no queda, por tanto, nada más que decir acerca de ella. Lo prueba un hecho obvio: cuando tenemos dudas concretas y específicas respecto a la verdad de alguna creencia, sólo podemos resolverla preguntando si está adecuadamente justificada -buscando y sopesando razones suplementarias ante interlocutores capacitados-, pero nunca podemos saltar la justificación para centrar la atención en la verdad; evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad, de ahí que Dewey se adelantará a Habermas -nos dice Rorty- al decir que nada hay en la noción de objetividad salvo la noción de acuerdo intersubjetivo, el acuerdo alcanzado entre sujetos capacitados para discutir hipótesis y evidencia disponible.¹²

Pero, además de lo irrelevante que resulta distinguir entre verdad y justificación, creer en la verdad como instancia reguladora y externa de nuestros discursos no ayuda en nada a la política ilustrada, más bien la complica. Esto es así porque el ideal político de emancipación que abandera el programa político ilustrado -el llamado kantiano a servirse de la propia razón sin la ayuda de ninguna autoridad externa- choca frontalmente con el ideal racionalista y su creencia de que hay verdades intrínsecas a la Realidad, cuya autoridad termina por imponerse a cualquier deliberación humana.

La razón para afirmar tal cosa, piensa Rorty, es clara: la noción de “verdad” como serie de representaciones o modelos no figurados de una naturaleza intrínseca no es más que un vestigio de creer que existe algo no humano con autoridad sobre nosotros. Representa, como ha dicho Jacques Bouveresse, una versión secular descendiente de una concepción que no debió haber sobrevivido la era del punto de vista teológico de la

ejemplos de juegos de lenguajes como conjuntos -el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad *versus* el de Jefferson, el léxico moral de San Pablo *versus* el de Freud, la terminología de Newton *versus* la de Aristóteles, la terminología de Blake *versus* la de Dryden-, es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor o más verdadero que el otro o que el mundo imponga una decisión sobre cuál de estos léxicos es más verdadero que su rival alternativo.

¹² En otro lugar me he ocupado ya extensamente de analizar y explicar la crítica pragmatista a la idea ilustrada de verdad y sus consecuencias para la política. Vid., Curcó, Felipe, *Ironía y democracia liberal: Rorty y el giro hermenéutico en la política*, México, D.F., Ed. Coyoacán-ITAM, 2009.

cual emerge.¹³ Esta concepción epistémica entra en tensión con el ideal político emancipatorio ilustrado. Porque si el género humano desea alcanzar “la madurez” y “mayoría de edad” para lograr librarse de la “culpable incapacidad” de la que Kant hablara en su célebre ensayo sobre *Qué es la ilustración*, antes tendríamos que librarnos -tal y como lo ha expresado McDowell- del tipo de religión que consiste en rebajarse ante lo Divino Otro:

Un humanismo que no va más allá de esto es todavía incompleto. [...] Lo que Rorty considera paralelo al autoritarismo religioso es la idea constantemente presente en la investigación científica cotidiana de que ésta ha de someterse a los estándares constituidos por las cosas en sí mismas. [...] La plena madurez humana requeriría el reconocimiento de una autoridad únicamente si tal reconocimiento no implica el rebajamiento de nosotros mismos ante algo no humano. Y la única autoridad que cumple este requisito es el consenso humano.¹⁴

Así, pues, Rorty exhortará a culminar aquello que la ilustración dejó incompleto y cuyo logro depende de cuanto logremos eliminar la idea de que “existe algo no humano con autoridad sobre nosotros”, en el entendido de que sólo alcanzaremos librarnos de “nuestra culpable incapacidad” intelectual una vez que reconozcamos que “las ideas de una autoridad no humana y la búsqueda de sublimidad son consecuencia del rebajamiento de uno mismo”.¹⁵ En contraparte, el neo-pragmatismo rortyano concebirá las creencias no tanto como representaciones sino como herramientas destinadas a ajustar medios con fines, por lo que afirmará que existe únicamente lo circunscrito al contexto, más allá del cual los seres humanos no pueden saber nada aparte de las relaciones que mantienen entre sí y con el resto de los seres finitos.

Ahora bien, sería inexacto, por no decir incorrecto, colegir de todo lo anterior que la teoría pragmático-política de Rorty constituye sencillamente una nueva teoría de la verdad con pretensiones similares a las teorías de corte post-ilustrado que el pragmatismo busca refutar: “la

¹³ Bouveresse, Jacques, “Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences”, en *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2000, pp. 129-145.

¹⁴ McDowell, John, “Towards Rehabilitating Objectivity”, en *Rorty and his critics*, p.110.

¹⁵ Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, Joan Vergés (trad.), Cátedra Ferrater Mora, Girona, ed. Ariel, p. 11.

dificultad que afronta un filósofo como yo -nos dice él mismo- es la de evitar la insinuación de que [mi filosofía] capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente de las cosas”¹⁶ La teoría pragmatista de la verdad de Rorty no puede interpretarse como una refutación en el contexto de las otras teorías de la verdad, más bien ha de concebirse como una refutación de la posibilidad misma de elaboración de una teoría político-filosófica sobre cualquier concepto determinado de “verdad” que resulte relevante para la política democrática. El objetivo de su filosofía es persuadirnos, por tanto, de lo complicado que resulta suponer que algún fundamento en lo real hace que nuestras creencias sean verdaderas o falsas, pues ello supondría la posibilidad de desarrollar una especie de cartografía o representación fiel y no lingüística de la realidad, lo cual es imposible. Elementos de lo que llamamos lenguaje o mente -dirá Rorty siguiendo a Putnam- interpenetran de un modo tan profundo en la realidad que no resulta viable contar con una descripción no-lingüística del mundo. Hacer abstracción de nuestros intereses, valores, supuestos y demás rasgos dependientes del lenguaje con el fin de trazar una supuesta radiografía del mundo es algo que compromete un proyecto que pretende dibujar una realidad en la que dos de los elementos más importantes que forman parte de ella - como el habla y el pensamiento- no son tomados en cuenta.

Esto resulta de vital importancia para comprender el acercamiento de Rorty a Rawls en su ya mencionado artículo de *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*. La principal tesis en dicho artículo -ahora podemos comprenderlo- consiste en defender la concepción de la justicia de Rawls (como representante contemporáneo del pensamiento pragmatista) de una de las acusaciones que el pensamiento comunitarista suele lanzar en su contra, a saber, que la teoría social del Estado Liberal descansa sobre presupuestos metafísicos y concepciones de verdad sustantivas, que además resultan muy poco plausibles.

Sandel, por ejemplo, acusaba a Rawls, en particular, y al pensamiento liberal, en general, de sustentar toda la plausibilidad de su visión política en la idea metafísica de un sujeto “radicalmente desencarnado”, esto es, un individuo cuya *esencia* ontológica consistiría en ser un “yo puro” que

¹⁶ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Alfredo Eduardo Sinnot (trad.), Barcelona, Paidós, 1991, p. 28.

antecede al “yo empírico”, gracias a lo cual, entonces, éste tendría una esencia carente de atributos, siendo ello lo que le permite tomar distancia de todas sus lealtades, deseos, anhelos, pensamientos y fines constitutivos. Suponer este inasible concepto de un yo “real” *nouménico* sería lo que permite al liberalismo postular la existencia de la libertad de elección que abre al individuo la capacidad de evaluar sus fines y someterlos a crítica, pues sólo un yo distanciado de sus atributos, “situado radicalmente” frente a ellos, cuenta con la independencia necesaria que se requiere para examinar las lealtades, preferencias y atributos que le constituyen sin identificarse de manera acrítica con los mismos.¹⁷

Como debe resultar obvio, ello querría decir que el liberalismo requeriría para sustentarse de fundamentos teóricos que, por esta guisa, vendrían a postular determinadas *verdades* metafísicas (en este caso, una determinada idea nouménica del yo) como punto de partida para definir aquello que posibilita precisamente el ejercicio del valor liberal fundamental: la libertad. No obstante, recordemos, es justo esta apelación teórica a fundamentos enraizados en la naturaleza intrínseca de las cosas (sea del yo o de la realidad) lo que tanto Rawls como Rorty sistemáticamente rechazan. Surge, por tanto, una pregunta: ¿vendría esto a comprobar que -contrario a las tesis que aquí hemos venido exponiendo- no puede la política prescindir del punto de vista de la verdad? ¿Es cierto que incluso Rawls se ve obligado a postular *algún* postulado teórico sobre lo real/subjetivo?

De acuerdo a la lectura rortyana de Rawls, de ninguna manera puede afirmarse algo así, menos aún cuando el pensamiento de éste explícitamente persigue el objetivo opuesto. Cuando Rawls afirma que “el yo está antes que los fines que se afirman con él”, ello de ningún modo quiere decir que exista una entidad llamada “yo” que sea diferente de la trama de creencias y deseos que éste posee. Por el contrario, Rorty entiende -a mi modo de ver, correctamente- que Rawls hace de este yo un metafórico “punto de Arquímedes”, una marca equidistante entre los propósitos liberales de una sociedad como la nuestra y el espacio de maniobra que en las sociedades democráticas estos mismos fines dejan abierto a la posibilidad de su revisión, de forma que no hay una concepción de persona situada fuera de la historia y de toda comunidad, sino justo lo contrario, esto es, un individuo

¹⁷ Cfr. Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, pp. 15, 21, y 150.

cuyos fines constitutivos consisten en el tipo de hábitos democráticos socialmente sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opciones sociales posteriores. En otras palabras, Rawls propone un “yo” que ha sido educado *contingentemente* (al interior de la tradición democrática a la que pertenece) en la posibilidad de adoptar en todo momento un distanciamiento crítico hacia sus propias lealtades y finalidades constitutivas sin que ello signifique pretender que ello habría de hacerse a partir de vacíos criterios *a-históricos*, sino en función de las herramientas críticas independientes a la subjetividad que el contexto social al cual pertenecemos nos ofrece.¹⁸ Por eso es que, en *Teoría de la justicia*, sostiene Rawls que “la justicia como equidad [...] establece un punto de Arquímedes para evaluar el sistema social *sin recurrir a consideraciones no históricas y a priori* [a la vez que] el objetivo a largo plazo de la sociedad se halla definido en sus líneas fundamentales de manera independiente de los deseos y las necesidades personales de sus miembros actuales”.¹⁹

A final de cuentas, creo, se trata de responder a Sandel volviendo la crítica hacia el lado comunitario. En respuesta a la tesis de los filósofos comunitaristas que consideran que, una vez definido el núcleo de nuestros compromisos e identificaciones básicas, no es posible distanciarse de la mayoría de nuestros objetivos -dado que éstos son constitutivos de nuestro propio sentido de identidad personal-, Rawls opone una visión del yo que no es metafísica, sino política. *Ello no significa que la filosofía liberal de Rawls carezca de antropología o idea alguna de sujeto, sino que su concepción antropológica deriva de una visión o concepción política antes que de alguna determinada cosmovisión metafísica en particular.*

En resumen, Rawls considera que no debemos partir de concepciones del bien, de la justicia o de la persona que sean *a-históricas*, sino de las concepciones históricas ancladas en nuestra propia tradición. Dado que, junto con Rorty, también él opina que para los fines de la teoría política resulta irrelevante el léxico *último* (o verdades últimas) o el género de

¹⁸ Para revisar la lectura rortyana de esta parte de la obra de Rawls, *cfr.* Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetivismo, relativismo y verdad*, p. 253.

¹⁹ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, pp. 261-262, citado en *ibidem*, pp. 254-255. Las cursivas son mías.

meta-discursos por los que justifiquemos los acuerdos que se dan al interior de las sociedades, Rawls no cree que tengamos que concebirnos como dotados de alguna esencia o característica que preceda y sea anterior a la historia. De ahí que difiera radicalmente con Sandel cuando éste afirma la necesidad de contar con una explicación de la naturaleza del sujeto moral, pues no concibe la menor utilidad en adentrarse en una polémica semejante -más allá del desahogo metafísico que posiblemente ésta proporcione.²⁰

Dado que ni Rorty ni Rawls aspiran a edificar controvertidas tesis metafísicas apelando a indemostrables teorías sobre la construcción *a priori* de los criterios políticos, ambos desean, entonces, que las cuestiones sobre el objeto y el significado de la existencia humana, la naturaleza del yo o la motivación de la conducta moral queden reservadas al ámbito privado. Ambos piensan, como hemos insistido, que debe separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última por considerar que éstas pueden ser muy importantes para el perfeccionamiento individual, pero poco o nada relevantes para la construcción del orden social. Al contrario de autores como Taylor, Sandel o MacIntyre, Rawls y Rorty también coinciden cuando cuestionan la afirmación de que las instituciones políticas presuponen una doctrina sobre la naturaleza del ser humano. Así, concuerdan en identificar cuál es la idea que resume la provocadora conclusión que hace Rorty de su planteamiento: aun cuando “el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira, [...] semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones por referencia a premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego sólo crea una filosofía adaptada a ella”.²¹

²⁰ Rawls, John, “Kantian constructivism in moral theory”, en *Journal of Philosophy*, 88, 1980, p. 519. Las cursivas son mías.

²¹ Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 243. *Vid.*, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Escritos Filosóficos 2. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, 1993, p. 25: “En nuestro siglo se han ofrecido tres respuestas a la cuestión de cómo concebir nuestra relación con la tradición filosófica occidental, respuestas que transcurren paralelas a tres concepciones del objeto filosofar. fstas son la respuesta husseriana (o “cientificista”), la respuesta heideggeriana (o poética) y la respuesta pragmática (o política)”, caracterizándose ésta última por asumir lo político como la única instancia de fundamentación posible.

Esto quiere decir que toda teoría política no es más que la racionalización de instituciones políticas a las que ya de antemano se admira. Ni la lógica democrático-liberal ni ninguna otra lógica política pueden coherentemente presentarse como una especie de teorema que quepa deducir de axiomas teóricos o de pensamientos más fundamentales. La defensa que cabe hacer de la democracia liberal será, en todo caso, meramente comparativa: consistirá en señalar defectos y ventajas respecto a otras alternativas políticas en disputa. Ningún fundamento racional ni pretensión de verdad u objetividad (aparentemente sustentada en algún fundamento racional) puede implicarse en la defensa de nuestras instituciones democráticas.

III.- La sociedad política sin verdad

Una cultura política en la que no subsista vestigio alguno de divinidad en las formas que hemos expuesto será, por tanto, piensa Rorty, una cultura librada del peso de la verdad. Ello permitirá que no quede más espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas (Dios o sus sustitutos: un mundo divinizado, un yo humano idealizado, una verdad sacralizada) ante las cuales -se diga- debemos de responder los seres humanos. Ello excluirá, o al menos permitirá reinterpretar drásticamente, la idea de “devoción a la verdad”. “En una cultura así, las advertencias de ‘relativismo’, los interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más ‘racionales’, y las dudas acerca de si las metas de la sociedad liberal son ‘valores morales objetivos’, resultarían ser bellos arcaísmos”.²²

Cuando las sociedades liberales logran excluir la idea de una “naturaleza o verdad intrínseca”, éstas consiguen generar entre sus ciudadanos lo que tal vez sea la característica fundamental que una democracia liberal necesita desarrollar en ellos, a saber, una sana disposición a adquirir conciencia fundamental de la *contingencia* que caracteriza los lenguajes que empleamos. Quienes, en cambio, desean fundamentar el orden político en la objetividad se ven obligados a concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben desarrollar una metafísica que diferencia las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias, de corte universal, que no dependen de

²² Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 64.

ninguna circunstancia histórica -ya que tal clase de creencias se supone deriva de la propia naturaleza humana, de sus facultades esenciales, como la razón, y de la *conexión necesaria* que estas facultades establecen con otros aspectos igualmente esenciales de la realidad.

En contraste, quienes desean reducir la objetividad a los acuerdos y el consenso entre interlocutores *aptos* no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello -en palabras de William James- en que *nos* es bueno creer. Consideran, asimismo, que la distancia entre verdad y justificación no puede salvarse aislando un tipo de racionalidad natural y transculturalmente válida que pueda utilizarse para generar criterios universales de corrección allende los contextos locales. “Desde un punto de vista pragmatista, decir que aquello que es racional para nosotros puede *no ser verdadero* es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor”.²³ Cobrar conciencia de la contingencia del propio lenguaje, por tanto, se aviene mejor con el tipo de persona que la democracia liberal busca promover porque evita al individuo la tentación de hacer proclamas con pretensión de validez absoluta que puedan moverlo al fundamentalismo y la intolerancia. Quien cobra conciencia de la contingencia de la que derivan todas sus prácticas epistémicas y lingüísticas será, pues, un individuo capaz de comprender que habla el lenguaje que habla por pertenecer a la comunidad a la que pertenece, que piensa lo que piensa por haber sido aculturado en el sistema de expectativas y creencias básicas comunes donde fue criado, que ofrece las razones que ofrece en virtud de un marco cognitivo donde se regula cuáles formas de inferencia son válidas y cuáles no; en suma, será alguien que podrá distinguir con provecho entre las razones de la creencia y las causas *contingentes* de la creencia que no consisten en razones. Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera de los léxicos y consensos epistémicos o políticos particulares (históricamente condicionados y transitorios que utilizamos ahora) equivale, de este modo, a renunciar a la idea de que pueda haber razones inexpugnables para el empleo de los lenguajes e, igualmente, para creer en sus afirmaciones.

En opinión de Rorty, la figura de un tal tipo de ciudadano puede resumirse en la imagen de un individuo ironista, alguien dispuesto a relacionarse con sus propias creencias desde una actitud de humildad, lo

²³ Rorty, Richard, “Solidaridad u objetividad”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 40.

cual le lleva a reconocer que las creencias sólo pueden legitimarse bajo el diálogo y a través de una determinada práctica social contingente. Esto dispone adecuadamente a los sujetos a fijar su atención en el diálogo y a comprender que las creencias son siempre sólo relativamente válidas -válidas en función de los objetivos que una asamblea busca atender y con relación a un sistema holístico de creencias y expectativas previas que fijan pautas de corrección legítimas al interior, únicamente, de dicho sistema.

La conciencia de la contingencia de nuestras prácticas sociales (saber que nada hay en el mundo que nos obligue a creer y pensar en los términos en que lo hacemos) excluye la apelación a principios monádicos y reduccionistas que nieguen el hecho plural, su indecibilidad, su contingencia autoconstitutiva, no atada a ninguna trascendencia racional. ¿Qué repercusión tiene esto en la configuración del orden político? En su libro *Consequences of Pragmatism*,²⁴ Rorty describe la primera consecuencia práctica que cabe derivar de esto: la posibilidad de reemplazar la noción de “razón” por la de “conversación”. En este sentido, el pragmatista rortyano afirma que todo cuanto cabe hacer para explicar “la verdad”, “el saber” o el “conocimiento” es retrotraernos a los aspectos concretos de la cultura en la que estos términos surgen y se desarrollan. La investigación no tiene ningún otro límite que el que impone la conversación. No tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino sólo ciertas limitaciones derivadas de los dictámenes y acuerdos que hemos presupuesto con nuestros compañeros de diálogo. Estos dictámenes y acuerdos no pueden ser consecuencia de la investigación, pues forman parte una decisión previa a ella que es justo lo que la hace posible. Por tal motivo, en el contexto de su discusión con Habermas, Rorty concluye taxativamente que todo intento de distinción entre práctica social y lo que trasciende tal práctica constituye un vestigio de logocentrismo, pues la indagación nunca trasciende la práctica social, ya que, de hecho, del mismo modo que lo único que puede trascender la justificación ante una audiencia presente es la justificación ante una audiencia futura, lo único que puede trascender una práctica social es otra práctica social.²⁵

²⁴ Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Minneapolis, Minnesota, 1982.

²⁵ Con respecto a la polémica de Habermas contra Rorty, Cfr., “Verdad y justificación. El giro pragmático en Rorty”, en *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

Si -como pretende Rorty- la consecuencia de dejar de entender la verdad ligada a la trascendencia (para en vez de ello vincularla al diálogo construido al interior de comunidades epistémicas determinadas) redunda en una forma moderada y tolerante de relación con nuestras propias creencias (y por ende, con las de los demás) significa que la tesis de la contingencia se respalda, enteramente, en los efectos políticos que la misma aporta a la sociedad política, esto es, una disposición a tolerar y a experimentar sin prejuicios soluciones alternativas, una capacidad de cambiar cuando las circunstancias lo exijan, estar abiertos a nuevas experiencias; sobre todo, ser conscientes de que somos falibles, de que nos ubicamos en perspectivas que nos limitan y, por tanto, sólo estamos en condiciones de rebasar esas molestas limitaciones al interior de las propias comunidades de diálogo en las que nos hallamos. Este es el servicio -piensa Rorty- que una política divorciada de la verdad aporta a las democracias liberales. Liberarse de la filosofía, de los fundamentos, de la trascendencia permite concentrarse en la política, la práctica, la inmanencia fenomenológica de la discusión perennemente abierta, en la cual ninguna verdad se da por cerrada, toda creencia se asume falible y, por lo mismo, ningún principio cognitivo obliga a la imposición o la intolerancia.

IV.- ¿Es posible una política sin verdad?

Autores como Habermas, Apel o Putnam, coinciden con Rorty en la necesidad de prescindir de una teoría representacionista de la verdad. Todos ellos aceptan la crítica de Charles S. Peirce a René Descartes y a los representacionistas, por lo que afirman que la consideración de los problemas que nos interesan ha de partir no tanto de la realidad en sí como del lenguaje.²⁶

²⁶ En su crítica a Descartes, Peirce distingue entre una duda real (o práctica) y una duda teórica de la cual sólo se ocupan los filósofos interesados en hacer cuestionamientos como parte de un ejercicio retórico. Según su concepción, el pensamiento es un proceso dinámico que oscila entre los estados mentales de *duda* y *creencia*. Mientras que la esencia de la segunda es la “instauración de un hábito que determina nuestras acciones”, teniendo la cualidad de ser un estado satisfactorio y apacible en el que todo humano desea permanecer, la primera “nos estimula a indagar hasta destruirse” y se caracteriza por ser un estado turbulento, imprevisto e insatisfactorio del que

Habermas, Apel y Putnam -especialmente los dos primeros- se distancian, no obstante, de inmediato de Rorty puesto que ellos consideran la necesidad de fijarnos en algunos aspectos fundamentales de la práctica comunicativa. En particular resaltan el hecho crucial de que, si se observa la estructura interna de la práctica lingüística, resulta claro cómo es que todos los hablantes, cuando quieren comunicarse, realizan -dándose cuenta o no- diversas acciones asociadas a los propios contenidos de sus enunciados. De manera particularmente significativa, al hablar los sujetos siempre presuponen, aunque habitualmente siempre sea de manera implícita, una pretensión de verdad para sus afirmaciones. Como esta pretensión se encuentra en los presupuestos del discurso mismo, dirá Habermas, disponemos de un punto de vista privilegiado respecto a la importancia de considerar relevante para la política democrática el tema de la verdad.

Este punto de vista privilegiado complica entender cómo habríamos, entonces, de interpretar la ausencia de una pretensión de verdad en los principios políticos que articulen la dinámica y los acuerdos públicos de una determinada sociedad. Hemos visto que Rorty y Rawls evitan afirmar explícitamente que su propia propuesta teórica es correcta o verdadera dado que en el fondo consideran que no es posible ofrecer razones positivas -argumentos o convicciones- a favor de sus propias tesis. Al romper con la visión de corte trascendental ilustrado, ambos sostienen que a las premisas historicistas que postulan la contingencia y falibilidad potencial de todas las premisas hay que aplicarles el propio principio de la contingencia y falibilidad y, por tanto, no deben enunciarse como afirmaciones seguras, sino como oraciones contingentes e indeterminadas. Esto provoca que aquello que deberíamos de presuponer para que lo que nos dicen tenga sentido (esto es, que están diciéndonos algo que ellos pretenden sea correcto) entra en contradicción con aquello que explícitamente nos están diciendo (esto es, que no están afirmando algo que pretenda ser correcto). Esta contradicción en torno a la forma en que se *realiza* el acto comunicativo (y a la que, por tanto, Apel y Habermas denominan

toda persona lucha por librarse. La duda no puede por tanto generarse de modo retórico o artificial; todo lo contrario, cuando es auténtica, es algo que nos coge por sorpresa, como un relámpago. A este respecto, *cfr.* Peirce, C.S. *Collected Papers*, vol. 5., p. 29. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds). Cambridge, MA: Harvard University Press

contradicción performativa [*performative self-contradiction*]) quedaba también patente cuando veíamos que Rorty sostenía lo siguiente: “la dificultad que afronta un filósofo como yo es la de evitar la insinuación de que [mi filosofía] capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente de las cosas”.²⁷

Quizá sea más fácil reconocer la dificultad en interpretar una oración como ésta si la analizamos parafraseando un diálogo ficticio como el que nos propone Apel en su *Teoría de la verdad y ética del discurso*:²⁸

-R: <<Mi principio dice que nada es correcto>>

-A: <<Pero, ¿es correcto el principio que afirma que nada es correcto?>>

En concreto el problema es éste: ¿qué ocurre con los principios falibilistas o contingentes cuando aplicamos sus propias cláusulas a ellos mismos? Dicho en otra forma, ¿es criticable o falseable, en general, el principio del falibilismo (o la contingencia) aplicable a sí mismo? ¿Puede indicarse en qué caso resultaría refutado el principio? Parece -como lo hace ver Apel- que estas preguntas no tienen respuesta, pues, dado el caso de que consiguiéramos refutar el principio de la contingencia o el falibilismo mediante un argumento convincente, ¿no podrían decir los partidarios de dicho principio que han aceptado la autoaplicabilidad en el sentido del principio mencionado y que al hacerlo han visto que el principio de la contingencia es él mismo contingente (o que el principio de la falibilidad es él mismo falible), con lo cual, el principio se habría confirmado, incluso en su auto refutación? De ser así, el principio, de hecho, sería inmune a toda crítica”.²⁹

Hay dos intentos orientados a lograr evitar este resultado incómodo. Siguiendo a Apel, utilizaré la expresión “falibilismo ilimitado” o radical (propia de Rorty y de la lectura que éste hace del mismo Rawls) para

²⁷ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 28.

²⁸ Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Norberto Smlig (trad.), Barcelona, Paidós, 1991, p. 118.

²⁹ *Ibidem*, p. 114. El problema con lo que Apel denomina “anomalías lingüísticas” de oraciones como: “No tengo (en tanto filósofo) ninguna pretensión de verdad” es, por tanto doble. Por un lado, esta clase de afirmaciones es contradictoria en términos performativos (aquello que debemos *suponer* para que tengan sentido contradice el sentido que la afirmación explícitamente enuncia). Por otro lado, son irrefutables, no hay modo de asignarles un valor de verdad.

referirme a la primera alternativa. De manera similar, utilizaré la expresión “falibilismo limitado o moderado” para referirme a la segunda opción.

A la pregunta “¿es seguro que todo es inseguro?”, el falibilismo moderado responde afirmativamente limitando el alcance de su principio, ya sea bien sosteniendo -como metaprincipio- que todo principio es inseguro (a excepción del metaprincipio que enuncia dicha cláusula), ya sea diciendo “sí, estoy seguro de afirmar (tal vez como hipótesis provisionalmente cierta de primer orden) que todo es inseguro”. De este modo, el falibilista pretende estar diciendo algo *cierto*, algo que es fundamentalmente correcto y verdadero. Con ello confirma la intuición del segundo Wittgenstein (en *Sobre la certeza* y que hallamos, aún antes, en Descartes), según la cual no se puede concebir ningún juego lingüístico en el que pueda expresarse la duda con pleno sentido sin antes presuponer algún tipo de certeza (ya sabemos, desde Descartes, que si dudo de todo no puedo también dudar de que estoy dudando). Sea, pues, en el terreno epistémico o en el plano de la teoría política, el falibilista (o pragmatista de la contingencia) limitado entiende que no puede, entonces, evitar otorgar a la verdad -a alguna verdad, al menos- un lugar preponderante, tanto en el discurso, como en la teoría política.

La otra respuesta es la del falibilismo ilimitado. Esta -me parece claro- es la posición que asume el propio Rorty cuando sostiene que al decir que no hay nada verdadero no está pretendiendo afirmar verdad alguna (ni siquiera como metaprincipio). Al adoptar esta salida extrema (aunque sin duda legítima), y desde el momento en que afirma desistir de reivindicar para sí cualquier pretensión de verdad, el falibilista o pragmatista radical renuncia con ello a formular pretensiones de sentido discutibles más allá de lo que el propio pragmatista halla placentero decir. Una afirmación que renuncia explícitamente a toda pretensión de verdad en realidad no afirma nada; por la misma razón, no puede asignársele ningún valor de verdad. Tampoco puede, desde luego, ser discutida o refutada.

No tengo duda de que Rorty abiertamente se asume dentro de este último rubro. Por tal razón, no considera grave la crítica que lo acusa de incurrir en una falacia performativa: “la alternativa que yo vengo sugiriendo sólo parecerá atractiva si renunciamos a la esperanza de una ética discursiva [...esto] al menos en parte, es algo que tiene que ver con la opinión que tengamos acerca del argumento de la autocontradicción

performativa [...] para mi ese argumento es débil y poco convincente”.³⁰ Como me he encargado de explicarlo en otra parte,³¹ las razones que Rorty aduce para restarle importancia a la falacia performativa son variadas, pero creo que pueden resumirse en una, a saber: el antiguo catedrático de literatura en Standford considera que las diferencias entre Habermas y él con respecto a los supuestos momentos de incondicionalidad léxica no tendrían que tener ninguna relevancia de orden práctico; los dos tienen en mente las mismas utopías y están comprometidos con el mismo tipo de política democrática. Así pues, ¿para qué ponerse a dar vueltas acerca de si las prácticas de comunicación utópicas se “orientan a una pretensión incondicional de verdad” o no lo hacen? Si la discrepancia no subyace en el intento de proveer distintas narrativas de la emancipación, sino en el deseo y la necesidad de Habermas de legitimarlas mediante una metanarrativa, ¿para qué ponerse a discutir sobre el discurso fundamentador si hay un acuerdo sobre el discurso que debe ser fundamentado? En palabras literales de Rorty, “¿por qué rascar donde no pica?”.³²

La respuesta que a ello da Rorty es: no sólo porque de este modo cree Habermas poder acusar a su adversario de incurrir en una autocontradicción performativa, la cual consiste en afirmar las presuposiciones de la comunicación que pone en duda al reclamar para su cuestionamiento la forma de validez que dice no aceptar, sino sobre todo porque -siguiendo el juego de la pregunta de Rorty- la falta de fundamentación trascendente de la democracia sí que le produce comezón.

Habermas piensa que para una sociedad democrática es esencial que la imagen que ella tiene de sí incluya el universalismo y las formas racionalistas de la ilustración —y quizá ello se deba a *su deseo* de contar con argumentos sólidos que oponer al nazi, al intolerante, el xenófobo o

³⁰ Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión*, p. 86.

³¹ Vid. Curcó, Felipe, *op. cit.*

³² Anthony Guiddens, Jürgen Habermas, *et al.*, *Habermas y la modernidad*, Francisco Rodríguez (trad.), Madrid, 1988, p. 259. Aunque aquí no lo mencione, sin duda alguna que al decir esto Rorty tiene en mente el siguiente párrafo de Wittgenstein: “¿No progresa nada la filosofía? Si alguien rasca donde no pica, ¿debe considerarse eso como progreso? Si no, ¿significa esto que no fue un acto de rascar auténtico? ¿Ni un picor auténtico? ¿No podría prolongarse durante mucho tiempo esta respuesta al estímulo, antes de que se encontrara un remedio para el picor?” (Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, 1977, p. 163-164).

el racista. Habermas considera que su teoría de una “razón comunicativa” es una forma de poner al día el racionalismo. Rorty, en cambio, no desea poner al día el universalismo ni el racionalismo, sino disolver ambos y transformarlos en una cosa distinta. De ahí que en la sustitución que Habermas hace de una “razón centrada en el sujeto” por una “razón comunicativa” no pueda ver más que una formulación desafortunada e incompleta del modo en que ha de concebirse la sociedad liberal: una sociedad que se complace en llamar “verdadero” a aquello que surge como resultado de una comunicación no distorsionada, es decir, a aquello que sale triunfante en un combate equitativo, libre y abierto. Por tanto, y de acuerdo a su visión, explicar la racionalidad y la autoridad epistémica no es cuestión de sugerir argumentos trascendentales, sino de proporcionar densas descripciones etnocéntricas de las actividades productoras de conocimiento, en donde comprender el conocimiento se reduce a la cuestión de lograr interpretar adecuadamente las prácticas sociales en las que justificamos nuestras creencias.

Si bien siempre he creído que Rorty puede legitimamente sustraerse a la dimensión de la argumentación racionalista para ubicarse meramente en el plano consecuencialista y así justificar su posición filosófica apelando exclusivamente al tipo de efectos pragmáticos positivos que presumiblemente derivarían de posicionarnos en su lógica, creo, no obstante, que es *precisamente* en el plano pragmático (que hace abstracción de las implicaciones lógico-discursivas) donde su planteamiento deviene más débil y vulnerable a la crítica.

En este sentido, pienso, el verdadero desafío para Rorty no proviene de autores como Apel o Habermas, sino de teóricos que, al igual que él, han decidido evaluar el tema de la relevancia o irrelevancia de la verdad para el pensamiento político, atendiendo, únicamente, al análisis de sus implicaciones prácticas. Específicamente ha sido el filósofo esloveno Slavoj Žižek quien, desentendiéndose, al igual que Rorty, del plano de la fundamentación última de la política, ha centrado su atención en los efectos pragmáticos que derivan de este desentendimiento.

Según Žižek, el multiculturalismo liberal posmoderno -con sus rencillas, tanto en el nivel teórico como político entre liberales, comunitaristas, defensores de las políticas de reconocimiento, fundamentalistas, etcétera- ha supuesto no sólo un desplazamiento de la atención desde cuestiones

estructurales hacia aspectos meramente culturales, sino que es, de hecho, el cascarón ideológico de la despolitización actual de temas realmente fundamentales como la economía, la marginación, la violencia o las injusticias estructurales. Según Žižek “toda esa proliferación de nuevas formas políticas en torno a cuestiones particulares (derechos de los gays, ecología, minorías étnicas...), toda esa incesante actividad de las identidades fluidas y mutables, de la construcción de múltiples coaliciones *ad hoc*, etcétera, todo eso tiene algo de falso y se acaba pareciendo al neurótico obsesivo que habla sin parar y se agita continuamente precisamente para asegurarse que algo *-lo que de verdad importa-* no se manifieste”.³³

“Lo que de verdad importa”, para Žižek, no es otra cosa que *la verdad*. Porque el problema real de la democracia es que ésta es el reino de los sofistas: sólo hay opiniones, cualquier referencia por parte de un agente político a alguna verdad definitiva, relevante o inaplazable, es denunciada como “totalitaria”. Tampoco el totalitarismo ofrece una alternativa aceptable en este sentido. De manera análoga a lo que ocurre con las democracias donde se ha renunciado al debate en torno a la verdad, lo que imponen los regímenes totalitarios es también una mera apariencia de verdad, una ense-anza arbitraria cuya función no es más que la de legitimar las decisiones igualmente arbitrarias del poder hegemónico. El discurso político posmoderno -desde Nietzsche a Rorty- no ha hecho otra cosa que rechazar las afirmaciones de verdad convirtiéndolas en mera expresión de mecanismos de poder ocultos. La propia pregunta alrededor de un enunciado cualquiera, nos dice Žižek, como “¿es esto cierto?” queda siempre reemplazada por preguntas como “¿bajo qué condiciones de poder se pueden preferir este enunciado?”.

La *consecuencia* de todo esto es que hoy día tenemos una multitud de perspectivas todas igualmente trivializadas, una serie de narrativas igualmente válidas, donde lo que realmente importa discutir y debatir queda diluido en frivolidad. No es casualidad, por consiguiente, concluye el esloveno, que hoy día “los dos grandes filósofos del capitalismo global de la actualidad sean los dos grandes progresistas liberales de izquierda: Richard Rorty y Peter Singer”.³⁴

³³ Žižek, S., *En defensa de la intolerancia*, J.E Ceballos y A.J.A Fernández (trad.), Madrid, Ediciones Sequitur, 2008, p. 111.

³⁴ Žižek, S., “A Plea for Leninist Intolerance”, en *Critical Inquiry*, vol. 8, no. 2 (Winter, 2002), pp. 542-566, especialmente, p. 547.

La crítica de Žižek a las posturas liberales que buscan sustraer la verdad del debate político son muy próximas (incluso deudoras, diría yo) de la dura crítica al pensamiento liberal que encontramos ya antes en autores clásicos como Carl Schmitt.³⁵ Tal y como hemos visto detalladamente a lo largo de estas líneas, el liberalismo, en su esencia, consiste en relegar el pluralismo y en trasladarlo a la esfera privada para asegurar el consenso en la esfera pública. De este modo todas las cuestiones controvertidas (la disputa por la verdad, por antonomasia) son eliminadas de la agenda para crear las condiciones de un consenso “racional”. En consecuencia, el reino de la política se transforma en un terreno en el cual los individuos, despojados de sus pasiones y creencias más fundamentales, aceptan someterse a acuerdos que consideran (o se les imponen) como neutrales. De este modo, niega el liberalismo la dimensión de lo político (esto es, de lo *polemos*, lo dinámico, lo conflictivo).


Por consiguiente, lo primero que frente a esto habría que hacer - concluye Žižek - es reivindicar la política de la verdad, hipotecada tanto por la democracia político-liberal como por el pensamiento totalitario. ¿Por qué? Porque ambas lógicas buscan apropiarse de la “verdad”, proscribir el debate en torno a ella, ya sea consagrándola universalmente (como en el totalitarismo), ya sea desactivando el debate alrededor suyo (como en el liberalismo edulcorado de Rorty).

Lo que se pierde con todo este narrativismo darwiniano y pragmatista es sencillamente la dimensión de la verdad como *ideal* objetivo construido desde un punto de vista que de algún modo flota por encima de la multitud de narrativas particulares [...] el envite de Lenin -hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca- consiste en decir que la verdad universal y el partidismo (el gesto de tomar partido) no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad universal de una situación concreta sólo puede articularse desde una postura por completo partidaria - la verdad es, por definición, parcial.³⁶

Esto, por supuesto, va en contra de la negación de lo político (es decir, de la desactivación del conflicto en torno de la disputa por la verdad). La

³⁵ Vid., por ejemplo, Schmitt, Carl, *The concept of the Political*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, p. 71.

³⁶ Žižek, S., “A Plea for Leninist Intolerance”, p. 547.

idea de encontrar un camino intermedio y neutral entre la multitud de intereses e ideas sobre la verdad encontradas y en lucha entre sí es algo que está presente, como objetivo, tanto en el concepto de “consenso traslapado” de Rawls, como en la renuncia a reivindicar verdad trascendente alguna implicada en la filosofía de Rorty y su construcción de un “nosotros” político. Tal cosa conduce en definitiva -y esto querría fuese mi conclusión- a que el sacrificio de la verdad en aras de lograr el consenso (Rawls) y un sentido de identidad compartido (Rorty) dista mucho de no dar lugar a consecuencias cuyas implicaciones resultan sin duda problemáticas. Por tal razón, cualquier filosofía que pretenda hacer abstracción del punto de vista de la verdad está obligada a ofrecer algún tipo de respuesta a las dudas que aquí he insistido en dejar planteadas. 

De una cierta “posibilidad de lo imposible”: Adorno y Derrida¹

Daniel Alvaro
UBA/CONICET/PARIS 8

Resumen

Los pensamientos de Adorno y Derrida cuentan sin lugar a dudas entre los más decisivos e influyentes de la época contemporánea. Ambos hicieron suya la tarea de reinterpretar la tradición filosófica occidental mediante la elaboración de unas estrategias generales de lectura y escritura que Adorno, por su parte, identificó como el trabajo propio de la “crítica” y Derrida, por el suyo, como el concepto y la práctica de la “deconstrucción”. Tomando como punto de partida algunas de las diferencias incontestables entre ambos pensamientos, aquí buscamos echar luz sobre lo que no obstante consideramos una singular afinidad entre sus modos de abordar o de vérselas con el discurso filosófico y con la filosofía como institución.

Palabras clave: Adorno; Derrida; crítica; deconstrucción; razón; aporía.

Abstract

Adorno and Derrida's thoughts are undoubtedly among the most decisive and influent ones of contemporary days. Both undertook the task of interpreting the western philosophical tradition through the elaboration of reading and writing general strategies that Adorno, on the one hand, identified as the characteristic job of the “critique” and Derrida, on the other, as the “deconstruction” concept and practice. By commencing with some of the unanswerable differences between their thinking, we attempt to cast light over what yet we consider a singular affinity between their ways of tackling both philosophical discourse and philosophy as an institution.

Key Words: Adorno; Derrida; critique; deconstruction; reason; aporía.

¹ Ponencia leída el 23 de junio de 2010 en el marco de las “Jornadas Theodor Adorno: Reflexiones desde la vida dañada”, en la Biblioteca Nacional argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Entre tantas diferencias remarcables entre los pensamientos de Adorno y Derrida, quisiera detenerme en una que, a mi parecer, no excluye una singular afinidad. Esta diferencia pasaría, en lo fundamental, por el modo (o los modos, diversos y a veces heterogéneos entre sí) en que cada uno de ellos abordó la filosofía. La gran tradición filosófica de la que fueron herederos nunca fue para ellos algo dado de una vez y para siempre, sino más bien aquello que por su carácter esencialmente no dado exige ser reinterpretado, sometido a *crítica o deconstrucción*. Ambos se interesaron por lo que en el pensamiento se mantiene impensado más acá o más allá de lo dado en general. Un interés semejante supuso para el uno y para el otro, y desde muy temprano para ambos, la elaboración de unas estrategias generales de lectura y escritura -en un sentido poco convencional, si no inédito de estos términos, y en sentidos distintos para cada uno de ellos- de decisiva importancia en sus respectivos pensamientos y, más concretamente, en sus modos de abordar o de vérselas con la filosofía. Sobre estas estrategias, sobre sus semejanzas y diferencias, intentaré decir algo a continuación.

II

Siendo sus obras contemporáneas, una y otra alojadas en el corazón del pensar contemporáneo, ellos mismos no fueron contemporáneos entre sí. He aquí una diferencia generacional que resulta decisiva al momento de pensar la historia de estas obras y la relación entre ellas desde un punto de vista cronológico y, si se quiere, vital. El hecho es que Derrida sobrevive a Adorno, éste lo precede, abre un camino de pensamiento y de este modo obliga a aquél a responder de esta precedencia. La muerte de uno es contemporánea al nacimiento de la obra del otro. Por ello, y en la justa medida en que intentamos señalar una suerte de afinidad, cuando no un lejano parentesco entre estos pensadores, es deseable tomar en cuenta el *sentido* de la herencia. Sobre todo cuando la herencia (en este caso la de Adorno) es reconocida casi demasiado tarde por quien viene a ocupar aquí la figura del heredero (en este caso, Derrida).

El 22 de septiembre de 2001, en la ciudad de Frankfurt, Derrida recibe el premio Theodor W. Adorno.² El discurso pronunciado durante la

² Creado en 1977, el premio Theodor W. Adorno se concede cada tres años a personajes destacados en el ámbito de las ciencias sociales, la filosofía y las artes.

ceremonia será una de las pocas ocasiones en que aquel se refiera abiertamente a la "deuda" que mantiene su propia obra con la de su par alemán.³ Tras un breve excursu sobre el "sueño", sobre la relación siempre problemática para la filosofía entre el sueño y la vigilia, donde se recuerda la figura de Adorno. Y, como al pasar, se evocan algunas de las pasiones y nostalgias que ambos habrían compartido, Derrida declara:

Desde hace décadas, escucho en sueños, como suele decirse, voces. A veces son voces amigas, a veces no. Son voces en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, clara y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, en verdad tu deuda con Adorno? ¿Acaso no sos un heredero de la escuela de Frankfurt?

En mí y fuera de mí, la respuesta siempre será complicada, ciertamente, en parte virtual. Pero en lo sucesivo, y por esto les digo "gracias" nuevamente, ya no puedo hacer como si no escuchara esas voces.⁴

Reconocimiento tardío, como decíamos, pero reconocimiento al fin. ¿Pero por qué tantas vacilaciones en hacer explícita una deuda de pensamiento que por otra parte y desde hace tiempo ("desde hace décadas") era manifiesta para él mismo y para tantos lectores de las obras de uno y otro? ¿En qué sentido la respuesta a la pregunta por el "no reconocimiento" "siempre será complicada"? Por tentador que pueda resultar, no entraré aquí en semejantes complicaciones. El breve camino que propongo recorrer recoge sólo en parte lo que parecen decir aquellas voces sobre el llamado "no reconocimiento" de las afinidades entre un trabajo y otro. Muy brevemente, me limitaré a bosquejar los rasgos generales de unas semejanzas finalmente reconocidas entre trabajos mediados por diferencias incontestables; trabajos que aun siendo próximos en sus exigencias presentan un sinfín de diferendos no menos filosóficos que políticos e ideológicos.

³ El discurso aparece reproducido en Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.

⁴ *Ibidem*, pp. 43-44. Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

III

De los pensadores contemporáneos, Adorno y Derrida están entre los pocos que se mantuvieron fieles hasta el final a sus propósitos filosóficos iniciales o iniciáticos. Aquello que ambos, cada a uno a su tiempo y en contextos muy diferentes, intentaron desplegar a modo de respuesta crítica a viejos y nuevos problemas en el campo de la filosofía se mantuvo hasta cierto punto más o menos invariable. Desde luego, esto no quiere decir que sus obras se presten a una lectura lineal y mucho menos que puedan ser interpretadas como una totalidad. Sabemos bien hasta qué punto se opusieron a las ideas filosóficas lineales y totalizantes. Lo que en estos autores se mantuvo constante, por decirlo así, fue una cierta disposición crítica frente a cualquier manifestación dogmática del pensamiento, una suerte de desconfianza radical respecto de los discursos dominantes articulada desde el comienzo en unas estrategias de lectura y escritura que, bajo nombres diferentes y según periodos más o menos delimitables en ambos casos, nos es dado reconocer en sus vastas producciones, desde sus primeros textos hasta sus obras de madurez.

“Adorno —escribe Antonio Aguilera en su Introducción a *Actualidad de la filosofía*— ha nombrado su proyecto filosófico de maneras muy diferentes: lógica del desmoronamiento, filosofía interpretativa, historia natural, ciencia melancólica, negación determinada, metacrítica, fisiognómica social, dialéctica negativa, micrología, primacía del objeto, materialismo sin imágenes, pensamiento enciclopédico, parataxis. Esta acumulación abierta prueba que algo se escapa y que sólo una tensa y constante entrega por atrapararlo permite saber por un instante bien frágil lo que sea”.⁵ Es esta temprana conciencia de la fragilidad del saber lo que hace de su filosofía una búsqueda en sentido cabal: “una búsqueda que se busca para perderse y que así encuentra lo buscado”.⁶ Su búsqueda, pues, más que su proyecto, se traduce en la tarea inacabable que consiste en rodear lo que al saber se le escapa precisamente porque eso, lo impensado de todo pensamiento, no depende estrictamente de lo que

⁵ Antonio Aguilera, “Introducción: Lógica de la descomposición”, en Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 24-25.

⁶ *Idem*.

llamamos saber. Los sucesivos nombres que Adorno da a su trabajo filosófico hablan menos de cambios sustanciales en su pensamiento respecto de aquello que ha de ser buscado que de nuevas conjeturas para una búsqueda constantemente enriquecida por constelaciones conceptuales siempre provisionarias y cambiantes.

Los nombres puestos en juego por Derrida para describir su propio trabajo son acaso menos numerosos y a primera vista, también, menos inteligibles. Esto último se debe en buena medida al consabido gusto del autor por los neologismos y por ciertos términos de la lengua francesa caídos en desuso. Tomemos, sin ir más lejos, una palabra hoy bien conocida con la que suele asociarse el trabajo desplegado por Derrida en los últimos cuarenta años, la palabra "deconstrucción" (*déconstruction*). Incluso si Derrida no hubiera sido el primero en recurrir a ella en un contexto filosófico, tal como se sugiere a menudo y lo cual es por lo menos discutible, es sin duda el primero en darle a este término un sentido y unos usos precisos en la historia del pensamiento. La palabra "deconstrucción" guarda, entre otros significados, el de "estrategia sin finalidad": "estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va"; ni "una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia", sino más bien "la precipitación sin rodeo hacia el fin, una gozosa contradicción de sí, un deseo desarmado".⁷

Es en los grandes lineamientos de estas propuestas, en unas líneas de pensamiento sin dirección fija y siempre prontas a ser interrumpidas en los confines de una aporía, donde quizás hay que buscar algo así como un espíritu común entre Adorno y Derrida; un espíritu infinitamente crítico, en extremo atento de lo que todavía debe ser criticado como de todo aquello que en la crítica, en la moderna tradición crítica de la filosofía occidental, aún da muestras de insuficiencia crítica.

IV

La obra filosófica de Adorno, desde sus textos programáticos de los años treinta hasta su póstuma e inconclusa *Teoría estética* (1970), está

⁷ Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 22.

atravesada de parte a parte por una exigencia crítica. Aunque, por cierto, son muy numerosos los emprendimientos filosóficos modernos y contemporáneos que se autodenominan críticos y, especialmente en el último siglo, críticos de la filosofía. Habrá entonces que precisar en qué sentido cabe hablar de la empresa adorniana en términos de “crítica”, sin perder de vista que la idea misma de crítica ha experimentado una serie de sucesivas reelaboraciones a lo largo de sus textos. En un comienzo, Adorno, al igual que muchos de los miembros del Instituto de Estudios Sociales de Frankfurt, se adscribió al programa de la Teoría crítica, cuyo contenido fue definido en sus rasgos propios por Max Horkheimer. La “teoría crítica”, por oposición a la “teoría tradicional”, renunciaba a la concepción positivista de la ciencia y tomaba partido abiertamente por una práctica científica comprometida con los problemas sociales de su tiempo.⁸ Cierta herencia crítica del marxismo, precisamente la que nos habla de una relación inescindible entre teoría y praxis, o también entre pensamiento y realidad social, será preponderante en este período. Hecho que se traduce cabalmente en un temprano texto de Adorno que quizás pueda leerse como programa y anticipación de su futuro trabajo filosófico. Me refiero a la conferencia de 1931, “La actualidad de la filosofía”. Allí, Adorno se pregunta por las posibilidades de la filosofía en el presente, lo que en aquel momento equivalía a preguntar por su función —en un contexto dominado por corrientes tan diversas como la filosofía de la vida de Simmel, la filosofía de los valores de Rickert, la fenomenología de Husserl y el proyecto ontológico de Heidegger, entre otras—. La respuesta de Adorno a esta pregunta es fulminante: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.⁹ La tarea de la filosofía ya no sería la de encontrar un sentido a la totalidad de lo real, sino la de interpretar la realidad sin poseer nunca una clave cierta de interpretación.¹⁰ La filosofía interpretativa no busca un sentido como si

⁸ Vid. Max Horkheimer, “*Teoría tradicional y teoría crítica*”, en *Teoría tradicional, teoría crítica*, trad. J. L. López de Lizaga, Barcelona, Paidós, 2000.

⁹ Theodor W. Adorno, “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, p. 73.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

éste estuviera disponible y preexistiera a la realidad, sino que en íntima conexión con las ciencias particulares, y en especial con la sociología, intenta iluminar lo real sin presuponer significaciones implícitas de la realidad. De ahí su estrecha relación con el marxismo o al menos con cierta interpretación heterodoxa del mismo. Mientras que la filosofía no tome en cuenta el entramado histórico concreto donde se inscribe y en el cual debe intervenir activamente, dice Adorno hacia el final de su conferencia, "la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales".¹¹

Ahora bien, lo que puede considerarse el bosquejo crítico adorniano de 1931 encontrará rápidamente sus limitaciones. Las claves para comprender estas limitaciones y las consecuentes transformaciones a las que se ve sometido el concepto de crítica las encontramos plasmadas en dos de sus obras más recordadas: *Dialéctica de la Ilustración* (1947) -obra concebida y redactada junto a Horkheimer en el exilio norteamericano- y *Minima Moralia* (1951). Ambos textos están escritos bajo la conciencia profunda de que la distinción entre "teoría tradicional" y "teoría crítica" ya no es suficiente para desplegar una crítica a la altura de los acontecimientos históricos en el contexto de la posguerra. Los diversos motivos materialistas que en un comienzo habían dado el tono de la crítica de Adorno a la filosofía serán desplazados por nuevos motivos conceptuales que, sin traicionar la promesa emancipatoria legada por Marx, ya no serán fácilmente identificables con los conceptos del corpus marxista. A partir de entonces, la crítica no vacilará en ser crítica de sí misma y del discurso filosófico en general, incluso y especialmente cuando éste se dice crítico. A fin de evitar un malentendido frecuente, hay que decir aquí, con Gilles Moutot, que el "viraje" efectuado por Adorno y Horkheimer en los años cuarenta "no significa en modo alguno que el motivo de la crítica social desaparezca: más bien forma parte integrante del proceso de mutación *semántica y funcional* de la idea de crítica que los autores emprenden a la sazón".¹² Lo que parecen decir aquellos textos y lo que todavía hoy resulta difícil de comprender es que no existe verdadera crítica social que no sea al mismo tiempo crítica

¹¹ *Ibidem*, p. 95.

¹² Gilles Moutout, *Adorno. Lenguaje y reificación*, trad. V. Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 22.

inflexible de la Razón, crítica del modo en que la Razón se realiza como dominación en todos los niveles de la existencia social.

Lejos de refugiarse en el silencio como se podría haber esperado, Adorno intenta plasmar una reflexión crítica de la conceptualidad filosófica valiéndose precisamente de conceptos, única tentativa posible para quien, aun desconfiando de la Razón, jamás renunció a las razones del pensamiento ilustrado. Comienza así un período donde la meditación de Adorno se enfrenta a contradicciones cada vez más agudas. Desde entonces, recurre con frecuencia al fragmento, a la digresión, al aforismo y a una variedad de estilos cuyas marcas reconocemos mejor que nunca en dos de sus últimos y más enigmáticos escritos: *Dialéctica Negativa* (1966) y *Teoría estética*.

Es en la escritura misma de estas dos obras donde -nuevamente en palabras de Moutot- “hay que captar la mutación final de la idea de crítica”.¹³ Mutación que pasaría, fundamentalmente, por el hermetismo discursivo que desde *Dialéctica negativa* no hace más que pronunciarse. La negatividad y las aporías a las que conduce el pensamiento del último Adorno son otras tantas formas de la crítica, ahora más que nunca, crítica conceptual de la lógica conceptual, o bien, según un planteo análogo, crítica filosófica de la lógica del discurso filosófico. En el Prólogo a *Dialéctica negativa*, Adorno define a ésta como un “antisistema” y así explica su cometido: “Con medios de lógica consecuente trata de sustituir el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que escaparía al hechizo de tal unidad”.¹⁴ He aquí planteada la paradoja hiperbólica que atraviesa de parte a parte su pensamiento tardío. Adorno se plantea un objetivo imposible sin por ello escatimar esfuerzos por alcanzarlo. Choca de entrada con el límite y allí se mantiene, allí trabaja. En la sobrepuja conceptual, nunca va más allá del concepto al que no obstante se empeña en conjurar. Pues su interés, al que no vacila en identificar como el verdadero interés de la filosofía, elevando así la apuesta y exacerbando al límite la contradicción, está “en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. [...] Lo urgente para el concepto es aquello a lo que

¹³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴ Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, p. 10.

no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto".¹⁵ Aquello por lo que Adorno manifiesta su interés coincide con aquello por lo que la tradición filosófica siempre habría mostrado el más vivo desinterés, esto es, lo no-conceptual. Pero la filosofía tiene necesidad de trabajar con conceptos, su esencia es conceptual. De ahí que los esfuerzos teóricos del último Adorno estuvieran mayormente dirigidos a mostrar, por un lado, que lo no-conceptual está implicado en el concepto y, por otro lado y al mismo tiempo, que la tarea de la filosofía debería consistir en volver comprensible esta implicación constitutiva de lo no-conceptual en el concepto a fin de acabar con los hechizos filosóficos que operan como fundamento y garantía de la soberanía del concepto.

V

Antes de diseminarse en una variedad de campos y de discursos hoy prácticamente ilimitados, la palabra "deconstrucción" fue el emblema del ejercicio filosófico que Derrida practicó sin interrupciones a lo largo de casi medio siglo. Ahora bien, cada vez que se intenta definir la deconstrucción, incluso cuando el intento lo hace el propio Derrida (quien sería, no el inventor de la palabra, pues éste confiesa haberla encontrado en el diccionario francés *Littré*, pero sí el responsable de haberle asignado un "valor de uso" determinado en cierto ámbito filosófico), surgen dificultades difíciles de manejar que en principio no serían ajenas a eso mismo que la deconstrucción compromete y pone en juego. Comienzo por leer un pasaje de una carta que Derrida envía al profesor japonés Toshiko Izutsu, donde aquél se explica sobre al menos una de estas dificultades:

[...] diré que la dificultad de *definir* y por lo tanto también de *traducir* la palabra "deconstrucción" se debe a que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones lexicales e incluso las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo deconstruidos o deconstruibles, directamente o no, etcétera. [...] Toda frase del tipo "la deconstrucción es X" o "la deconstrucción no es X" carece *a priori* de pertinencia, digamos, por lo menos, que es falsa. Usted sabe que uno de

¹⁵ *Ibidem*, p. 19.

los envites principales de lo que en los textos se llama “deconstrucción” es precisamente la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: *S es P*.¹⁶

Pasado el efecto enmudecedor de semejante afirmación, se puede decir que la dificultad de definir la deconstrucción reside en que ésta ambiciona delimitar nada menos que la cuestión del ser, del sentido o de los sentidos de la palabra “ser” allí donde opera como concepto fundador de la ontología. Tal fue por lo pronto la ambición que despuntaba tempranamente en *De la gramatología* (1967), primer texto donde Derrida utiliza la palabra en cuestión.

Cuando elegí esta palabra -afirma Derrida- [...] deseaba traducir y adaptar a mi propósito las palabras heideggerianas *Destruktion* o *Abbau*. Ambas significaban, en ese contexto, una operación relativa a la *estructura* o a la *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero en francés, el término “destrucción” [*destruction* en el original] implicaba demasiado visiblemente una aniquilación, una reducción negativa más próxima, quizás, de la “demolición” nietzscheana, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por consiguiente la dejé de lado.¹⁷

Aunque la “deconstrucción” está emparentada y hasta cierto punto se reconoce heredera tanto de la “filosofía del martillo” de Nietzsche como de la “destrucción de la historia de la ontología” heideggeriana, sería un error considerarlas como equivalentes. Puesto que si bien la deconstrucción supone una “inversión” de la relación jerárquica en que la filosofía concibe sus pares conceptuales, ella supone también un momento de “afirmación” del discurso sometido a deconstrucción. “Siempre -en la medida de lo posible, por supuesto, y por ‘radical’ o inflexible que deba ser una deconstrucción- me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución”.¹⁸ He aquí el “doble gesto” contradictorio que mejor describe

¹⁶ Jacques Derrida, “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché. Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, 1987-2003, p. 13. Subrayado de Derrida.

¹⁷ *Ibidem*, p. 10. Subrayado de Derrida.

¹⁸ Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 12.

el trabajo emprendido por Derrida. Habría que ver en este doble gesto de inversión y afirmación no sólo las razones que impiden hacer de la deconstrucción una simple destrucción, sino también algunos de los motivos que nos permiten diferenciarla de lo que muchas veces se ha querido ver en ella, a saber: un "análisis", una "crítica", o un "método". Cito nuevamente un extracto de la carta que escribe Derrida a su amigo japonés:

[...] a pesar de las apariencias, la deconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica* [...]. No es un análisis, en particular porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible*. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la deconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia del *krinein* o de la *krisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es ella misma, como por otro lado todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los "temas" o de los "objetos" esenciales de la deconstrucción. Diré lo mismo con respecto al *método*. La deconstrucción no es un método ni puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa en esa palabra la significación procedimental o técnica.¹⁹

De este modo, a decir verdad, no se ha avanzado demasiado en la tentativa por esclarecer el significado de la llamada "deconstrucción". Y aun así, estos pocos avances sólo se sostienen a través de una aproximación negativa a la cuestión, es decir, postulando cada vez lo que la deconstrucción *no es*, incurriendo, por consiguiente, y según nos dice el propio Derrida, en frases *a priori* carentes de pertinencia o falsas. Pero como decía, la dificultad que supone definir el trabajo de Derrida no puede ni debe pensarse separadamente del enorme problema que este trabajo enfrenta. Pues "todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones lexicales e incluso las articulaciones sintácticas" de los cuales se serviría una definición de deconstrucción están sospechados de ser los portadores de ciertos privilegios no reconocidos al interior del sistema al que pertenecen.²⁰ Y justamente, si

¹⁹ Jacques Derrida, "Lettre à un ami japonais", p. 12.

²⁰ Evidentemente, de esto no se deriva la supuesta imposibilidad de decir algo sobre la deconstrucción. Como se ha dicho con razón, el efecto más visible de la deconstrucción es la "indecibilidad". Recordemos que Derrida llamó "indecidibles" o "unidades de simulacro" a los enunciados de una serie no saturable que resisten a

la deconstrucción tiene un propósito, éste es el de detectar, delimitar y examinar críticamente las razones profundas de dichos privilegios en una variedad de discursos, principalmente filosóficos y literarios, pero también políticos, éticos, jurídicos, etcétera. Por esta razón, la estrategia deconstructiva no estaría en una simple posición de exterioridad respecto de la historia y de los discursos que interroga. La deconstrucción, si nos obstinamos en definirla, sería el nombre de un “trabajo textual” que opera desde el interior de la filosofía, apelando para ello a su exterior, que no es en verdad más que el límite (interior y exterior *a la vez*) de su propia “clausura”, lo que sobre todo no quiere decir su “fin”. En palabras de Derrida:

“Deconstruir” la filosofía sería entonces pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, la más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior por ella incalificable, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión en parte interesada. En ese momento, por esta circulación a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía -es decir, de Occidente- se produce un cierto trabajo textual que provoca un gran placer.²¹

las oposiciones clásicas del discurso filosófico (sensible/inteligible, habla/escritura, significado/significante, adentro/afuera, presencia/ausencia, etcétera). Se los llama “indecidibles” ya que dichos enunciados no pueden ser simplemente situados en una sola de estas oposiciones binarias ni ser reabsorbidos dialécticamente como un tercer término. Su lógica, explica Derrida, es la del “ni/ni”: ni esto ni aquello, o bien, ambas cosas a la vez. El *margin*, por ejemplo, “[...] se mantiene dentro y fuera [...] *dentro* porque el discurso filosófico cree conocer y dominar su margen, definir la línea, encuadrar la página, envolverla en su volumen. *Fuera* porque el margen, *su* margen, *su* afuera, están vacíos, están afuera: negativo con el que no habría nada que hacer, negativo sin efecto en el texto o negativo que trabaja al servicio del sentido, margen relevada (*aufgehobene*) en la dialéctica del Libro” (Cfr. Jacques Derrida, “Tympan”, en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. XX). Los indecibles carecen de unidad, carecen de un sentido único o de un sentido propio. De ahí precisamente su gran efectividad textual, su fuerza irruptiva y desestabilizante en el seno de un corpus categorial que debe reprimir, negar o sublimar la contradicción a fin de evitar su propio desborde, a fin de evitar ese límite o ese margen indecible que, de ser tomado en cuenta seriamente, obligaría a repensar todo, empezando por el valor mismo de la noción de totalidad.

²¹ Jacques Derrida, “Implications” [entrevista con Henri Ronse], en *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 15.

VI

Ni la crítica adorniana es una deconstrucción ni el deconstruccionismo derridiano es una crítica. Se trata, pues, de dos abordajes, de dos escrituras y dos modos diferentes de leer la filosofía. No obstante, es imposible no ver en sus respectivos tratamientos del texto filosófico ciertos rasgos que los emparentan sin llegar nunca a asimilarlos. Estos rasgos comunes responden menos a un diálogo que nunca habría tenido lugar que a su común pertenencia a un momento de la historia de la filosofía en que ésta no vaciló en volver sus conceptos contra sí misma. Como pocos, Adorno y Derrida se permitieron dudar, en todo momento y de forma incondicional, de las tranquilizadoras verdades acreditadas por la Razón. Hecho que les valió un sinnúmero de críticas, a veces violentas, provenientes de los sectores más diversos del campo académico e intelectual. En este sentido, no deja de ser significativo que la crítica más extendida haya sido, en líneas generales, aproximadamente la misma para ambos. Dicha crítica, apuntalada por argumentos y según intereses no siempre idénticos, podría, sin embargo, resumirse del siguiente modo: la sospecha ante la Razón, incluso si ésta se revela necesaria desde un punto de vista racional, cuando se ejerce más allá de ciertos límites no solamente nos deja sin criterios para orientarnos en la crítica sino que también, y lo que es peor, nos expone al riesgo de caer en la más sombría irresponsabilidad teórica.

Por no citar más que un ejemplo conocido de este tipo de cuestionamiento al pensamiento de Adorno, podríamos detenernos un instante en la crítica expresada por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Según éste, desde *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer se habrían aferrado a una paradoja y a la "contradicción realizativa" que la anima, a saber, la de denunciar "la conversión de la ilustración en totalitaria con los propios medios de la ilustración".²² Tras condenar la "notable despreocupación" con que los autores habrían tratado "los logros del racionalismo occidental", Habermas se pregunta: "¿Cómo pueden ambos ilustradores, pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad hasta el

²² Jürgen Habermas, "Horkheimer y Adorno: el enmarañamiento de mito e ilustración", en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 137.

punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez?”.²³ En realidad, la crítica no apunta tanto al hecho de que Horkheimer y Adorno hayan fomentado la paradoja hasta el exceso, sino más bien al hecho de que “se entregaron, al igual que el historicismo, a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo”.²⁴

Vale recordar que en otro apartado de ese mismo libro, Habermas expone un análisis detallado del trabajo de Derrida. Bajo el título “Sobrepujamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo”, se impulsa una crítica que desemboca no casualmente en la postulación de “paralelos entre Adorno y Derrida”. Allí, Habermas escribe:

La “dialéctica negativa” de Adorno y la “deconstrucción” de Derrida pueden entenderse como respuestas distintas a un mismo problema. La auto-crítica de la razón, cuando procede en términos totalizadores, se ve envuelta en la contradicción realizativa que consiste en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta.²⁵

Adorno y Derrida coincidirían, entonces, en que tanto el uno como el otro reconocieron a su manera la necesidad de servirse de medios racionales para emprender la crítica de la razón. Según Habermas, ninguno de los dos dio con la respuesta que nos permitiría “salir de la aporía”, y ello, en cada caso, por razones muy distintas en las que aquí no podemos detenernos.²⁶

Si damos lugar a los mencionados cuestionamientos es porque resumen bastante bien los fundamentos generales de las críticas dirigidas

²³ *Ibidem*, p. 138.

²⁴ *Ibidem*, p. 148.

²⁵ *Ibidem*, p. 204.

²⁶ Tanto el tono como el contenido general de las críticas que Habermas dirige a Adorno y a Derrida es sensiblemente diferente. Mientras al primero le reprocha no haber indagado de manera suficiente la posibilidad de establecer un criterio normativo para preservar a la Razón de sí misma, al segundo, por comparación, lo hace responsable de la misma vacilación y también lo acusa, entre otras cosas, de reducir la filosofía a la literatura y la lógica a la retórica. Entre otros textos donde Derrida responde a estas críticas, véase Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp. 231 ss.

a ambos planteamientos. De más está decir que tanto Adorno como Derrida fueron susceptibles a las críticas. En su momento, cada uno de ellos se esforzó por contestar hasta donde le fue posible, lo que en muchos casos quiso decir hasta donde sus interlocutores estuvieran dispuestos a escuchar razones. Pues lo que sobre todas las cosas habría que evitar creer es que sus respuestas, lo mismo que sus preguntas, carecen de razones. Ni carecen de razones ni mucho menos se refugian en el irracionalismo. Es justamente en torno a la relación que ambos mantuvieron con la Razón que quisiera sugerir un último punto de encuentro entre estos pensadores, a mi entender, el más decisivo de todos.

Por disímiles que sean la *crítica* y la *deconstrucción* en sus postulados básicos y en sus formas de ejercerse, por singulares que sean y deban seguir siendo estos modos de abordar la filosofía asociados hoy a las firmas de Adorno y Derrida, ambas estrategias coinciden en el hecho de haber sido extremadamente sensibles a los imperativos de la razón. Siendo ellas mismas incondicionalmente racionales y, precisamente en la medida en que lo son, nunca retroceden ante las exigencias críticas de la razón, es decir, ante las exigencias dobles y a un mismo tiempo contradictorias donde la Razón se pone a prueba a sí misma. Las aporías o las antinomias del pensamiento, aquellas ya detectadas por Aristóteles, Kant y otros grandes filósofos, son reapropiadas y llevadas al límite. Es decir, hasta el límite. Existe, en efecto, una lógica de la aporía a partir de la cual se vuelve reconocible la escisión entre exigencias inconciliables de la razón: entre lo calculable y lo incalculable, lo condicional y lo incondicional, lo posible y lo imposible, etcétera. A través de análisis originales de estas aporías, Adorno y Derrida opusieron resistencia a la supuesta integridad o a la ilusoria unicidad sin resto del discurso filosófico. Si ellos osaron adentrarse en el examen de estas aporías, llevando hasta el límite el pensamiento de la contradicción, no fue justamente para encontrar una salida a ese camino sin-salida. Esto es lo que Habermas pretende no entender cuando sentencia como un fracaso de ambos no haber encontrado una salida a las aporías del pensamiento. De ahí no se sale y mucho menos puede medirse en términos de éxito o de fracaso lo que la crítica o la deconstrucción movilizan en el orden del pensamiento. Lo que ambos intentaron pensar y lo que hoy sigue dando que pensar es aquello que se resiste a ser pensado. Tal vez esta tentativa pueda resumirse en una frase

de la que se sirvieron tanto Adorno como Derrida. La frase reza la “posibilidad de lo imposible”. Lo imposible, al igual que lo impensable, encuentra en ellos y a través de ellos, a través de lo que sus escritos dan a leer, la posibilidad o la chance. Imposible es otro nombre de lo que queda por hacer y su posibilidad misma permanece ligada tanto a las exigencias críticas de la razón como a lo que de ella se exige en tanto crítica interminable de sí misma. Adorno, por su parte, escribe esta frase en diferentes textos suyos. Aquí me interesa en particular un pasaje de su “Retrato de Walter Benjamin” (1955), citado por Derrida en su discurso de Frankfurt, donde “Adorno habla literalmente de la posibilidad de lo imposible, de la paradoja de la posibilidad de lo imposible (*vom Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen*)”.²⁷ Más que cualquier otra referencia, me interesa ésta por ser precisamente Derrida quien nos la descubre y en la medida en que éste dice, también literalmente, querer hacer un lema (*devise*) de lo que allí escribe Adorno sobre Benjamin. Leo, pues, la cita y su respectiva cita:

[...] Adorno escribe esto, de lo que yo quisiera hacer un lema, al menos por todas las “últimas veces” de mi vida:


Bajo la forma de la paradoja de la posibilidad de lo imposible, él [Benjamin] reúne por *última vez* la mística y la *Aufklärung*, el racionalismo emancipador. Él ha *liberado* el sueño sin *traicionarlo* (*ohne ihn zu verraten*) y sin volverse cómplice de la unanimidad permanente de los filósofos, según la cual eso no se puede (1).

(1) “Portrait de Walter Benjamin”, en *Prismes. Critique de la culture et société*, Payot, 1986, tr. G. et R. Rochlitz, p. 213 (*Prismen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1955, 1976, p. 301).²⁸

Un poco más adelante, en ese mismo discurso, bajo el lema de la “posibilidad de lo imposible”, Derrida se refiere a la relación entre sueño y pensamiento, entre lo que legítimamente puede ser soñado como posible y lo que el pensamiento ha de seguir velando aun si se trata de lo imposible mismo. Derrida se refiere a ello con palabras que, me atrevo a soñar por mi cuenta, le habrían sido confiadas por cierta voz para siempre indecible entre la voz de Adorno y la de Benjamin:

²⁷ Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, pp. 18-19.

²⁸ *Idem*.

La posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el cual desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo el aliento en mis cursos y en mis carreras, tiene quizás más afinidad que la filosofía misma con ese sueño. Despertándose, habría que continuar velando el sueño.²⁹ 

²⁹ *Ibidem*, p. 20.

Hermenéutica analógica e interculturalidad

Mauricio Beuchot

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Resumen

En este trabajo se intenta aplicar una hermenéutica analógica al problema del multiculturalismo. Se trata de una interculturalidad. Una hermenéutica unívoca nos lleva a la imposición de una cultura sobre otra, en definitiva a la destrucción de la cultura más débil. Una hermenéutica equívoca nos conduce a la disolución de la interacción entre las culturas, ya que en esa postura se tiene la idea de que toda cultura es válida y puede hacer lo que quiera. En cambio, una hermenéutica analógica tratará de comprender y justificar lo más posible las diferencias, sobre todo de una cultura más débil, sin la imposición de la cultura más fuerte (que es lo que propiciaba la hermenéutica unívoca) ni la permisión equívoca de cualquier elemento cultural sin crítica (por ejemplo, si va contra los derechos humanos).

Palabras clave: Hermenéutica analógica, multiculturalismo

Abstract

This article shows how the analogical hermeneutics solves some problems in the multicultural studies. A univocal hermeneutics imposes one culture over another, this means the destruction of the weaker culture. An equivocal hermeneutics leads to the dissolution of the interaction between cultures. Instead, an analogical hermeneutics, firstly, tries to understand and justify the differences, over all of the weaker cultures, without the imposition of the stronger culture (the main result of the univocal hermeneutics) or the existence of any possible cultural element (for instance, cultures which attack the human and civil rights).

Key words: Analogical hermeneutics, multicultural studies

1. Introducción

En este trabajo deseo ensayar la fecundidad de la hermenéutica analógica para la interpretación de las culturas, sobre todo en el diálogo

intercultural. Acudiré a dos pensadores que usan la analogía para entablar el diálogo entre las culturas. Uno de ellos es David Tracy, quien habla de una imaginación analógica, encargada de hacer posible la comprensión de lo diferente culturalmente, y otro es Ram Adhar Mall, que habla explícitamente de una hermenéutica analógica -aunque fue ideada de manera independiente de la mía- y le asigna el mismo cometido de interpretar las otras culturas como una hermenéutica intercultural.

La analogía es, así, un instrumento para comprender lo diferente a partir de nosotros mismos, pero no buscando lo idéntico a los otros, sino permitiendo que haya diversidad, ya que la semejanza es solamente identidad parcial. En ella incluso predomina la diferencia, por lo que permite acercarse a lo diferente de manera matizada, salvaguardando eso diferente, pero acercándolo a lo semejante, para reducir su inconmensurabilidad. Y es que, tal como lo vio Kant, no tenemos otro punto de partida más que nosotros mismos (no tenemos el ojo de Dios, la perspectiva desde ningún lugar, etcétera). Estamos culturalmente situados, pero eso no impide que podamos construir una perspectiva cada vez más abarcadora mediante el diálogo intercultural. A eso puede ayudar mucho una hermenéutica analógica, la cual, haciéndonos partir de nosotros mismos, desde nuestro punto de vista situado culturalmente, nos hace entender al otro no identificándolo con nosotros mismos, sino tratando de ver su carácter diferencial y tratando de respetar lo más posible esa diferencia.

2. La imaginación analógica en la interpretación intercultural

Un pensador analógico es David Tracy, de la Universidad de Chicago. Tracy plantea la idea de una *imaginación analógica* para interpretar símbolos y clásicos en su libro *La imaginación analógica*, de 1981.¹ El símbolo “da origen al pensamiento crítico antes de retornar al símbolo”.² Según él, hay que buscar criterios de coherencia interna entre los símbolos y criterios de adecuación relativa de los mismos con la experiencia humana. Esto parece una sintaxis y una semántica de los símbolos, aunque faltaría una pragmática, la cual sería, seguramente, el estudio de sus usos

¹ D. Tracy, *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad, 1991.

² *Ibidem*, p. 405.

y efectos en el discurso y la vida humanos. Siempre se ha visto la importancia de la analogía para el estudio de los simbolismos, ya que los símbolos mismos son signos que tienen un componente analógico, se basan en cierta semejanza o imagen o iconicidad con lo representado.

Pues bien, para Tracy, la analogía

es un lenguaje de relaciones ordenadas que articulan la semejanza-en-la-diferencia. El orden entre las relaciones está constituido por las distintas pero similares relaciones de cada análogo con un significado focal primario, el cual es un primer analogado. Un objetivo principal de todos los lenguajes propiamente analógicos es la producción de cierto orden -al límite, de cierta armonía-, entre los varios analogados, las semejanzas-en-la-diferencia, que constituyen toda la realidad.³

Es un medio para interpretar la realidad en su complejidad, a través de las relaciones con un significado focal, el analogado primario. También en ella cuentan las negaciones, que destacan la diferencia (como decía Spinoza: *omnis determinatio est negatio*). Ponen límite. Resaltan las diferencias. Sirven como principios de intensificación. Así, el lenguaje analógico es un lenguaje de segundo orden, reflexivo, que re-expresa los significados, relacionándolos con un hecho (o evento) focal y rescatando el orden lógico o relacional de los mismos. “El poder de una imaginación analógica como imaginación fue honrada por Aristóteles en su famoso *dictum*: ‘grabar lo semejante en lo desemejante es la marca del genio poético’”.⁴ Tracy habla de un viaje de la imaginación analógica en el que ella es guiada por el significado focal, o analogado primario, para comprender la totalidad ordenada de una realidad originalmente pluralista, conflictiva y caótica. Es el viaje desde el símbolo, pasando por la reflexión y volviendo al símbolo. Viaje fructífero que lleva a cierta visión.

Esa visión es abrazada por las tradiciones en contacto de principios ordenadores de proporcionalidad producidos por la razón especulativa (el esquema del *exitus-reditus*, la “gran cadena del ser”, las relaciones naturaleza-espíritu en Schelling). El sistema está abierto a la corrección en cualquier momento crucial de su viaje analógico por las negaciones demandadas tanto por el significado focal como por la experiencia

³ *Ibidem*, p. 408.

⁴ *Ibidem*, p. 410.

clásica de la razón que guía sus reflexiones (la via negationis, las tradiciones apofáticas, las poderosas negaciones presentes en la mística natural y en la filosofía y la teología especulativas de Schelling).⁵

Es decir, es el camino de las tradiciones que privilegian la diferencia y se resisten al reduccionismo de la identidad, de la homogeneización, de la univocidad.

Me gusta cómo plantea David Tracy, en otro libro suyo, *Pluralidad y ambigüedad*, de 1987, la investigación hermenéutica como búsqueda de la verdad, pero desplegada en una búsqueda de sus posibilidades, de posibles verdades, de verdades posibles (o posibilidades verdaderas). Se trata de posibilidad, la cual abre. Es como una cacería, en la que buscamos pistas y seguimos huellas.

La conversación en su forma primaria es una exploración de posibilidades en la búsqueda de la verdad. Al seguir la huella de cualquier cuestión, debemos hacer sitio a la diferencia y la alteridad. Al mismo tiempo, cuando la cuestión se convierte en protagonista, advertimos que tener en cuenta a lo otro como otro, a lo diferente como diferente, es también comprender lo diferente *como* posible.⁶

Es decir, la posibilidad es posibilidad de algo diferente, de la diferencia. Es reconocer la diferencia como posibilidad y la posibilidad como diferencia. Y en esto ayuda la analogía: “Reconocer la posibilidad es sentir alguna semejanza con lo que ya hemos experimentado o comprendido. Pero la semejanza aquí debe ser entendida como semejanza-en-la-diferencia, esto es, analogía. Una imaginación ejercitada para esta clase de encuentro es una imaginación analógica. Todo buen intérprete la posee”.⁷ Es decir, esto abre la posibilidad misma de la conversación, y no sólo la enriquece.

Pues la expresión “una imaginación analógica” nos recuerda simplemente que la conversación tiene lugar sí, y solamente sí, arriesgamos lo que somos al abrirnos al cuestionamiento que el texto supone para nosotros. Debemos seguir la pista de este cuestionamiento -aunque inicialmente

⁵ *Ibidem*, p. 411.

⁶ D. Tracy, *Pluralidad y ambigüedad*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 38-39.

⁷ *Ibidem*, p. 39.

nos parezca diferente, distinto o incluso extraño- hasta que se dé el resultado único de esa clase de interacción: la exploración de la posibilidad como posible y por tanto como semejanza-en-la-diferencia. En tales momentos de reconocimiento, lo que es a la vez revelado y ocultado como otro y diferente se transforma en apropiado como posibilidad. Cuando la posibilidad aparece, alguna semejanza-en-la-diferencia no puede andar muy lejos.⁸

Es un recurso heurístico, interpretativo, muy rico la analogía.

Esto es lo que hacían con la analogía románticos como Schleiermacher y Coleridge:

Si conversamos con sus textos, también llegaríamos a comprender por qué la alteridad y la diferencia rara vez llegan a ser igualdad o ni tan siquiera semejanza. Alteridad y diferencia pueden llegar a ser, sin embargo, posibilidades genuinas: lo *como* otro, lo *como* diferente, se convierte en lo *como* posible. Así nos encontramos descubriendo semejanzas-en-la-diferencia, esto es, analogías, con los románticos. Y todas nuestras actuales semejanzas-en-la-diferencia darán paso a su vez, algún día, a otras analogías para lectores posteriores.⁹

Esto implica atender a las metáforas y metonimias contenidas en los textos, así como a otros tropos. Por eso tienen tanta importancia la retórica y la poética.

Pero hay algo más. También en la dimensión ética y política es importante superar, con la analogía, lo meramente igual o idéntico:

El retorno de lo igual puede ser ahora comprendido como lo que siempre fue: una vuelta a la política de la exclusión y represión. Lo que resta de igualdad queda apresado en el tejido de la alteridad y la indeterminación. La similaridad que es posible debe darse ahora como similaridad-en-la-diferencia. Podemos entablar una conversación con los clásicos con esta condición: admitir que todo —nosotros mismos, nuestros textos y la conversación misma— está profundamente afectada por la ambigüedad y la pluralidad que llega a todas partes. La recuperación, el reencuentro, exige tanto la crítica como la sospecha. En realidad, éstas son las mejores condiciones para la recuperación. E incluso cuando la recuperación

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibidem*, p. 40.

comienza por sí y desde sí misma, no puede llegar a su conclusión de forma no ambigua. No hay interpretación inocente, ni texto inocente.¹⁰

La *phrónesis*, que es altamente interpretativa, tiene que catalizarse con la crítica, que es altamente reflexiva. Una hermenéutica reflexiva, o interpretación reflexionante, analógica.

En ese sentido, “podemos todavía experimentar momentos de verdadera manifestación en nuestra conversación con los clásicos. Pero incluso esos momentos de reconocimiento se nos aparecen ahora no como un retorno de lo mismo sino como un reconocimiento inquietante de lo otro y lo diferente, con capacidad de convertirse para nosotros en lo posible en tanto que análogo”.¹¹ La analogía es la que da posibilidad a lo diferente. Le otorga potencia, trata de saciar su voluntad de poder. Esto se da incluso en el pluralismo, por ejemplo el cultural. “Pero cualquier interpretación de algún ‘otro’ constituye una apropiación de una posibilidad que ya no es exactamente la misma que era en su forma original. Ningún occidental puede, por ejemplo, volver su mirada y su ser hacia lo que Oriente es sino como occidental que se vuelve hacia Oriente”.¹² Y es que la identidad es tan inalcanzable como la diferencia; por eso lo que se nos muestra como alcanzable es la analogía, la analogicidad:

“Lo que probablemente encontraremos en cualquier conversación que no reprima la pluralidad por decreto es, en el mejor de los casos, analogías. El lenguaje analógico fue creación de Aristóteles, aquel pluralista de su tiempo, para encontrar un lenguaje alternativo además de los candidatos habituales: un lenguaje unívoco en el que todo es igual y un lenguaje equívoco en el que todo es diferente. El auténtico lenguaje analógico es un logro muy especial, pues intenta lo casi imposible: una articulación de diferencias reales como genuinamente diferentes, pero a la vez similares, a lo que ya conocemos. En un nivel más existencial, una imaginación analógica sugiere una voluntad de entrar en la conversación, ese lugar inquietante en el que uno está dispuesto a arriesgar toda su autocomprensión actual al tomar en serio las posiciones del otro que reclaman para sí ser reconocidas como auténticas y verdaderas”.¹³

¹⁰ *Ibidem*, p. 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 128.

¹² *Ibidem*, p. 141.

¹³ *Ibidem*, p. 142.

Y es que la analogía, que está entre la identidad y la diferencia, pero que también está, de alguna manera, más allá de la identidad y la diferencia, las supera porque ella sí nos da un conocimiento alcanzable y suficiente de la compleja realidad que estamos estudiando.

3. Hermenéutica analógica de la interculturalidad

En septiembre de 1998, en un congreso del Instituto de Filosofía del CSIC y de la Universidad de Cáceres, en Madrid, mi amigo el filósofo peruano David Sobrevilla, al ver que yo hablaba de una hermenéutica analógica, me dijo que había visto en un libro sobre filosofía intercultural esa misma expresión. Me envió el libro en diciembre de ese año; el libro era del filósofo indio Ram Adhar Mall, *Filosofía en la comparación de las culturas. Filosofía intercultural —una nueva orientación*, de 1995.¹⁴ Allí se señalaba esa hermenéutica analógica (analogische Hermeneutik), aunque no se desarrollaba, pero se insistía en que una hermenéutica así era la que tenía que hacer la labor de la interculturalidad, era propiamente una hermenéutica intercultural.

En ese libro se hablaba de una filosofía intercultural, de corte hermenéutico, que fuera “más allá de la identidad y la diferencia”,¹⁵ es decir, más allá de la conmensurabilidad y la inconmensurabilidad. Esa filosofía tiene que echar mano del pensamiento analógico, que supere la sola identidad y la sola diferencia. Según este autor, hay una hermenéutica de la identidad y una hermenéutica de la diferencia, pero la hermenéutica intercultural se centra en la analogía.¹⁶ Y, efectivamente, usa la expresión “hermenéutica analógica (*analogische Hermeneutik*)”.¹⁷ La expone de la manera siguiente: “La hermenéutica analógica no abandona el campo de la comprensión. No nos engaña ni nos ata a la absoluta autorreferencia. Muchas veces se muestra desde lo metonímico hacia lo que nos reta. Nada enteramente otro será comprendido sin que se identifique conmigo

¹⁴ R. Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie —eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹⁷ *Ibidem*, p. 39.

totalmente”.¹⁸ Lo metonímico es aquí sedimentación del complejo total de las culturas. El autor no efectúa la comparación de lo metonímico con lo metafórico, pero parece sobreentenderse.

Hay un campo intermedio en el que se acercan las culturas, a pesar de su distinción: “La hermenéutica analógica ve las distintas muestras de comprensión como muestras muy distintas, pero no con una distinción radical”.¹⁹ La comprensión analógica no se reduce a algo formal; ve la identidad absoluta y la diferencia absoluta como ficciones. En efecto, la hermenéutica de la identidad es la moderna; la de la diferencia, la posmoderna. Una hermenéutica analógica se opone a una hermenéutica general, pues ve desde marcos (*Rahmen*) específicos.²⁰ De esta manera, este autor articula su hermenéutica intercultural, que no va ni a lo reduccionista ni a lo irreductible.

Aunque no conocía yo este trabajo cuando estructuraba mi propuesta de una hermenéutica analógica, a principios de los 90, y que expuse por primera vez en 1993,²¹ me ha parecido un intento muy cercano y como un compañero de camino, con una aplicación muy concreta y útil al multiculturalismo. Es de notar que, por los mismos años en que yo trabajaba esta hermenéutica, pero de manera independiente, porque ninguno conocía el trabajo del otro, este autor propuso también una hermenéutica analógica, con el mismo nombre que yo empleaba, lo cual indica la necesidad que se sentía de algo así. Este trabajo, como los de Tracy y algunos más, ponen de manifiesto la necesidad que hay de una especie de “giro analógico” en la filosofía actual, para que se superen ya las corrientes univocistas y equivocistas, que han sido igualmente nefastas para la filosofía.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 62.

²⁰ *Ibidem*, p. 93.

²¹ En el VII Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en Cuernavaca (México), en septiembre de 1993, y en cuyo programa aparece la mesa redonda en la que presenté mi propuesta, con el título “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica”. Se publicó, junto con las discusiones que recibió, en un tomo de las memorias del evento, M. Aguilar Rivero (coord.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, México, Asociación Filosófica de México - UNAM, 1995, pp. 159-176. Dos años después salió mi *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM, 1997.

4. Accesos analógicos a las culturas

Hay una búsqueda de interpretación intercultural que va más allá del respeto multicultural y del abarcamiento transcultural; ellos están implicados, pues el multiculturalismo nos recuerda la diferencia, la equívocidad; y lo transcultural nos habla de una posibilidad de universalizar, tendiendo a la univocidad, aunque sin alcanzarla nunca. Por eso acude a nosotros la analogía, para ayudarnos a superar lo equívoco de la multiculturalidad y para evitar la pretensión del univocismo, de la perfecta universalidad. Se trata de una universalidad imperfecta, pero que no se resbala hasta el relativismo y la equívocidad, sino que alcanza, gracias a esa misma universalidad -por impura que sea-, cierta objetividad.

Nos permite entender la cultura (propia o ajena) como un texto, como discurso. Se puede interpretar, comprender. Lo que nos permite acercarnos son los modos analógicos del discurso. Son, sobre todo, los símbolos, los arquetipos, los mitos. Son modelos profundos que nunca son unívocos ni tampoco pueden ser equívocos, son analógicos. Nos reúnen los fragmentos del mundo. Recogen las migajas. Son fragmentos, pero fragmentos que nos muestran el todo. Fragmentos preñados de totalidad. Hay ciertos patrones prototípicos que recorren la historia, pero de modos diversos. Arquetipos como el del padre, la madre, el sabio, el héroe, antes de que se reduzcan a estereotipos. El arquetipo, en la actualidad, degenera en estereotipo.

Son como códigos culturales, vestigios, pistas, huellas, que nos hacen acercarnos (como a una presa) a la comprensión intercultural, a la comunicación entre culturas. Son como jeroglíficos básicos, fundamentales o fundacionales; como en la alegoría de la caverna de Platón, son representaciones aproximadas de la realidad. Son maneras de reflejar experiencias comunes de manera diversa. Por eso no son ni totalmente idénticas ni totalmente diferentes, son análogas.²²

El diálogo se basa en lo análogo. Un primer momento hermenéutico del diálogo es captar el medio del mensaje, su vehículo exterior (su gramática o sintaxis). Un segundo momento dialógico es en el que

²² M. Beuchot, "Pluralismo cultural analógico y derechos humanos", en G. González R. Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 107-121.

analizamos la relación del medio con el mensaje para ver su adecuación (su lógica o semántica). Un tercer y último momento dialógico es en el que se reconoce el emisor del mensaje a través del medio; es cuando el receptor se enfrenta al emisor como alguien personal (es la parte de retórica o pragmática). Allí se reconoce al extraño como prójimo, como próximo, como semejante, como análogo. Comienza por el código mediático, pasa el código substancial y acaba en el código actancial o humano.

El texto o discurso cultural del otro (desde un cacharro hasta una obra de arte) pasa por la decodificación gramatical o sintáctica; luego, se busca su correspondencia o adecuación o representación semántica, por vaga o anómala que sea; y después, se busca la intención significativa, el uso, la pragmática. En ese nivel se llega al lado hermenéutico. Después del análisis viene la síntesis; después de la explicación, la comprensión. La hermenéutica analógica nos ayuda allí a no pretender que comprendemos al otro unívocamente, sin pérdida de significado; pero tampoco con una pérdida excesiva, esto es, equívocamente, sino de modo analógico: con pérdida, pero no demasiada, sino con la suficiente recuperación como para entendernos. Eso es lo propio de la analogía en el ámbito de la comunicación cultural: nos hace entender con pérdida (y con conciencia de la pérdida), pero nos hace entender lo suficiente (y con conciencia de la suficiencia).

Además, la hermenéutica analógica ayuda a conservar la identidad cultural -pero como identidad abierta y no dura, defensiva- porque enseña a arriesgar la identidad aceptando a los otros, a las otras identidades. Una identidad cultural no unívoca, aunque tampoco una identidad perdida, derramada, equívoca. Una identidad relativa, como la que planteaba, a diferencia de Leibniz, Peter Thomas Geach, es decir, en relación con un conjunto al que se pertenece; y ahora que nos damos cuenta de que pertenecemos a diversos conjuntos, que a veces hacen intersección, resulta una identidad múltiple (tenemos la identidad de un grupo cultural, de género, religioso, político, laboral, etcétera). O, como decía el lógico modal David Lewis, la identidad recorre diversos mundos, es transmundana. Así, también, nuestra identidad recoge elementos de diversos mundos, de varios conjuntos, recoge predicados en relación con los cuales nos identifica. Por eso, cuando interactúa con otras culturas, es una identidad transcultural.

Además de identificar, la hermenéutica analógica ayuda a integrar la

diferencia sin perder la identidad. Con ello nos permite integrar elementos de la diferencia, esto es, de la identidad ajena, sin perder la nuestra. Enseña a tener identidades híbridas, mestizas, mezcladas, analógicas. La misma identidad es análoga como propiedad trascendental del ente. Intersección, interacción, interculturalidad, son aplicaciones de la analogicidad. Esto tiene, además, como lo decimos en hermenéutica, implicaciones éticas. No hay interpretación axiológicamente neutra. Nos ayuda a representarnos, como pide Charles Taylor,²³ y, como pide él mismo, nos ayuda a reconocer, es decir, a reconocernos a nosotros mismos y a reconocer a los otros. Se nos reconoce como perteneciendo a un grupo, por eso se conecta con la pertenencia, según dice Villoro.²⁴ Pertenecemos a un grupo, los del grupo me reconocen esa pertenencia, me hacen uno de ellos, y también me lo reconocen los de otros grupos o los del macro-grupo, que es el estado.

Lo que más nos brinda la hermenéutica analógica, en el tema del diálogo intercultural, es reducir la incomunicación o incommensurabilidad. Nunca se pretende la comunicación o commensuración perfecta, unívoca, pero tampoco se renuncia totalmente a toda objetividad. Ello nos da la posibilidad de entender mínimamente a otra cultura y juzgar con un mínimo de validez sus contenidos. Con eso mismo podemos, también, aprender de otra cultura y criticarla, pues ambas cosas son necesarias. Y para aprender tenemos que comprender y juzgar, es decir, criticar, pues no aprendemos de otra cultura o integramos cosas suyas acríticamente. Hay un movimiento judicativo en el aprendizaje. Mucho más al convivir, que es donde más criticamos. Y sólo podemos criticar válida y fructíferamente otra cultura si es posible la comprensión y si hay algo que nos sirva de criterio. Tal criterio es, por supuesto, el nuestro, del que partimos, pero se amplía y enriquece (como los horizontes gadamerianos) por el movimiento reflexivo del diálogo intercultural.

Ya desde el principio suponemos criterios (no vamos en blanco al diálogo), pero incoativos o incipientes y, luego, por la experiencia y el aprendizaje, vamos perfilando mejor esos criterios. Cada vez podemos


²³ Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2001, pp. 43 ss.

²⁴ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Barcelona, Paidós, 1998, pp. 63 ss.

comprender y juzgar mejor. Es un proceso de autocorrección por el que vamos aprendiendo críticamente: aprendiendo y criticando, criticando y aprendiendo. No basta con comprender, a despecho de lo que dicen los relativistas extremos; al comprender nos vemos movidos a juzgar, a enjuiciar o criticar (como bueno o malo) lo que entendemos. Y criticamos tanto en el aspecto teórico como en el aspecto práctico, al igual que en el aspecto estético, etcétera. No se olvide que Kant hizo tres críticas: la de la razón pura o teórica, la de la razón práctica y la del juicio o de la razón teleológica y estética.

5. Conclusión

Como lo ha mostrado Tracy, la analogía es la que abre a lo posible, la que da posibilidad a lo diferente, la que abre -por ello mismo- a una ontología de la posibilidad, que se coloca entre lo real y lo no existente, entre lo actual y lo imposible, entre el ser y la nada. De hecho así es como la colocó Aristóteles. Frente al identitarismo de Parménides, para el que sólo había ser, y el diferentismo de Heráclito, para el que sólo había no ser, entendido como devenir, colocó el ente en potencia, el que está en devenir o *fieri*. Y de esta manera posibilitó un discurso distinto de los dos del univocismo del todo igual y el equivocismo del todo diferente: un discurso del analogismo, para el que todo es en parte idéntico y en parte diferente.

Ese discurso también se coloca más allá de la metáfora y la metonimia, como nos lo hizo ver Mall, pues, si bien las metonimias incurren -como ya decía Nietzsche- en cierta falsificación de lo real, son necesarias para tener un sedimento de las culturas, una sedimentación que permita alguna universalización, es decir, algunos universales culturales; universales, por supuesto, analógicos, diferenciados, imperfectamente universales, pero suficientes para brindar conocimiento, comprensión y comunicación con los otros, los diferentes. 



Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía

La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger¹

Benjamín Porto López
Universidad de Granada.

Resumen

En este trabajo se investiga la recepción del pensamiento práctico de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. En primer lugar, se exponen las tesis básicas de la ética de Aristóteles. En segundo lugar, se analiza cómo entendió el joven Heidegger a Aristóteles antes de *Ser y tiempo*. En tercer lugar, cómo se plasmaron las categorías éticas fundamentales de la *Ética a Nicómaco* en lo que Heidegger denominó existenciales del Dasein. Finalmente, se mantiene que, si bien la fenomenología de Husserl fue uno de los horizontes de la concepción de la realidad tal como Heidegger la entendió, el otro horizonte fue el pensamiento práctico de Aristóteles; a partir de estos dos surgió un nuevo horizonte que fue la hermenéutica propiamente dicha.

Palabras clave: Hermenéutica, facticidad, Dasein, phrónesis, *praxis*, ética.

Abstract

The aim of this paper is to research the reception of Aristotle's practical philosophy in Martin Heidegger's hermeneutics of facticity. Firstly, I shall expose the basic thesis of Aristotelian ethics. Secondly, I will analyze the way in which the young Heidegger understood Aristotle's philosophy before the publication of Sein und Zeit. Then, I shall exam how the fundamental ethical categories from Nichomachean Ethics influenced the so called Heideggerian Dasein existenciales. Finally, I will defend that, although Husserl's phenomenology is one of the horizons of the conception of reality held by Heidegger, the other horizon was precisely the Aristotelian practical thought. From the union of both a new horizon - hermeneutics sensu stricto - was born.

Keywords: Hermeneutics, facticity, Dasein, phronesis, praxis, ethics.

¹ Este trabajo es el resultado de una beca de iniciación a la investigación concedida por el plan propio de la Universidad de Granada, dirigido por el Catedrático de filosofía Álvaro Vallejo Campos de la misma Universidad durante el período 2009-2010.

I. Breve apunte sobre la ética de Aristóteles

No estará de más recordar en qué consiste la ética de Aristóteles. Y en este sentido, profundizar en el libro fundamental de la *Ética a Nicómaco* que asimilarán los dos grandes filósofos de la hermenéutica, Heidegger y Gadamer. Este libro no es otro que el VI, dedicado, fundamentalmente, a las virtudes dianoéticas. Pero antes tendremos que atender a la concepción que tiene Aristóteles en general de la ética.

El estagirita concibe la ética como una parte de la filosofía práctica. La filosofía práctica es esencialmente política. A su vez, esta filosofía práctica quedaría subdividida en filosofía política, es decir, en teoría del Estado, y en la ética propiamente dicha.² Esta última es la que vamos a tratar. La ética de Aristóteles versa sobre las virtudes del hombre para llegar a ser feliz, pues como bien dice Aristóteles, la felicidad es fin y es completamente perfecta en todos los sentidos.³ Aristóteles, como buen griego, identificará la felicidad con la virtud⁴ y definirá la felicidad como aquella “actividad del alma según la virtud”.⁵ Por lo tanto, si uno de los objetivos de la ética es conocer cómo se alcanza la felicidad, este discurso tendrá que tratar de la virtud, “pues así consideraremos mejor lo referente a la felicidad”.⁶ No estará de más decir que la virtud la entenderá Aristóteles como término medio y que gracias a la virtud alcanzaremos el bien supremo. Como vemos, Aristóteles concibe el bien supremo del hombre como una actividad, una actividad que dependerá del tiempo y que está unida a una concepción de la virtud entendida como término medio.⁷

² Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (tr. Víctor Bazterrica), Barcelona, Herder, 3ª edición, 2003, p. 97.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* [a partir de ahora E. N.], edición bilingüe (trd. María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 8ª edición, 2002, 7 1097b 20-22.

⁴ Cf. Remedios Ávila, *El desafío del nihilismo*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 39-71. Es muy interesante el análisis llevado a cabo por Remedios Ávila sobre la ecuación clásica en donde virtud es razón y razón, felicidad. Tal ecuación caerá con la crisis de la Modernidad.

⁵ E. N., A, 13, 1102a 5-6.

⁶ E. N., A, 13, 1102a 6-7.

⁷ W. K. C. Guthrie, *Introducción a Aristóteles, Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1994, p. 347.

Por lo tanto, habrá que definir qué es la virtud (*areté*). Según el filósofo griego, la virtud es “un hábito (*héxis*) selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente”.⁸ Aristóteles nos habla de dos tipos de virtud, las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas, las cuales requerirán de la experiencia, es decir, del tiempo. Ésta será la clave, como veremos más adelante, que asimilará Heidegger de Aristóteles para elaborar su analítica existencial del Dasein. Las virtudes éticas -por ejemplo, la templanza- se corresponden con la parte sensitiva del alma, mientras que las dianoéticas referirán a la parte racional. Tenemos dos virtudes intelectuales fundamentales, a saber, la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*), que se corresponden con la razón teórica y la razón práctica, respectivamente. La prudencia tiene un papel fundamental porque está estrechamente relacionada con las virtudes éticas. Según Aristóteles, “no es posible ser bueno [es decir, virtuoso] en sentido estricto sin la prudencia, ni prudente sin la virtud moral [esto es, sin la virtud ética]”.⁹

Pues bien, para Aristóteles, sólo el hombre virtuoso podrá llegar a ser feliz y, en definitiva, todo el que viva dedicado al saber teórico sin tener una finalidad práctica no estará completo y, por consiguiente, no será feliz.¹⁰ Por lo tanto, a nuestro modo de ver, el hombre es, ante todo, esencialmente práctico; todos los hombres desean ser felices, y nadie está en desacuerdo con esto;¹¹ uno puede llegar a ser muy sabio y no por ello ser feliz.¹² Hay quien puede ser sabio en la *sophía*, como Anaxágoras, y no ser prudente. O ser sabio en la *praxis* y ser prudente, pero no ser sabio en la *sophía*. Habrá que diferenciar, por lo tanto, entre el *sophós* y el *phrónimos*, ya que sólo el prudente podrá alcanzar la felicidad. Por eso, es menester profundizar, hoy día, en la ética aristotélica, ya que el siglo XX ha sido, en nuestra opinión, el siglo de la filosofía práctica como filosofía primera.¹³ La filosofía práctica aristotélica tiene su base

⁸ E. N., B, 6, 1106b 35-1107a 2.

⁹ E. N., Z, 13, 1144b 31-33.

¹⁰ Guthrie, *op. cit.*, p. 350.

¹¹ E. N., A, 4, 1095a 18-20.

¹² E. N., Z, 7, 1141b 16-20.

¹³ Así, nos encontramos, por ejemplo, a Lévinas, para quien la ética es la filosofía primera, o a Heidegger, cuyo objeto de estudio en su analítica existencial es la filosofía práctica. Un fenómeno similar observamos en Gadamer, la Escuela de Frankfurt, etcétera.

en la *praxis*, es decir, en aquella disciplina que versa sobre lo particular y, como ha dicho Guthrie,¹⁴ incluso en la filosofía teórica, el objeto tiene que ser lo particular y concreto (al igual que en la filosofía práctica). ¿De qué objeto hablamos? Del estudio de la sustancia primera, aunque la sustancia primera hay que considerarla como universal.¹⁵

No obstante, como lo que nos interesa aquí es el estudio de la *phrónesis*, explicaremos solamente qué son las virtudes dianoéticas o intelectuales de las que nos habla el estagirita. Según Aristóteles,¹⁶ la parte racional del alma puede dividirse claramente en dos: la parte científica y la parte calculativa. O, de otra manera: razón teórica, práctica y poética. En donde lo teórico estudia las cosas que son necesarias, mientras que lo práctico tiene por objeto lo contingente y lo que puede ser de otra manera; por consiguiente, una será “ciencia acerca de ciertos principios y causas”,¹⁷ mientras que la otra, ciencia de lo particular. Tanto a la razón teórica como a la razón práctica les corresponderán un determinado tipo de virtud. La primera tendrá como virtud específica la *sophía* y la segunda, la *phrónesis*.

En relación con esto, Aristóteles habla de diversas formas en las que “el alma realiza la verdad mediante la afirmación y la negación, a saber: el arte [*téchne*], la ciencia [*epistéme*], la prudencia [*phrónesis*], la sabiduría [*sophía*] y el intelecto [*nous*]”.¹⁸ Podríamos decir que la *téchne* forma parte de la razón poética y que la *phrónesis* pertenece al ámbito de la razón práctica -es decir, al ámbito de lo contingente-, mientras que en el ámbito teórico tendríamos la *sophía* como la virtud más excelente y que comprendería tanto intelecto como ciencia.¹⁹ Según el propio Aristóteles, la *praxis* tiene un aspecto contingente fundamental. La

¹⁴ Guthrie, *op. cit.*, p. 352.

¹⁵ Cuando decimos que la *theoría* tiene como objeto lo concreto, nos referimos a que inicia su estudio a partir del ente concreto, aunque el estudio del ente en cuanto ente es lo más universal, ya que se da en toda la realidad. Sobre este tema hay muchas discusiones dependiendo de cómo entendamos el objeto de la metafísica. Si entendemos que el objeto es el motor inmóvil, daría lugar a la teología. Si es el ente, parece primar la ontología.

¹⁶ *E. N.*, Z, 1, 1139a 11-16.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica* (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994, A, 1, 982a 1-2.

¹⁸ *E. N.*, Z, 3, 1139b 17-18.

¹⁹ *E. N.*, Z, 7, 1141a 18-19.

contingencia es una característica del mundo de las cosas humanas. La *praxis* es algo que afecta a toda nuestra vida. De lo que se trata es de entender que, para vivir una vida plena, el ser humano debe desarrollar ciertas virtudes que sólo son posibles en su existencia fáctica, finita y temporal. La razón práctica tiene una autonomía con respecto a la razón científica y es la razón práctica la que nos lleva a vivir una vida en su pleno sentido.

De ahí que, frente a la *episteme*, que tiene como objeto lo universal, el estagirita diferenciaba otro uso de la razón que versaría sobre lo contingente, es decir, de lo que puede ser de otra manera. Esta razón es autónoma, y por eso tiene su propio campo de investigación: el ámbito de la *praxis* en Aristóteles.²⁰ De este modo, comprenderemos por qué se habla de contingencia en la hermenéutica. Porque al igual que en Aristóteles, Heidegger ha desarrollado un tipo de pensamiento que procede o es influido por la idea de la autonomía de la razón práctica.

La virtud fundamental de la razón práctica es la *phrónesis*, la prudencia, que consiste en saber dirigir la vida de un modo correcto. El objeto propio de la *phrónesis* es lo particular, aunque también veremos cómo lo particular se enlaza con lo universal. Pero lo importante para la hermenéutica es que el objeto sea lo particular y lo particular no es más que lo contingente. Por lo tanto, la *phrónesis* hace posible que dirijamos nuestra vida particular y contingente por el camino correcto. Lo que nos recuerda al individuo en cada caso de la hermenéutica de la facticidad. El mismo Aristóteles pensaba que en la *phrónesis* era necesaria la experiencia. Y la experiencia sólo es posible por el tiempo, por el carácter temporal de nuestro ser. He aquí la relación entre Aristóteles, que ya hablaba de contingencia, experiencia y temporalidad, y la hermenéutica de la facticidad. Se trata de ver las diferencias y los puntos comunes en estas tres importantes nociones de la filosofía práctica de Aristóteles y de la hermenéutica de Heidegger.

Detengámonos en el análisis de la *phrónesis*, que será esencial para lo que nos interesa. La *phrónesis*, ya ha quedado dicho, versa sobre lo que puede ser de otra manera. Ahora bien, hay dos dimensiones o actitudes

²⁰ Cf. Álvaro Vallejo Campos, "El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer", en *El legado de Gadamer*, J.J. Acero et. al, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 468-475.

con las que nos enfrentamos a la realidad y que refieren a este ámbito de lo contingente: “lo que es objeto de producción (*poiesis*) y lo que es objeto de acción (*praxis*)”;²¹ pues bien, cada uno de estos modos de comportamiento tiene una disposición racional distinta. En la *poiesis*, la disposición sería la técnica (*téchne*), es decir, el saber-hacer,²² y, en la *praxis*, la disposición verdadera tendrá que ser la *phrónesis*. La *phrónesis* no es *poiesis*, pues en la producción el fin es otro que la producción misma. Tampoco será conocimiento, pues el conocimiento verdadero es el científico, que es universal y necesario. La *phrónesis* “es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”.²³ Si la prudencia es esencialmente práctica, su función será dar órdenes para obrar racionalmente bien en cada caso particular. Es la prudencia la virtud intelectual práctica por excelencia y queda vinculada con todas las virtudes éticas, pues, como dice Aristóteles, con sólo poseer la prudencia, el hombre bueno tendrá todas las demás virtudes. Además, es la prudencia misma la que nos muestra que el fin de nuestra elección (*proaíresis*) será el más adecuado.²⁴ Esto significa que la elección (*proaíresis*) está muy vinculada con la prudencia, ya que la elección “es lo más propio de la virtud”,²⁵ y el hombre prudente debe elegir correctamente.

Por otra parte, la *phrónesis* tiene, además, por objeto “lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene fin”.²⁶ Por lo tanto, observamos que la *phrónesis* está muy vinculada con la deliberación (*boulesis*) porque la deliberación “es un proceso mental emprendido con miras a descubrir los medios mejores para un fin predeterminado”.²⁷

Esto es, a gran escala, el marco a partir del cual Aristóteles resurge en el siglo XX con las filosofías de Heidegger y Gadamer. No hemos

²¹ E. N., Z, 4, 1139b 38, 1140a 1.

²² Martin Heidegger, *Nietzsche* (traducción de Juan Luis Vermal), Barcelona, Destino, 2000, pp. 84-86.

²³ E. N., Z, 1140b 19-21.

²⁴ E. N., Z, 1145a 5-6.

²⁵ E. N., Γ, 2, 1111b 4-6.

²⁶ E. N., Z, 7, 1141b 8-12.

²⁷ Guthrie, *op. cit.*, pp. 363-364.

tratado de explicar punto por punto la ética de Aristóteles porque nuestro objetivo es hacer ver que la hermenéutica ha asimilado, entre otras, estas nociones griegas que aquí hemos expuesto. Se trata de comprender, en líneas generales, cómo Aristóteles concibe al ser humano y cuáles son las repercusiones en el pensamiento contemporáneo. Por lo tanto, nuestro punto siguiente consistirá en vislumbrar cómo el Heidegger anterior a *Ser y tiempo* retomó muchas de las ideas aquí expuestas y cómo quedaron consolidadas en su obra culmen.

II. La interpretación de la filosofía práctica aristotélica en el joven Heidegger

El interés de Heidegger por Aristóteles se hace presente desde los cursos que imparte el filósofo alemán en Friburgo (1915) y en Marburgo (1923/24)²⁸ al inicio de su etapa docente. De hecho, no duda Heidegger en calificar de “modelo”²⁹ a Aristóteles en su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Por lo tanto, podemos estar seguros de que la recepción de Aristóteles en Heidegger se da desde períodos muy tempranos de su actividad filosófica y que perdurará siempre. Es más, E. Berti mantiene, cuando estudia la presencia aristotélica en el siglo XX, que Heidegger, en el currículum que envió para conseguir plaza como profesor, decía que “sus convicciones filosóficas fundamentales se mantienen en la filosofía aristotélico-tomista”.³⁰ En todo caso, Heidegger realizó en 1922 un trabajo conocido como “Informe Natorp”, titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, con el objetivo de ocupar una plaza como profesor titular en la Universidad. En esta obra, Heidegger pone las bases de su propia filosofía a raíz de su interpretación de la *Ética a Nicómaco*, que dará lugar a lo que él llamará hermenéutica de la facticidad. Algunos autores han subrayado el hecho de que Heidegger interpreta la filosofía práctica de Aristóteles como complemento a la fenomenología de Husserl, quien

²⁸ Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne ed., 1984, pp. 25-35.

²⁹ Martin Heidegger, *Ontología hermenéutica de la facticidad* (versión de Jaime Aspiunza), Madrid, Alianza editorial, 1999, p. 22.

³⁰ Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza, 1992, p. 44.

dejaba esta dimensión sin estudiar.³¹ Así, se podía escapar del idealismo trascendental en el que abocaba Husserl y sería entrar en la dimensión práctica de la vida, es decir, salir del ámbito de la conciencia fenomenológica. Ahora bien, debemos recordar que el objetivo de Heidegger no es realizar una ética, sino ontologizar la *praxis* aristotélica.³²

En este escrito, Heidegger elabora, en una primera parte, el significado de la hermenéutica de la facticidad. En la segunda parte, Heidegger interpretará algunos pasajes aristotélicos importantes. En nuestro caso, nos detendremos en su exégesis de la *Ética a Nicómaco*. Para Heidegger, el fundamento de toda la filosofía aristotélica lo encontraríamos en el ámbito de la *praxis*. De este modo, Heidegger se acercaría a Aristóteles haciendo de éste último un filósofo que ha elaborado una hermenéutica de la facticidad, ya que en la ética de Aristóteles el fenómeno a estudiar es la vivencia concreta en cada caso y esto es, a grandes rasgos, la hermenéutica de la facticidad.

De este modo, si es posible decir que la base de toda la filosofía aristotélica reside en la *ousía* y en su teoría metafísica -tal y como ha hecho, por ejemplo, la rama tomista-, entonces, también cabe la posibilidad, como hace Heidegger en el “informe Natorp”, de interpretar la *ousía* en un sentido esencialmente práctico. Según el filósofo alemán, el significado originario de la palabra *ousía* es “hacienda, propiedad”, es decir, “aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad o hacienda*, es su ser-producido”.³³ Por lo tanto, lo que quiere hacernos ver Heidegger es que el fenómeno más originario es la vivencia práctica misma, a partir de la cual, por ejemplo, podemos hacer teorías metafísicas como la de la entidad aristotélica. Ya el mismo concepto es eminentemente práctico.

³¹ Jesús Adrián Escudero, “Prólogo”, en M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica): Informe Natorp* (traducción y edición de Jesús Adrián Escudero) Madrid, 2002, pp. 9-10.

³² Cf. Franco Volpi, “*Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, núm. 120, 2007, pp. 149-170; “*Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomáquea*”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2006, pp. 127-147.

³³ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica): Informe Natorp*, p. 58.

No obstante, Heidegger sigue su análisis y nos dice que aun el concepto de *epistémé* tiene a sus espaldas la *praxis*, pues, para él, la *epistémé* es ya un modo de trato y si es trato, es práctico. Entre estos modos, también se encontraría la *téchne*.³⁴ Pero ¿qué son estas modalidades? Según Heidegger, “son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad”.³⁵ Son los modos de “habérselas” con las cosas. Y así, la *sophía* queda definida como “la auténtica comprensión contemplativa”, la *phrónesis* como “circunspección solícita” y ambas estarían fundamentadas en el *nous*, entendiendo este último término como “el inteligir puro en cuanto tal”.³⁶ Esto no significa que de nuevo la intelección esté a la base de la práctica, pues el *nous* es actividad, “se realiza concretamente como *enérgeia*: como actividad, como su propia actividad; es decir, el *nous* le proporciona al trato su horizonte [...] facilitando la custodia del ser en la verdad”.³⁷

Son los modos por los cuales podemos custodiar el ente en cuanto tal. Es decir, son los modos por los cuales el ente se da como desvelado. Y todos estos elementos van a culminar en *Ser y tiempo*. Los modos no son sino la maneras que tenemos de vivir en la verdad, o si queremos, son los modos de nuestro cuidado. Y de estos modos, en nuestra opinión, el más radical es la *phrónesis*. Porque la *phrónesis* se transforma, según Heidegger, en el modo ontológico fundamental, esto es, en el modo (dinámico) con el que nos enfrentamos a la realidad de las cosas. El ser humano es, sobre todo, práctico, y de ahí que luego Heidegger nos hable del proyecto que somos y de nuestra responsabilidad con nuestro ser en cada caso y situación (concreto, determinado, contingente).

Heidegger califica a la *phrónesis* como aquella modalidad que “custodia en su ser más propio el hacia-qué en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato”,³⁸ siendo la *praxis* un modo de este trato, a saber, aquel modo que sólo tiene en cuenta a la acción misma en cada instante (*kairós*). Desde esta perspectiva, Heidegger no duda en pensar el instante como la “*alétheia praktiké*”, como la verdad práctica, como “el instante

³⁴ *Ibidem*, pp. 59-60.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 61.

³⁷ *Ibidem*, p. 66.

³⁸ *Ibidem*, p. 68.

desvelado”,³⁹ y aquí es donde nosotros, como seres prácticos, “nos la jugamos”. ¿Cuál es la función de la *phrónesis*? Es aquella capacidad que poseemos por la cual podemos comprender la situación en la que tenemos que actuar. Ahora ya nos queda más claro por qué a Gadamer le interesó tanto el concepto aristotélico para su teoría de la comprensión. En todo caso, la prudencia es un modo de ser que, para Heidegger, puede disponer, de alguna manera, de la custodia del ser, siendo

el fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma como su propia posibilidad y que, en cierta manera, otorga a la vida un determinado grado de estabilidad. Así pues, lo que se manifiesta a través de la *phrónesis* es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad.⁴⁰

¿A a qué nos referimos con hermenéutica de la facticidad? Como nos ha dicho Gadamer en *Los caminos de Heidegger*, sólo cuando el pensador alemán transformó la fenomenología de Husserl, el término hermenéutica adquirió su verdadero carácter filosófico.⁴¹ Y este cambio con respecto a Husserl parece que viene dado por una cierta lealtad a Aristóteles. Incluso el mismo Gadamer cree que existe una fusión de horizontes entre Aristóteles y Heidegger.⁴² En todo caso, en su significado vulgar, hermenéutica es el arte de entender e interpretar un texto. Pero ¿y en la filosofía de Heidegger? Primero debemos saber qué es facticidad. Gadamer nos dice que facticidad “subraya el carácter efectivo de un hecho”.⁴³ El ser humano está, según la concepción de Heidegger, arrojado al mundo, es decir, hemos venido al mundo sin que nadie nos haya preguntado y de la misma manera nos vamos de él. Esta situación un tanto irracional obliga al ser humano a entender. Y aquí juega la hermenéutica un papel fundamental. Gadamer explica la idea de la siguiente manera:

³⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger* (tr. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder, 2002, p. 358.

⁴² *Ibidem*, p. 127.

⁴³ *Ibidem*, p. 360.

...la hermenéutica de la facticidad no se rige por la curiosidad, ansiosa de lo ordenado, con la que se enseña el sistema de la filosofía en las cátedras. Se trata, a su manera, de otra forma de entender, de entender aquello que la vida misma da a entender. La hermenéutica de la facticidad se confronta con el enigma de que el ser-ahí (el ser humano), arrojado en el ahí, se explica a sí mismo, se proyecta constantemente cara a posibilidades, cara a algo venidero que sale al encuentro.⁴⁴

En otras palabras, que el ser humano se encuentra en una determinada situación hermenéutica estando en el mundo. Este mundo es un mundo abierto que a su vez permanece oculto. Este carácter de ocultamiento es el causante de que el ser-ahí, es decir, el ser humano, busque comprender lo oculto para hacerlo salir al descubierto. Y sale al descubierto a través de la *praxis* y de la *phrónesis* que es nuestro modo de trato. Un trato que es, fundamentalmente, el trato ejecutivo que tenemos para habérnoslas con las cosas en la facticidad de lo real.

Y así, Heidegger tomará poco a poco su propio rumbo y alcanzará sus propias metas filosóficas, pero asimilando todas estas ideas de su juventud. Ahora entendemos cómo se germinaron, por una parte, las ideas decisivas de *Ser y tiempo*, y cómo muchas de esas ideas tenían como antecedentes nociones básicas de la ética de Aristóteles. Dicho, pues, esto, nuestro segundo paso intenta comparar algunos conceptos fundamentales de *Ser y tiempo* con las ideas básicas de la filosofía práctica de Aristóteles.

III. La recepción en *Ser y tiempo*

Heidegger se separa en *Ser y tiempo* del idealismo trascendental de Husserl, filosofía en la cual se llegaba a las esencias universales a partir de sucesivas reducciones a través del método fenomenológico. Parece que Heidegger se percató, como dice Volpi,⁴⁵ o por lo menos vio que en la fenomenología de Husserl faltaba algo. Faltaba un sujeto fáctico y no trascendental, puesto que, desde la fenomenología de Husserl, todo se veía desde el sujeto trascendental propio de la modernidad. Y fue

⁴⁴ *Ibidem*, p. 361.

⁴⁵ Volpi, F., *op. cit.*, p. 134.

Aristóteles el que le hizo a Heidegger pensar que ese sujeto era algo más que un sujeto teórico capaz de aprehender esencias universales. Sería, finalmente, para Heidegger, un sujeto práctico. De hecho, el propio Heidegger no tenía problemas en reconocer que el Dasein era sinónimo de *praxis*.⁴⁶

En la introducción a *Ser y tiempo*, Heidegger decía que había que preguntarse por el ser, ya que era la pregunta más fundamental para elaborar una ontología fundamental. Y cuando nos preguntábamos por el ser, observábamos que sólo había un ente que tenía esa capacidad, el Dasein, y, por lo tanto, debíamos estudiar al ente que hacía la pregunta. Así surge *Ser y tiempo*. En esta obra se expresan algunos de los modos que tiene el ser humano para enfrentarse al mundo. Son modos fundamentalmente prácticos, es decir, que los existenciales están muy cercanos a las actividades humanas de las que ya hablaba Aristóteles en su ética.

Normalmente, se ha visto una fuerte correspondencia entre *theoría*, *poiesis* y *praxis*, que son, según dice el mismo Heidegger, los modos descubridores de la verdad del ente,⁴⁷ es decir, la forma en la que nos apropiamos del ente, con *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* y el mismo *Dasein*. De lo que se trata es de ver tales relaciones y analizar otras posibles.

1. El Dasein como *praxis*

Veamos en qué sentido es el ser-ahí la *praxis* de Aristóteles. Según Heidegger, el Dasein era aquel ser que en su ser le iba su ser.⁴⁸ Gracias a lo cual ese ser tenía una apertura al mundo. Estaba abierto al mundo y a sí mismo. Este estado de abierto del Dasein es la condición de posibilidad misma de que a ese ser le vaya su ser. El Dasein se enfrenta al mundo y debe hacerse (en un sentido práctico) ante ese mundo. De ahí, que el

⁴⁶ Jesús Adrián Escudero, “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 2001, 3: 179-221, p. 205.

⁴⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2003, p. 35.

Dasein no tenga una estructura fija, es decir, una quiddidad más o menos determinada sino que su esencia sea simplemente su existencia abierta. Siempre abierta a proyectos para poder hacerse. De ahí que Heidegger dijera aquello de que “el Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo”.⁴⁹ Esa estructura abierta, decimos, más o menos indeterminada, es lo que le hace al Dasein ser dueño de sí mismo y ser libre para hacerse. Por lo tanto, existe una prioridad del Dasein para descubrir las cosas a partir de su propio ser.

El Dasein es la *praxis* aristotélica en cuanto que Heidegger nos dijo que “la esencia de este ente [es decir, el Dasein] consiste en su tener-que-ser”,⁵⁰ pues bien, en esa medida, en la medida en que ese ente es su tener-que-ser, el Dasein es la *praxis*; ese *Zu-sein* que indica una posibilidad, una proyectualidad, esto es, una existencia que se va haciendo a lo largo del tiempo refiere, en nuestra opinión, al carácter práctico del Dasein. Y para Heidegger, ese existir es acto, *enérgeia*, es la *praxis* que corresponde a la afirmación de Aristóteles según la cual la vida humana es *praxis* y no *poiesis*.⁵¹ No es un estar-ahí (*Vorhandenheit*), sino que, primariamente, es *Zu-sein*. Es la *poiesis* la que se funda en la *praxis*.

Obviamente, Aristóteles, por lo menos en principio, no aceptaría esta idea o esquema, ya que era la vida teórica el ideal a alcanzar. Quizá esta sea la diferencia más fundamental entre Heidegger y Aristóteles en el tema de la relación *poiesis-praxis*. Es decir, la distinción se da en la importancia que le da Heidegger a la *praxis*, que tiene un valor ontológico fundamental, pues es el mismo Dasein el que es práctico. En Aristóteles, en cambio, la *praxis* es una actividad del ser humano entre otras y no la auténtica determinación ontológica del ser humano.

En líneas generales, podemos decir, como ha hecho Volpi, que existe una ontologización, mediante el concepto de Dasein, de la *praxis* aristotélica en Heidegger. Ahora bien, Aristóteles nos decía que la actitud del saber práctico era la *phrónesis*, la prudencia, un tipo de saber con el que podíamos dirigir bien nuestra vida práctica y, por lo tanto, fáctica. ¿Dónde se da la *phrónesis* en Heidegger? A partir de la *Sorge*. El cuidado, que es definido por Heidegger como el modo de ser del Dasein que no es

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁵¹ E. Berti, *op. cit.*, pp. 91-98.

más que el carácter constitutivo de nuestro ser con el cual nos enfrentamos al mundo y nos realizamos en él. Más aún, el cuidado es el que da una unidad estructural al Dasein. Ahora bien, Heidegger considera en *Ser y tiempo* que teoría y *praxis* se fundan las dos en el cuidado.⁵² Puede parecer que nos contradecemos al decir que el Dasein es *praxis* y su modo es el cuidado. Sin embargo, pensamos que Heidegger se refiere a *praxis* en un sentido óntico y no ontológico. Porque si el Dasein es sobre todo cuidado, y el cuidado es aquel modo de habérselas con las cosas, el Dasein es, esencialmente, práctico. Y ese modo de habérselas que es la *Sorge* es el carácter más fundamental del Dasein, cuyo paralelismo con Aristóteles podemos encontrarlo en la *hórexis*,⁵³ el deseo, que el mismo Heidegger traduce por cuidado. Así pues, a partir del cuidado podemos orientarnos de una manera correcta en nuestra vida; esto es en Aristóteles la *phrónesis*, que en Heidegger se ontologizaría en *Gewissen*.

Gewissen refiere a la conciencia moral, al poder-ser auténtico, según Heidegger.⁵⁴ La correspondencia con la *phrónesis* se da en la medida en que es el saber orientador para vivir bien, siendo el fundamento tanto de la *poiesis* como de la *praxis*. A juicio de Berti,⁵⁵ Heidegger fuerza un poco las cosas con respecto a Aristóteles, ya que, en el pensamiento del estagirita, la *phrónesis* está al servicio o apunta a la *sophía*, que constituiría el fin último del hombre y, sin embargo, en Heidegger, la *phrónesis* es entendida como fin en sí mismo y como carácter esencial del hombre.

Como el Dasein es proyecto abierto entre las cosas, tendremos que enfrentarnos a ellas eligiendo (*proaíresis*) y deliberando (*boulesis*). Gracias a la *phrónesis* (*Gewissen* en Heidegger), elegiremos de modo adecuado y podremos llegar a la felicidad (*eudaimonia*) que aquí la identificamos con la autenticidad (*Eigentlichkeit*). La felicidad es, según Aristóteles, la contemplación del ser⁵⁶ y, en Heidegger, a nuestro modo de ver, sería la contemplación auténtica del ser que se manifestaría en la libertad que tiene el Dasein de dejar ser al ser,⁵⁷ para que éste se nos

⁵² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 215.

⁵³ F. Volpi, *op. cit.*, p. 160.

⁵⁴ E. Berti, *op. cit.*, pp. 91-98.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ E. N., K, 7, 1177a 12-19.

⁵⁷ Martín Heidegger, "De la esencia de la verdad", en *Hitos* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 151-171, en particular, pp. 162-164,

manifieste desocultándose, es decir, contemplación de la verdad entendida como *alétheia*.

Detengámonos un momento en la elección (*proairesis*) aristotélica y observemos cuáles son las diferencias básicas con respecto a Heidegger, pues aunque éste haya tomado aspectos aristotélicos, aquí sí que hay una diferencia más drástica. Y es que, en Aristóteles, la elección es un momento determinado de todo el proceso de elección. Mientras que, en Heidegger, esa elección, entendida ahora como resolución, es un carácter permanente (esto es, un existencial) del ser humano. Por lo tanto, como dice Volpi, “el existir humano, siendo un tener que ser y un poder ser, se actualiza en una dimensión eminentemente práctica y es, por esencia, proyectado y expuesto hacia el futuro”,⁵⁸ y esto no podemos categorizarlo como algo que está ahí delante, Es decir, como algo propio de la *theoría*. Éstas son algunas de las ideas aristotélicas que recibe y asimila Heidegger para elaborar toda su hermenéutica. Ahora pasemos a dos conceptos básicos que también tienen reminiscencias aristotélicas.

2. El ser ante los ojos (*Vorhandenheit*) y la *theoría* y el ser a la mano (*Zuhandenheit*) y la *poiesis*

En este apartado veremos, en primer lugar, cuáles son las diferencias que hay entre la *theoría*, la *poiesis* y la *praxis*. En segundo lugar, estudiaremos las diferencias entre las nociones griegas y las alemanas. En tercer lugar, veremos la correspondencia que hay entre Heidegger y Aristóteles con respecto a estas nociones.

Debemos delimitar la *theoría* y la *poiesis* de la *praxis* para entender claramente qué tienen en común con lo que vayamos a decir de la filosofía de Heidegger. A gran escala, podemos establecer cuatro grandes diferencias entre la *praxis* y la *theoría*:⁵⁹

- *Theoría* y *praxis* se diferencian por la finalidad que persiguen cada una. La *theoría* tiene como fin llegar a la verdad en el sentido teórico; en la *praxis* el fin es el obrar bien en cada caso.

⁵⁸ Franco Volpi, “Hermenéutica y filosofía práctica”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, no. 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 265-294, especialmente, p. 269.

⁵⁹ Franco Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), pp. 315-342, Servicio de *Publicaciones* de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 330-333.

- Con respecto a la concepción del ente, podemos observar que, en las ciencias teóricas, el ente tratado por la *theoría* es un ente de necesidad, es decir, lo que no puede ser de otra manera, mientras que en la *praxis* el ente es contingente, ya que aquí lo importante es la acción buena en cada caso particular.
- Con respecto a la precisión en cada uno de los casos, podemos decir que en la *theoría* la precisión es exacta, mientras que en la *praxis* es verosímil; no en el sentido popperiano de verosimilitud, sino más bien, como dice Volpi, verdad “en el sentido de que es exactamente la verdad propia de lo probable”.⁶⁰
- Y por último, con respecto a la argumentación, en los dos ámbitos, el silogismo es igual de verdadero, pero si en uno (en la dimensión teórica) la argumentación es apodíctica, en el otro, las premisas son sólo probables. Es decir, el método de la filosofía práctica es la dialéctica (tal y como Aristóteles la concibe).

Sin embargo, entre la *poiesis* y la *praxis* podemos ver, en principio, más dificultades, porque aunque ambos tipos de conocimiento se orienten hacia un fin y hacia que ese fin tenga éxito. La diferencia radica en que en la *praxis* el fin es la acción misma, mientras que en la *poiesis* el fin es el producto de la acción realizada por la *téchne*.

Ahora habrá que ver en qué se distinguen estos términos griegos de los alemanes usados por Heidegger.

Vorhandenheit y *Zuhandenheit* son modos fundamentales de la analítica existencial del Dasein, de ahí que Heidegger los considere como existenciales. El primero hace referencia a lo que está delante del Dasein, es decir, lo que observamos, el estar-ahí-delante que nos produce asombro; mientras que el segundo refiere, más bien, al carácter del producto, el resultado de la manipulación de la cosa por parte del hombre, que se expresa precisamente en la producción. Es el estar-a-la-mano. Sólo con esto ya vemos las similitudes que se dan con respecto a la *theoría* y a la *poiesis* de Aristóteles. La ciencia (entendiendo por ciencia la ciencia moderna), a la hora de elaborar sus teorías, se ha basado siempre en el *Vorhandenheit*; el problema de haber tenido en cuenta el *Vorhandenheit* fue el consecuente olvido del ser en favor del ente presente ante los ojos. Pero, para Heidegger, todo lo teórico nace a partir de una previa utilización

⁶⁰ *Idem.*

de las cosas. Por estar con las cosas y utilizarlas podemos luego observarlas como algo ahí delante, es decir, como ente (no como ser) y, a partir de esta consideración, hacer ciencia y también técnica (en el sentido moderno de técnica).

El orden de fundamentación sería el siguiente: primero, el Dasein (es decir, *praxis*), y en ese Dasein hay una serie de existenciales; aquí estudiamos estos dos, que se fundamentan en el Dasein, a su vez: el estar-ahí-delante (*theoría*) sólo es posible si las cosas están antes a la mano (*poiesis*). Lo que da unidad a toda la estructura sería la *Sorge*.

Así, dependiendo de la actitud que el Dasein tenga ante el mundo así se le presentará el ser del ente. Es decir, si nuestra actitud es contemplativa, el ente surgirá ante el Dasein con la forma de estar ahí delante. El saber de tal actitud es llamado por Aristóteles *sophía*. Si, de lo contrario, nuestra actitud fuera productiva con respecto al ente, el ser del ente tendría la forma de estar-a-la-mano, cuyo saber sería la *téchne*, que en Heidegger, como dijimos anteriormente, refería a un saber-hacer a partir del cual se fundaría la técnica moderna. No se debe confundir, por lo tanto, el concepto griego de *téchne*, entendido como un saber, con la noción de técnica contemporánea criticada continuamente por Heidegger. De ahí que Heidegger hablara en sus inicios de que la *poiesis*, la *praxis* y la *theoría* eran los modos descubridores de la verdad del ente.⁶¹

No obstante, Aristóteles nunca aceptaría este esquema, pues, para él, el ideal era la *theoría* y la actividad contemplativa. En el hombre se dan, según el estagirita, tres tipos de comportamientos diferentes, pero no es la *praxis* el fundamental. Sin embargo, parece que Heidegger sigue el mismo esquema, pero poniendo la *praxis* como fundamento de la *poiesis* y de la *theoría*, en donde la acción del hombre, como dice Safranski, nace del círculo natural de la vida con más eficacia aun que el “producir”.⁶²

Podemos buscar otras correspondencias entre Aristóteles y Heidegger. El concepto de *alétheia* que aparece en *Ser y tiempo* ya se vislumbra en la ética de Aristóteles. Incluso la estructura del estar-con-los-otros propia del Dasein está muy influenciada por la concepción que tiene Aristóteles de la amistad.

⁶¹ Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, pp. 202 y ss.

⁶² Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (tr. del alemán por Raúl Gabás), Barcelona, Ed. Tusquets, 1997, p. 441.

Aristóteles nos dice que sólo al hombre bueno “se le muestra la verdad”⁶³ si es capaz de actuar de modo correcto, es decir, si es virtuoso. En este sentido, Heidegger arguye que el Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, tiene la forma de ser un ente descubridor⁶⁴ si actúa de modo auténtico, es decir, si es capaz de salir del ámbito de la no-verdad. El Dasein, actuando de este modo en el mundo, tiene la capacidad de descubrir lo verdadero de los entes. Por lo tanto, sólo al Dasein se le puede manifestar la verdad y con ella el acontecimiento del ser. Y Aristóteles sostiene que sólo el hombre que actúa bien es capaz de entender el ser mismo de las cosas.⁶⁵ De hecho, el mismo Heidegger afirma en *Ser y tiempo*⁶⁶ que la idea que tiene de *alétheia* ya la propuso Aristóteles cuando éste identificó la *alétheia* con los *prágma* y los *phainómena*, que no son más que las cosas mismas desveladas. En definitiva, parece que Heidegger basa su concepto de verdad a partir de la verdad tal y como Aristóteles la concibe en su ética. Una idea de verdad muy ligada al actuar bien.

Otro paralelismo entre Heidegger y Aristóteles lo encontramos en la estructura heideggeriana del estar-con-los-otros y en la concepción que Aristóteles propone de la amistad. Si la amistad es algo que se da entre iguales, es decir, entre dos hombres buenos,⁶⁷ entonces, Heidegger asume esa idea cuando nos dice que “los otros” son “aquellos de quienes uno mismo no se distingue, entre los cuales también se está”.⁶⁸ Y tanto para Aristóteles como para Heidegger, el estar junto a otros es algo necesario para alcanzar esa vida auténtica.

Todavía podríamos seguir investigando con respecto al tema Heidegger y la filosofía práctica, adentrarnos en el segundo Heidegger y ver cómo destaca la acción moral en la “Doctrina platónica sobre la verdad” y, en la “Carta sobre el Humanismo”, cómo discute el concepto sartriano de “compromiso”. Pero esto es otro tema del que habría que ocuparse en otra investigación.

⁶³ E. N., Γ, 4, 1113a 29-32.

⁶⁴ Heidegger, M, *op. cit.*, pp. 233-250.

⁶⁵ E. N., Γ 4, 1113a 23-28.

⁶⁶ Heidegger, M, *Ser y tiempo*, p. 240.

⁶⁷ E. N., H 3, 1156b 7-9.

⁶⁸ Heidegger, M, *op. cit.*, p. 143.

IV. Conclusión

Lo primero que podemos concluir es que parece cierto que efectivamente hay una recepción de Aristóteles en Heidegger y que el filósofo griego fue una de sus fuentes fundamentales. Esta idea debería extenderse a casi toda la filosofía del siglo XX. En nuestra opinión, Aristóteles es una pieza fundamental en todo el siglo XX (nuevos estudios historiográficos sobre Aristóteles por parte de Jaeger, Aubenque y otros, todo el tema de la moral tanto en la hermenéutica, de claro perfil continental, como también en la tradición analítica, gracias a los estudios éticos de MacIntyre, etcétera). La causa de esta vuelta a Aristóteles la vemos en el rechazo que se produjo, a principios del siglo XX, del idealismo, del subjetivismo y del psicologismo, gracias a la fenomenología iniciada por Brentano⁶⁹ y sistematizada por Husserl. Esto no significa que la fenomenología sea un retorno a un realismo (que podríamos llamar ingenuo), pero sí que es verdad que en el siglo XX, con la crisis del sujeto moderno y la propuesta de la fenomenología y, posteriormente, de la hermenéutica, hay un giro que vuelve, en algún sentido, a un tipo de realismo: estar con las cosas, atenernos a ellas, etcétera.⁷⁰

Además, otros han pensado que todo el pensamiento de Heidegger representa la recepción más significativa de Aristóteles en el siglo XX,⁷¹ pues gracias a esa recepción, el famoso giro hermenéutico elaborado por Heidegger, a partir de su hermenéutica de la facticidad, fue el punto de partida para todo el pensamiento llevado a cabo por Gadamer.⁷² Más aún, el propio Heidegger invitaba a sus alumnos a volver a Aristóteles, ya que aunque Platón y Aristóteles fueron los precursores de la onto-teología de donde nace el olvido del ser, no es menos verdad que sólo desde ellos

⁶⁹ No olvidemos que este autor sí que era aristotélico y se reconocía como tal y fue el precursor de toda la fenomenología con su noción de intencionalidad como carácter primordial de los actos intelectivos. De hecho, Franz Brentano acostumbraba a decir aquello de “Dejad a un lado la lectura de Nietzsche y estudiad primariamente a Aristóteles durante diez o quince años” (G. Reale, *op. cit.*, p. 174).


⁷⁰ En ningún caso queremos decir que la fenomenología sea una identificación con el realismo ingenuo, donde el objeto tiene primacía sobre el sujeto y existencia independiente de él, ni que sea un idealismo en el que el sujeto tiene prioridad, sino que la fenomenología ha logrado dar equilibrio a la batalla entre el sujeto y el objeto.

⁷¹ F. Volpi, *op. cit.*, p. 151.

⁷² *Ibidem*, p. 268.

podremos llegar a un pensar originario. Por eso, el mismo José Gaos en su autobiografía dijo aquello de que “nadie se ocupaba de Aristóteles [...] fueron menester la difusión de Brentano, el libro de Jaeger y sobre todo Heidegger, para la resurrección de Aristóteles”.⁷³

Parece, por tanto, que una gran parte del siglo XX ha sido una vuelta a Aristóteles. Esta vuelta se ha producido, según Tomás Calvo,⁷⁴ desde dentro del pensamiento contemporáneo, donde las referencias a las teorías aristotélicas son continuas, sobre todo a la parte práctica. Es lo que se ha venido llamando el “redescubrimiento de la filosofía práctica aristotélica”. ¿Por qué este redescubrimiento? Probablemente porque el siglo XX se centró en la historia y en la finitud del ser humano (nos referimos, fundamentalmente, a la hermenéutica) por ser componentes esenciales suyos. Y en este sentido, se puede decir que el saber, tal y como es definido en la *Ética a Nicómaco*, como *phrónesis*, representa “una especie de modelo de los problemas que se hallan en la tarea hermenéutica”.⁷⁵ De hecho, Gadamer considera que el “comprender” (noción fundamental en su teoría hermenéutica) es sólo “un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada”, llegando a afirmar que su idea de comprensión aparece junto a la noción aristotélica de *phrónesis*.⁷⁶ En fin, que gracias a Heidegger y a la hermenéutica gadameriana se renovó toda la filosofía práctica de Aristóteles.

Ni queremos decir que el siglo XX sea aristotélico, ni que Heidegger o Gadamer lo sean. Tampoco decimos que Aristóteles sea el primer heideggeriano. Lo que se ha pretendido es mostrar cómo el pensamiento antiguo (su ideas, conceptos, etcétera, y en especial Aristóteles) ha tenido una gran repercusión en los modos de pensar la realidad y el hombre contemporáneos. 

⁷³ José Gaos, citado en Corominas y Vicens, *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 192 y 206.

⁷⁴ Tomás Calvo Martínez, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2001, pp. 55-57.

⁷⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, (tr. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 2005, p. 329 y 376.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 383-396.

V. Bibliografía

- Adrián Escudero, Jesús, “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 2001, 3, 179-221.
- Aubenque, Pierre, *El Problema del ser en Aristóteles* (tr. Vidal Peña), Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (tr. de María Araujo y Julián Marías), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 8ª edición, 2002.
- _____. *Metafísica* (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994.
- Ávila Crespo, Remedios, *El desafío del nihilismo*, Madrid, Trotta, 2005.
- Berti, Enrico, *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza, 1992.
- Calvo Martínez, Tomás, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 2001.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- Corominas, J y Vicens, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger* (tr. de Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder, 2002.
- _____. *Verdad y método I* (tr de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 2005.
- Guthrie, W. K. C., *Introducción a Aristóteles. Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1994.
- Heidegger, Martin, *Hitos* (tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica): Informe Natorp* (tr. de Jesús Adrián Escudero), Madrid, Trotta, 2002.
- _____. *Nietzsche* (tr. de Juan Luis Vermal), Barcelona, Destino, 2000.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (tr. de Jaime Aspiunza), Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- _____. *Ser y tiempo* (tr. de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2003.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles* (tr. De Víctor Bazterrica), Barcelona, Herder, 2003.

- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (tr. de Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets, 1997.
- Vallejo Campos, Álvaro, “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer” en Acero, Juan José *et. al*, *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 468-475
- Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne ed., 1984.
- _____ “Hermenéutica y filosofía práctica”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, no. 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 265-294.
- _____ “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 315-342.
- _____ “*Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, número 120, 2007, pp. 149-170.
- _____ “*Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética Nicomáquea*”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2006, pp. 127-147.

Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino

Lucero González Suárez
FFyL, UNAM

Resumen

Se parte de justificar la afirmación de Martin Heidegger según la cual la interpretación tradicional del *Génesis* es una concreción del pensar técnico, que propicia la desdivinización, toda vez que hace del Dios cristiano una entidad de mayor rango y dignidad, causa eficiente y causa sui. Luego de exhibir las insuficiencias de la metafísica, muestro la necesidad de superar el concepto onto-teo-lógico de Dios, con base en el argumento de que tal concepto es responsable del eclipse de Dios, cuyo acontecer y encuentro verdadero con el existente, engendran la actitud religiosa. La importancia y originalidad de estas páginas consiste en mostrar que, ante la imposibilidad inicial de prescindir de toda mediación en la experiencia religiosa, es forzoso tener clara la distinción entre el Dios de la revelación y el Dios de la onto-teo-logía, a fin de salvaguardar la libertad y el misterio del primero.

Palabras clave: Dios, ontoteología, fenomenología, desdivinización.

Abstract

One departs of justifying the assertion from Martin Heidegger according to which the traditional interpretation of the Genesis is concretion of thinking technical, that favors the desdivinization. Every time that he makes of the Christian God an entity of bigger rank and dignity, efficient cause and sui cause. After exhibiting the metaphysics insufficiencies, I show the need of surpassing the ontotheological concept of God, with base in that I argue of which how concept is responsible for God's eclipse, whose it happen and true meeting with the existing one generates the religious attitude. Page importance and originality consists of showing that, before the initial impossibility of doing without every mediation in the religious experience, having clear the distinction between the revelation God and the philosophers' God, in order to safeguard the freedom and the mystery of the first one.

Keywords: God, ontotheology, phenomenology, de-divinization.

1. La interpretación tradicional del *Génesis* a la luz del pensar técnico. La des-divinización del Dios *causa sui*

En conformidad con el mito del *Génesis*, Dios crea el mundo *ex nihilo* llamándolo al ser. Dios no ha menester nada distinto de sí para crear el mundo; lo llama al ser desde la nada porque el objeto de su elaboración es su misma actividad. Para Heidegger, “Aunque la creación a partir de la nada no sea idéntica con la producción de algo a partir de un material subsistente precedente, el acto de crear tiene el carácter ontológico general del acto de producir. La creación es interpretada también en cierto sentido con referencia al producir”.¹ La razón es que entre la actividad técnica y el acto creador hay grandes similitudes. A tenor de la *Ética Nicomaquea*:

...son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera. Todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido.²

El arte (*techne*) es una praxis, una actividad práctica transitiva que tiene por propósito la producción de una entidad concreta. Esta actividad no puede ser ciega ni totalmente arbitraria por cuanto su efectividad depende del conocimiento de la naturaleza a la que transforma por medio del trabajo, para adecuar su estructura originaria a la satisfacción de sus necesidades (transformación del ser natural en artificial). La transformación de la naturaleza precisa el conocimiento de ésta, de la labor a la que el útil así producido está destinado, así como de quien, a través de su empleo, habrá de adquirir el hábito correspondiente.

Aun cuando la actividad creadora del Dios bíblico no supone la presencia de una materia preexistente, y en esa medida difiere del producir técnico humano, comparte con éste la nota fundamental de ser una actividad práctica ordenada a un fin cuya razón de ser se agota en sus producciones. Conclusión que, aplicada al *Génesis*, nos ayuda a entender

¹ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 154.

² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L.VI, cap. IV, 1140a 8-11.

por qué entre el Dios causa eficiente y el mundo creado por Él sólo existe una relación técnica.

El hombre fue creado por Dios conforme a su imagen y semejanza.³ Al igual que Dios, el hombre es un artífice que, mediante el trabajo, transforma el mundo natural para modificar su aspecto originario y volverlo funcional, esto es, apto para los fines que juzga convenientes. Análogamente, el hombre se relaciona con el mundo a través de un vínculo técnico. A la luz de la interpretación tradicional del *Génesis*, que descansa sobre la aplicación del modelo del producir técnico a la actividad creadora de Dios, el hombre es un monarca del mundo, un tirano del ser. Pues mantiene con la naturaleza una relación meramente utilitaria, toda vez que concibe a ésta como conjunto de entidades cuya justificación y razón de ser sólo se explica en orden a la satisfacción de sus necesidades y caprichos. Idea cuyo germen se encuentra presente en la interpretación ordinaria del pasaje del *Génesis* que dice: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves del cielo, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.⁴ Mandato por obra del cual queda establecido, por un lado, la superioridad y mayor dignidad del hombre respecto del mundo natural; mientras que por otro, se afirma una relación de desigualdad en términos de poder que hace del mundo una posesión. Un conjunto de entidades carentes de autonomía, meros efectos del hacer productivo de Dios y simples ayudas para el bienestar humano.

Para la existencia de término medio, la relación primaria con los entes que lo circundan posee el carácter de la utilidad. El encuentro inmediato con las cosas consiste en *curarse* de ellas usándolas. Lo cual significa que ni siquiera es la especificidad óptica en cuanto tal aquello con lo que el hombre se enfrenta en la experiencia diaria. Sólo a condición de preservar su utilidad, el útil desaparece, anonada su entidad en la obra y la finalidad que le ha sido asignada por el producir técnico. Su entidad nunca es captada de manera directa, salvo cuando no es capaz de realizar las funciones “para las cuales” fue hecho.

Como Heidegger señala, “La obra no refiere sólo al ‘para qué’ de su ‘ser empleable’ y al ‘de qué’ del material de que sea [...] hay en ella a la

³ Gn. 1, 26.

⁴ Gn. 1, 28.

par la referencia al portador y al utilizador”.⁵ Para la mirada utilitaria que se relaciona con los entes curándose de ellos mediante su utilización, la entidad de éstos no sólo remite a una finalidad práctica concreta, sino ante todo a la existencia que le ha asignado dicha finalidad, a partir del deseo de remediar sus necesidades.

A la forma de ser del útil lo llama Heidegger ‘ser a la mano’ con la intención de enfatizar su disponibilidad. Perspectiva desde la cual: “El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, y el viento, viento en las velas”.⁶ El mundo conformado por los entes circundantes es una multiplicidad de ‘para qué(s)’ que se implican mutuamente y a los cuales se valora positiva o negativamente según contribuyan o no a la afirmación de la voluntad del hombre. Esta es la implicación práctica del olvido del ser en favor del ente, el peligro de la época del dominio técnico donde el ser está eclipsado detrás de las valoraciones del sujeto.

Si efectivamente ésta es la imagen generalizada del encuentro cotidiano con los entes, de aquí se deriva la imposibilidad de establecer una relación religiosa entre el hombre-hacedor-técnico y el Dios-*causa* eficiente, así como de reconocer la presencia creadora de Dios en la compleja red de los ‘seres-a-la-mano’. Si, al igual que el hombre y las entidades que no tiene la forma de la existencia, Dios se anonada en al ‘para qué’ de sus creaciones, de ello se deriva que, por ser lo siempre disponible ónticamente, resulta lo más lejano ontológicamente.

A partir de la metafísica onto-teológica es imposible establecer un contacto entre el hombre y Dios, puesto que, al perderse en su creación, Dios acaba por ocultarse, por enajenarse en el mundo hasta convertirse en una presencia opaca y muda, en un principio metafísico necesario pero indiferente a la existencia religiosa. La filosofía occidental reconoce a Dios como el responsable metafísico de la realidad, mas éste Dios-concepto no pasa de ser un principio *causa sui*, desprovisto de divinidad. En este punto aparece con toda claridad el nexo entre metafísica onto-teo-lógica y cosmovisión cristiana: el ente máximo de la tradición metafísica es el Dios del cristianismo, pero sin su divinidad, despojado de su carácter misterico y salvífico.

⁵ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1989, p. 84.

⁶ *Idem*.

Desdivinización es el doble proceso de cristianizar la imagen del mundo, al colocar por una parte como fundamento del mundo lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto y, por otra, transformando el cristianismo en una visión del mundo (la visión cristiana del mundo) y al hacerla moderna de esta suerte. La desdivinización es el estado de indecisión sobre Dios y los dioses. Quien más ha contribuido a ella es el cristianismo. Mas la desdivinización excluye tan poco la religiosidad, que más bien gracias a ella se ha transformado en vivencia religiosa la relación con los dioses. Cuando se ha llegado a este punto, los dioses han huído.⁷

A pesar de la huida de los dioses, la religiosidad permanece en pie. Lo más sorprendente es que

...este golpe no viene de los insensatos que no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, los cuales hablan del ente más ente de todos los entes sin que se les ocurra pensar en el ser mismo, para comprender de este modo, por poco que se metan en la teología de la fe, que este pensar y este hablar, vistos desde la misma fe, son la blasfemia.⁸

2. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. La necesidad de su superación para el retorno de lo divino

Para comprender que la cuestión de Dios compete esencialmente a la tradición del pensar metafísico occidental, es necesario preguntarse, de la mano de Heidegger, ¿cómo entra Dios en la filosofía? Cuestionamiento que remite a la pregunta por el carácter onto-teo-lógico de la metafísica. La metafísica se ocupa de pensar al ser del ente en dos sentidos: lo piensa “tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas”.⁹ Por un lado, considera al ser del ente como la facticidad en su más llana

⁷ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 68.

⁸ M. Heidegger, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 216-217.

⁹ Heidegger, M., “La Constitución Onto-teológica de la Metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 127.

indeterminación, que, al carecer de deferencias, se conserva como homogeneidad unitaria en términos valorativos; mientras que, por otro lado, lo considera como aquella unidad cuyo valor máximo hace de él, algo que está por encima de cuanto existe, en términos de jerarquía e importancia. “El ser de lo ente es pensado ya de antemano en fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento; ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”.¹⁰

El pensar metafísico reconoce la diferencia entre el ser de lo ente para después olvidarse de ella, toda vez que no reconoce la necesidad y pertinencia de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, en vez de lo cual pregunta por el ser de los entes. Se limita a preguntar por el principio que legitima o justifica la realidad óptica, al que también concibe en términos ópticos. Pregunta por el fundamento óptico de lo ente, que responde a su necesidad de fundamentación. Situación que hace de la metafísica un preguntar con aspiraciones de fundamentación, que, para lograr sus propósitos, justifica a través de demostraciones y argumentos varios el carácter fundamental del ser como fundamento de los entes.

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente, para fundamentarlo en el ser, además de llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado, co-relaciona al ser-fundamento y al ente-fundamentado e indagar sobre el vínculo existente entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es.

La metafísica piensa al ser como *logos*: como fundamento óptico de lo ente; mas, paralelamente, reclama del *logos* una justificación fundamental del carácter de fundamento del ser. Toda vez que la metafísica piensa al ente como tal en su conjunto genera una representación del mismo que apunta a su diferencia con el ser, pero sin reparar en dicha diferencia como tal. La metafísica sólo se ocupa de señalar la diferencia para después agregar que el fundamento se confunde con lo fundamentado, que acaba por confundirse con aquello que sustenta, al modo como el agente motor de un cuerpo enajena en éste todo su ser

¹⁰ *Idem.*

móvil. “Lo diferente se manifiesta como el ser del ente en general y como el ser del ente en su forma más elevada”.¹¹

El ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento causal del primero. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundador”.¹² Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento”.¹³

Dado que la concepción filosófica de Dios como *causa sui* es sólo una concreción del esquema del pensamiento metafísico, Heidegger ha contestado a la pregunta acerca de en qué medida le es esencial a la metafísica un carácter onto-teo-lógico. “El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui”.¹⁴

El pensar fundamentador sobre el ser de lo ente acaba irremediablemente por confinar al olvido la diferencia entre el primero y el segundo, haciendo del fundamento mismo un ente de mayor jerarquía respecto del conjunto de lo fáctico. Una consecuencia de lo anterior es que el fundamento mismo requiere de fundamentación a fin de garantizar su carácter de ente supremo. Necesidad lógica que deriva en la representación de Dios como *causa sui*. Respecto de lo cual, aclara Spinoza: “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”.¹⁵

La aplicación a Dios del concepto de *causa sui* supone que, aun cuando Dios es el creador o la causa eficiente de todas las cosas, carece de causa. No obstante lo cual, en razón de su necesidad metafísica, ha de

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 131.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, F.C.E., 2001, p. II.

ser concebido como causa de sí mismo. Pero, “La *causa sui* es la mejor contradicción interna que se haya concebido jamás, una especie de violación y de monstruo lógico”.¹⁶ El concepto “causa” implica una distinción entre el antecedente en el cual radica la responsabilidad metafísica y un consecuente cuyo ser es producto accidental del primero. Pero la noción de *causa sui* elimina dicha distinción y hace de Dios una causa causada por sí mismo, una entidad que posee el carácter del ser que es por sí (*a se*) y no por otro (*ab alio*): una *aseidad*, cuya existencia no deriva de nada diverso de sí mismo.

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución [...] como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y representa, fundamento que a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa originaria.¹⁷

La interpretación filosófica de Dios en términos causales hunde sus raíces en la relación cotidiana que el hombre establece con lo ente. Misma que se centra en el aspecto productivo de la existencia, por cuanto no hace más que proyectar en Dios la potencia productora del hombre. Concepción a partir de la cual el ente se comprende como ser producido. Y por consecuencia, como lo inmediatamente disponible, como lo que siempre se coloca ante los ojos del existente productor, como lo siempre percibido y representado.

En la medida en que la *causa sui* remite a lo producido, se pierde en ello desde el punto de vista funcional, pues toda la acción creadora de la que es responsable desaparece en su producto hasta anonadarse. Dios queda reducido a entidad de mayor importancia, que si bien es causa de la realidad concreta, se anonada en ella hasta desaparecer como presencia autónoma. “A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar un instrumento ni bailar ante este Dios”.¹⁸ Situación

¹⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, España, M. E. Editores, 1995, p. 47.

¹⁷ Heidegger, M., “La Constitución Onto-teológica de la Metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, p. 153.

¹⁸ *Idem*.

que lleva a Heidegger a concluir, que “el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.”¹⁹

3. Lo sagrado, lo divino y Dios

Fuera del marco del ser no hay un horizonte donde lo divino pueda mostrarse. El advenimiento o la denegación de Dios y de los dioses no dependen de la actitud religiosa creyente o atea. La mostración esencial de lo divino, en cualquiera de sus figuras históricas, es algo que ocurre y guarda una relación de procedencia con la verdad del ser, con su acontecimiento. Pero el ser, como evento, no se identifica con el fundamento óntico de lo ente, de la metafísica.

Dios sólo puede acceder a la mostración esencial en el claro del ser. La cuestión del ser precede a la de Dios. Dios es un ente y por ende sólo puede acaecer como presencia mostrativa, dispensadora de la salvación, en el claro de la apertura ontológica. El ser ha de comprenderse como el ámbito en el cual se ilumina el ente; como el horizonte histórico-trascendental en el cual emerge toda presencia óntica. El ser es el acontecimiento originario que abre el ámbito del sentido donde tiene lugar históricamente la decisión sobre el destino de Dios. “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra ‘dios’”.²⁰ La experiencia del ser en su historicidad decide el encuentro entre los hombres y Dios. La experiencia de Dios, que en vez de socavar su divinidad se acoge a la comprensión serena de su sentido, no puede sobrepasar el acontecimiento de la verdad del ser, se funda sobre ella.

Lo sagrado (*das Heilige*) es la palabra mediante la cual se alude a aquello que permanece en sí mismo ileso y sano, que en la donación de

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Heidegger, M. Heidegger., “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 287.

su sentido puede acoger la presencia de Dios, de los dioses, de los hombres y de las hierofanías. Lo sagrado no es una realidad óptica, sino una dimensión del ser. Es el ámbito en cuyo seno acaece y se consume la manifestación de Dios en cada una de las épocas que conforman la historia del ser. Lo sagrado “que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente [...] el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a experimentarse en su verdad”.²¹ Sólo en la vecindad del ser se consume la decisión sobre la apertura de lo sagrado, como espacio propio de la divinidad, de la cual depende directamente la manifestación de “este” o “aquel” Dios.

4. Indigencia y espera de Dios

A propósito del acaecer de lo sagrado y de la manifestación esencial de Dios, es preciso reconocer que la época actual se define por el ya no más de los dioses que han emprendido la huida, y el todavía no del Dios a quien se aguarda. El tiempo del hallazgo ahorrado es la época del mundo en la cual falta el Dios. Sin embargo, “Aún con ello, como el hallazgo, en tanto que ahorrado, permanece cercano, el Dios que falta saluda en nombre de los celestiales.”²²

Este es el tiempo de la denegación, el periodo en el que su destino histórico ha alcanzado al hombre moderno, para retenerlo en el ocaso de lo sagrado. Pero aun desde la ausencia, el Dios que falta hace señas al hombre, a fin de que comprenda que su ausencia, es sólo una consecuencia secundaria de la posibilidad inherente que el Dios tiene de hacerse presente.

La ausencia o lejanía de Dios, derivada del eclipse de su misterio bajo el lastre de las representaciones de la metafísica onto-teo-lógica, no es sinónimo de su carencia sino de su oculta cercanía en el tiempo de la carencia de toda indigencia, donde el hombre ya ni siquiera puede echar en menos la experiencia de lo divino, a la que ha reducido a vivencia y culto. “Pero la cercanía resuena en la resonancia del ser [*Seyn*] desde la

²¹ *Ibidem*, p. 278.

²² M. Heidegger, “La falta de nombres sagrados”, en *Acento*, Buenos Aires, mayo de 1982, año 1, núm. 2.

experiencia de indigencia del abandono del ser”.²³ Sólo después de haber comprendido las implicaciones del olvido del ser en favor del ente en el ámbito de la experiencia religiosa y de reconocer la indigencia de lo divino en el concepto onto-teo-lógico de Dios, el hombre puede disponerse para acoger el advenimiento de nuevas figuras de lo divino, donde el disponerse de la existencia es fundar el sitio para el desocultamiento de la verdad del ser en el horizonte del tiempo. “El rehusa fuerza al ser-ahí hacia sí mismo como fundación del sitio del primer paso del dios, del que se rehusa”.²⁴

La pretendida ausencia de Dios, su denegación, no es sinónimo de su falta definitiva ni de su muerte, sino la posibilidad negativa de su advenimiento y mostración. El hombre no puede cancelar la experiencia de la falta de Dios a través de la transposición de su divinidad en su propia humanidad o en las condiciones de su existencia, puesto que con ello sólo conseguiría llevar a término la creación de ídolos. Tampoco le está permitido cerrar los ojos ante la ineficacia de las mediaciones de que dispone para propiciar la experiencia religiosa porque incurriría en el fortalecimiento de una vivencia religiosa que, paradójicamente, carecería del sustento del acontecer de Dios. Lo que se traduce en la prohibición de elevar plegarias, escribir himnos y proclamar alabanzas, en el interior del un templo del que la divinidad ha huido.

Para no divinizar las condiciones existenciales o a sí mismo en cuanto existencia, los hombres deberán permanecer atentos, esperando las señales que habrán de anunciar el advenimiento de Dios, a fin de reconocerlas incluso en su ausencia. La salvación no es algo que el hombre pueda producir o suscitar, sino un evento que se dona, o bien, se deniega. La experiencia de la penuria permite al existente sentir aquello que se insinúa como falta: la presencia de lo divino. Así, lo no salvador (la ausencia de lo divino, provocada por la hegemonía del concepto onto-teo-lógico de Dios) pone al existente de camino a lo salvo. Donde “salvarse” es permanecer en la propia esencia.

Aquí no acaece ninguna red-ención, es decir, en el fondo derribamiento del hombre, sino la inserción de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser [*Seyn*] mismo: el reconocimiento de la pertenencia

²³ Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 330.

²⁴ *Idem*.

del hombre al ser [*Seyn*] a través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser [*Seyn*].²⁵

La denegación en cuanto periodo histórico en el que la gracia de Dios permanece retenida en la lejanía de su ausencia permite al hombre que experimenta la falta aspirar a la salvación. Sin embargo, a fin de disponerse favorablemente para la espera de Dios, y habiendo hecho la experiencia de su lejanía, el hombre deberá aprender nuevamente a morar en su proximidad. El encuentro con Dios que supone la experiencia de lo sagrado sólo puede ocurrir en el marco del acontecimiento histórico de la verdad del ser. De donde se concluye, en contra de los principios de la metafísica onto-teo-lógica, no sólo la imposibilidad de identificar al ser con Dios, sino ante todo la conclusión de que la cuestión del ser es previa a la cuestión de Dios.

Únicamente después de realizar la deconstrucción de la historia del ser es posible comprender a fondo porqué es necesario abandonar el camino recorrido hasta ahora por el pensar occidental que da origen a la filosofía y preguntarse si es posible hacer camino en pos de una nueva experiencia, a través de la cual se pueda acceder a la comprensión del sentido del ser en su diferencia ontológica con el ente. Para Heidegger, este giro del pensar debe concebirse como “una ‘vuelta’ que se esencia entre el prestar oído, que dispone a la existencia para la espera y comprensión del acaecer mostrativo del sentido ontológico, en el que ya se anuncian las señales del último Dios, como acometida y denegación”.²⁶ Sin embargo, sólo quienes posean la fuerza y la serenidad necesarias para sustraerse al olvido del ser que domina la experiencia público de lo ente estarán en condiciones de aguardar tranquilamente la aparición de Dios.


...este ámbito sólo se hace ingresable gracias a la preparación de una larga vislumbre del último dios. Y los futuros del último dios son sólo y a penas preparados a través de aquellos que encuentren, miden y construyen el camino del retorno desde el abandono experimentado del ser. Sin el sacrificio de éstos retornantes no se llega siquiera una vez a un amanecer de la posibilidad del hacer señas del último dios. Estos retornantes son los verdaderos pre-cursores de los futuros.²⁷

²⁵ *Ibidem*, p. 330.

²⁶ Cfr. Heidegger, M., *La falta de nombres sagrados*, pp. 29-32.

²⁷ Cfr. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 329.

El hombre carece del poder para suscitar el retorno de lo sagrado, puesto que no depende de su voluntad que el Dios abandone la denegación o permanezca en ella. Pero le corresponde preparar el camino para que, cuando tenga lugar su advenimiento, sus contemporáneos estén preparados para reconocer su presencia y morar en su proximidad. Esa es la tarea visionaria que Heidegger asigna al poeta: la de vislumbrar, en los signos de la época en la que le toca vivir, las señas de lo divino para anticiparse a su acontecer, desde lo que ha sido. A eso alude la idea de que el poeta “ nombra lo sagrado”. Reparar en ello, una vez mostrada insuficiencia del pensar metafísico para abrir un ámbito de manifestación para el misterio de lo divino, deriva en la conclusión de que es el poeta y no el teólogo ni el metafísico quien puede acceder a la comprensión de la divinidad de Dios y de los dioses.

La tarea de re-encontrar el camino a través del cual el hombre pueda volver a la experiencia originaria de lo sagrado supone la modificación radical del pensar occidental como condición previa e indispensable para el re-planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. De ahí la necesidad de internarse en los senderos del pensar del último Heidegger que, como él mismo sostiene, son pensamientos y meditaciones acerca de la experiencia de la verdad del ser, tal como ella se muestra, aparece o se desvela ante el hombre. El pensar sólo se ocupa adecuadamente del ser cuando lo piensa en su diferencia con lo ente y a éste último en su diferencia con el ser. De ahí que la metafísica occidental, aun cuando contiene una verdad parcial, resulta insuficiente para realizar la esencia del pensar, ya que no puede limitarse a ser mera teología, deberá ser ontología. Mas, “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y su método.”²⁸ 

²⁸ Heidegger., M., *El ser y el tiempo*, p. 49.

Bibliografía

- Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- _____, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000
- _____, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____, “La Constitución Onto-teológica de la Metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- _____, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- _____, “La falta de nombres sagrados”, en *Acento*, Buenos Aires, mayo de 1982, año 1, núm. 2.
- _____, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal, Preludio de una filosofía del futuro*, España, M. E. Editores, 1995.
- Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, F.C.E., México, 2001.

Eudaimonia y teleología en Epicteto

Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Resumen

Los pasajes de la obra de Epicteto relativos a la problemática de qué actitud deberíamos adoptar ante lo exterior se reparten en dos grupos: el primero recomienda el desinterés como única actitud legítima; el segundo grupo nos exhorta a no desatender los vínculos que nos unen con los que nos rodean. Estos dos tipos de pasajes aparecen por lo general como conclusiones de dos argumentos en apariencia contradictorios: el primero de ellos (*E*) expresa la tendencia eudaimonista del pensamiento de Epicteto; el segundo (*T*) expresa el núcleo teleológico que atraviesa sus reflexiones. El objetivo de este trabajo consistirá en analizar el conflicto entre las conclusiones de cada uno de estos argumentos y ofrecer una posible solución a tal conflicto a partir de las reflexiones del propio Epicteto.

Palabras Claves: estoicismo, eudaimonismo, teleología, roles sociales.

Abstract

The passages in Epictetus' work that concern the problem of what attitude we should adopt towards externals can be classified in two groups: the first of them suggests indifference as the only legitimate attitude; the second one exhorts us not to neglect the bonds that tie us to those with whom we live. These two types of passages are generally placed as the conclusions of two arguments which appear to contradict each other: the first of them (E) expresses the eudaimonistic tendency in Epictetus' thought; the second one (T) expresses the teleological basis on which his reflexions are based. The goal of the present paper will be to analyze the conflict between the conclusions of those two arguments and to offer a possible solution based on Epictetus' own thoughts.

Key Words: stoicism, eudaimonism, teleology, social roles.

I. Introducción

Tanto las *Dissertationes* (*Diss.*) de Epicteto como el *Enchiridion* (*Ench.*) abordan en innumerables ocasiones la problemática relativa a qué actitud deberíamos adoptar ante lo exterior, ante lo que no depende de mí, entre lo cual se incluye la totalidad de los individuos con los que nos vinculamos socialmente, desde nuestros hijos y hermanos hasta nuestros conciudadanos. Curiosamente, dichos pasajes se reparten en forma casi equitativa en dos grupos: el primero de ellos recomienda el desinterés como única actitud legítima a adoptar ante el otro; el segundo grupo nos exhorta a no desatender los vínculos que nos unen con los que nos rodean y a preservar la sociabilidad natural que nos caracteriza como seres humanos. El problema más grave, no obstante, radica en el hecho de que estos dos tipos de pasajes aparecen por lo general como conclusiones de dos argumentos en apariencia contradictorios: el primero de ellos (*E*) expresa la tendencia eudaimonista del pensamiento de Epicteto; el segundo (*T*) expresa el núcleo teleológico que atraviesa sus reflexiones. El objetivo de este trabajo consistirá en analizar el conflicto entre las conclusiones de cada uno de estos argumentos y ofrecer una posible solución a tal conflicto a partir de las reflexiones del propio Epicteto.

II. Argumento eudaimonista (*E*)

Uno de los argumentos centrales que estructura las reflexiones éticas de Epicteto, al que llamaré *E*, puede ser resumido como sigue:

- E1) Todo hombre desea ser feliz.
- E2) Ser feliz equivale a estar libre de perturbaciones.
- E3) Los hombres experimentan perturbaciones cuando experimentan vínculos afectivos (deseo, anhelo, afición, amor, etcétera) en relación con cosas que no dependen de ellos.
- E4) La única forma de no experimentar perturbaciones (y, por extensión, de ser felices) es no experimentar vínculos afectivos en relación con cosas que no dependen de nosotros.¹

¹ Anthony Long sostiene que ésta es no es la forma correcta de abordar el problema. En su opinión, las reflexiones de Epicteto no tienen por objetivo dar respuesta a la

Este argumento expresa una vertiente eudamonista que se encuentra presente en el estoicismo ya desde sus inicios y que pone de manifiesto el terreno común con el resto de las escuelas post-socráticas. Si bien las dos primeras afirmaciones no precisan aclaraciones, E3 merece dos observaciones. En primer lugar, *todo* vínculo afectivo es, para Epicteto, equivalente a una relación de dependencia, subordinación y esclavitud en relación con la cosa respecto de la cual experimentamos ese afecto.² En segundo lugar, la causa de E3 reside no sólo en el hecho evidente de que la pérdida de algo que no depende de nosotros y que estimamos (amamos, deseamos, etcétera) puede ocasionar perturbaciones en nuestra alma, sino en el hecho adicional de que la mera *consideración* de la posibilidad de dicha pérdida puede ser causa de tales perturbaciones.³ Esta aclaración es *necesaria* para comprender la necesaria vinculación que Epicteto supone entre el afecto por lo exterior y el miedo; si no tuviéramos en cuenta tal aclaración, el argumento perdería fuerza notablemente, puesto que se podría objetar que una infinidad de individuos depositan por completo su felicidad en bienes externos que jamás pierden a lo largo de toda su vida y que, por lo tanto, deberían ser considerados felices. Epicteto considera, por el contrario, que por el mero hecho de ser *boni fortunae*, fluctuantes, inciertos, no son el *tipo* de objetos sobre los cuales podemos fundar nuestra felicidad. Ahora bien, avanzando en el argumento, ¿hasta qué punto está dispuesto Epicteto a llevar E4? ¿Cree Epicteto que E4 implica que debemos optar por una política de hermetismo, de aislamiento respecto de lo exterior, de lo que no depende

pregunta de cómo alcanzar la imperturbabilidad, sino más bien responder a esta otra pregunta: ¿cómo puedo vivir en acuerdo con la naturaleza? Esta sugerencia de Long, no obstante, sólo posee sentido si desatendemos la impronta fuertemente eudamonista de las reflexiones de Epicteto y, en particular, si hacemos a un lado las argumentaciones del autor donde el objetivo de alcanzar la ausencia de perturbaciones se plantea explícitamente como el objetivo primario. Cf. 1.1.31-2; 1.4.1, 23-27; 1.25.1; 2.17.29; 4.4.33-39; 4.10.18-24; *Ench.* 1; 12.1-2; 14.1-2; 19.2; 24.1; 31.2. Más aun, es precisamente a esta tendencia a la cual se encuentra subordinada la doctrina central de las reflexiones de Epicteto, a saber, la distinción entre aquello que depende de nosotros y aquello que no lo hace. Cf. Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 193.

² Cf. 4.1.77; 4.4.33-34.

³ Cf., entre otros, 2.1.9-13; 4.4.23.

de nosotros, de lo indiferente? Numerosos pasajes sugieren que ése es el caso, pasajes en los cuales el autor nos exhorta a apartarnos de lo externo (1.4.18; 3.3.14-16; 4.1.110; 4.4.39; 4.6.9; 4.7.35), señalando que no nos concierne en nada (1.25.1; 3.3.14-16) y que es ajeno y extraño a nosotros (1.25.1; 2.16.27; 4.6.9).⁴

Curiosamente, sin embargo, tanto *Diss.* como *Ench.* ofrecen paralelamente innumerables pasajes que no sólo atenúan la radicalidad de aquellas expresiones sino que parecen directamente invertir el contenido de la exhortación. Encontramos así a Epicteto instándonos a sacrificar nuestra vida por nuestros amigos o por la ciudad,⁵ a amar a nuestros familiares y vecinos y sostener nuestras relaciones interpersonales en forma ejemplar,⁶ insistiendo en la sociabilidad natural de los hombres⁷ y aun evaluando las acciones realizadas con vistas al interés de los otros como moralmente *superiores* a las acciones realizadas con vistas al propio perfeccionamiento.⁸

Estos dos tipos de pasajes expresan claramente dos tendencias divergentes: una de ellas afirma la necesidad de anular los vínculos afectivos con la exterioridad (a fin de alcanzar la imperturbabilidad); la otra parece afirmar, por el contrario, el carácter no sólo natural sino también deseable⁹ de la tendencia a establecer tal tipo de vínculos. Ahora bien, ¿cómo explicamos la coexistencia de ambas tendencias en las reflexiones de un mismo autor? ¿Cómo explicamos que Epicteto afirme por un lado la necesidad de apartarnos de lo exterior, de deshacernos de ello y hasta de despreciarlo¹⁰ y, simultáneamente, nos exhorta a sacrificar nuestra vida por nuestros conciudadanos, a realizar acciones benéficas y útiles para la

⁴ Se hace inevitable en este punto la pregunta formulada por Anthony Long: “¿desearíamos la felicidad bajo esas condiciones?”; Long, A.A., *op. cit.*, p. 192. En el caso de las citas de comentaristas ingleses y franceses, las traducciones son mías.

⁵ Cf. *Ench.*, 32.3.

⁶ Cf. 1.11; 2.10.7; 3.2.4; 1.2.19.

⁷ Cf. 1.23.1; 2.4.1; 2.20.22; 2.20.83.13.5.

⁸ Cf. 4.10.12.

⁹ Cf. 2.20.8.

¹⁰ Cf. 3.24.12, 56; *Ench.* 19.2 y 31.2. Ciertamente, la idea de que el *desprecio* sea una actitud legítima ante lo exterior entra en conflicto con el carácter *indiferente* de aquello que no depende de nosotros y probablemente deba ser considerada como una (desafortunada) estrategia retórica. Sin embargo, es expresiva (aun en su exceso) de esta primera tendencia presente en el pensamiento de Epicteto.

comunidad? Para comprender cómo esto es posible sin necesidad de asumir que las reflexiones éticas y antropológicas de Epicteto están simplemente atravesadas por una contradicción insostenible, debemos analizar un segundo argumento presente de forma velada en *Diss.*

III. Argumento teleológico (T)

El segundo argumento que enmarca las reflexiones de Epicteto sobre el problema de nuestra relación con los otros consiste en un argumento de tipo teleológico:

- T1) Toda especie posee una naturaleza propia.
 - T2) Todo individuo debería¹¹ actuar de acuerdo a la naturaleza de su especie.
 - T3) La naturaleza de los hombres es ser racionales y sociales (i.e., fieles, leales, respetuosos, nobles, serviciales).
- Por lo tanto,
- T4) Todo hombre debería actuar de forma racional y social (i.e., fielmente, lealmente, etcétera).¹²

La importancia de este argumento procede del hecho de que Epicteto incorpora en la misma naturaleza humana no sólo la racionalidad sino características como la fidelidad y el respeto, vinculando al individuo en forma *esencial* con la exterioridad. De esta forma, en lugar de reducir el progreso al desarrollo de nuestra racionalidad, lo cual podría ser considerado como una actividad fundamentalmente autoreferencial, el desarrollo y perfeccionamiento de nuestra propia naturaleza conlleva la incorporación del otro, cuanto que él es precisamente el objeto de mi lealtad, de mi respeto y de mi fidelidad. Tomando esto en consideración, actuar *kata phusin* ya no es meramente optar por la alternativa más racional, sino también tomar en cuenta mi actitud ante aquellos que se hallan involucrados en mi acción. Desde ya, se podría objetar a esto que ambos elementos se encuentran ya presentes desde el estoicismo antiguo

¹¹ Sobre el problema de la *normatividad* de aquello que es acorde con la naturaleza, cf. Ricardo Salles, "Epictetus on moral responsibility for precipitate action", en C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, pp. 256-257.

¹² Cf. 2.4.1; 2.9; 2.10; 3.1.25; 3.23.3.

en la idea de una acción realizada de acuerdo a la razón y a la naturaleza y que no es, en consecuencia, estrictamente necesario explicitar la dimensión social implícita en tal manera de actuar. Sin embargo, aun si ese fuera el caso, el hecho de que Epicteto presente ambos elementos como constitutivos del actuar correcto expresa su clara intención de enfatizar el carácter social de la acción correcta.

Los dos argumentos formulados hasta aquí (*E* y *T*) permiten dar cuenta de las dos series de pasajes indicadas más arriba: aquellos pasajes que recomiendan el cercenamiento de los lazos afectivos con la exterioridad pueden ser explicados en el marco de la perspectiva *eudaimonista* de *E*, mientras que aquellos otros que representan una exhortación a desempeñarnos racional y correctamente en nuestras relaciones interpersonales deben ser interpretados desde el horizonte *teleológico* establecido por *T*. Sin embargo, esto no resuelve el problema, sino que simplemente lo desplaza un paso más atrás, dado que la pregunta se vuelve ahora cómo explicar la coexistencia de ambos argumentos, dada la evidente contradicción entre ambos (especialmente entre *E4* y *T4*). Si tomo *T* como guía de mi acción y me pregunto qué actitud debería adoptar ante el sufrimiento de mi hermano, la respuesta sería que debería efectivamente (hacer todo lo posible por) ayudarlo, en tanto esa sería una acción acorde con la naturaleza de un ser humano. Si, por el contrario, adopto *E* como guía de mi acción y me formulo la misma pregunta, la respuesta sería que el sufrimiento de mi hermano es algo que no depende de mí, que es asunto de él y no mío, que es indiferente en relación con mi felicidad y virtud y que ayudar a mi hermano me conducirá a experimentar perturbaciones de ánimo que obstaculizarán mi felicidad.

Si bien podríamos explicar la presencia de ambos argumentos simplemente como expresión de dos tendencias que conviven en el pensamiento de Epicteto, ambas igualmente centrales y estructurantes de su reflexión, creo que es posible ofrecer una interpretación que permita disolver la aparente contradicción entre *E4* y *N4*. La interpretación que sugiero es simple: *E*, desde ya, *no nos exhorta* a preocuparnos por el destino de nuestros semejantes; lo decisivo, sin embargo, es que tampoco lo *prohíbe*, puesto que sólo establece que todo vínculo *afectivo* que establezcamos con la exterioridad (ya sea una olla, un collar de diamantes o un hermano) es una causa (potencial) de perturbaciones y de miseria y

que, en consecuencia, no es en tales vínculos en donde habremos de encontrar la felicidad. Esto no excluye, desde ya, que existan otros tipos de vínculos que podamos establecer con aquello que nos rodea. Si Epicteto cree que podemos efectivamente establecer vínculos *no afectivos* con la exterioridad, la exigencia de T4 de actuar socialmente puede ser ciertamente satisfecha.

Desafortunadamente, las reflexiones de Epicteto no ofrecen ninguna descripción sistemática y precisa respecto de cuáles serían las características definitorias de este tipo de actitud. Sin embargo, encontramos en *Diss.* y *Ench.* una serie de máximas o criterios a tener en cuenta al momento de interactuar con lo exterior que pueden contribuir a formarnos una idea de cuál sería este tipo alternativo de vínculos no afectivos: *i)* recordarnos a nosotros mismos que aquellos que nos rodean son mortales y que, por lo tanto, pueden morir en cualquier momento;¹³ *ii)* cuando alguien muere o se aleja, agradecer por el tiempo que hemos podido disfrutar de su compañía en lugar de lamentarnos por su ausencia;¹⁴ *iii)* disfrutar de las cosas y personas pero estando preparados para abandonarlos en cualquier momento;¹⁵ *iv)* recordarnos a nosotros mismos que todo acontecimiento externo es indiferente y no puede contribuir a nuestra virtud, libertad y felicidad ni puede amenazarla, y que lo mismo vale para la virtud y felicidad de aquellos que nos rodean;¹⁶ *v)* interactuar con los otros en la medida en que tal interacción no ponga en riesgo mi propia integridad; *vi)* concentrarnos en la manera de realizar la acción en lugar de preocuparnos por la acción misma¹⁷ (i.e., preocuparnos por el “cómo”, y no por el “qué”, “a quién”, etcétera).

Desde un punto de vista práctico, esta suerte de decálogo enfrenta un obstáculo importante, ya que no parece demasiado sensato esperar que un individuo pueda “tener a la mano” toda esta serie de indicaciones a

¹³ Cf. 3.24.85-88; 3.24.59-67; *Ench.*, 3; 21; 26.

¹⁴ Cf. 2.16.27.

¹⁵ Cf. *Ench.*, 7.

¹⁶ En otras palabras, que las miserias y perturbaciones que experimentan aquellos que me rodean no son más que el producto de una opinión. Cf., entre otros, 3.8.5: “«Se ha muerto su hijo». ¿Qué ha pasado? Que ha muerto su hijo. ¿Nada más? Nada. «Se ha hundido la nave». ¿Qué ha pasado? Que se ha hundido la nave. «Le han metido en la cárcel». ¿Qué ha pasado? Que le han metido en la cárcel. Lo de «le van mal las cosas», cada uno lo añade de su cosecha” (Trad. Paloma Ortiz García).

¹⁷ Cf., especialmente, 2.16.15.

cada momento de la vida ni aun en los momentos en los cuales debe afrontar situaciones moralmente decisivas. A esta dificultad, de tipo operativo, es preciso agregar el hecho de que estas máximas, como se hace evidente fundamentalmente en *vi*), son una herramienta que nos indica *cómo* realizar las acciones que emprendemos (i.e., con qué tipo de actitud debemos llevarlas a cabo), pero nada nos dicen respecto de *qué* acción realizar. Es precisamente a esta pregunta a la que Epicteto pretende dar respuesta a través de la doctrina de los roles (*prosōpa*) y las relaciones (*scheseis*),¹⁸ la cual puede ser resumida como sigue:

- R1) Todo individuo representa o ejecuta ciertos roles en su vida social.
- R2) Tales roles definen el tipo de relación que establecemos con ciertos individuos y distinguen a esa relación respecto de otras.
- R3) Algunos de estos roles son naturales (i.e., no son el producto de una elección; vg. “ser hijo de”, “ser hermano de”) y otros son adquiridos (amistad, matrimonio, ocupación, ciudadano, etcétera).¹⁹
- R4) Los roles que desempeñamos no sólo constituyen una guía para la acción, en cuanto nos indican qué tipo de acciones debemos realizar en cada caso particular,²⁰ sino que nos imponen las acciones indicadas precisamente como deberes, como imperativos morales.²¹
- R5) Existen límites para las obligaciones impuestas por los roles, más allá de los cuales puedo rehusarme a llevarlas a cabo²².

¹⁸ Cf. 1.2.19; 2.9; 2.10.7; 2.14.8; 2.17.31; 3.1.25; 3.2.3; 3.3.6; 3.7.25; 3.18.5; 3.23.3; 3.24.46; 4.1.122, 159; 4.5.10; 4.6.26; 4.8.20; 4.12.16; *Ench.*, 24.4, 30. *Vid.* Michel, Frede, “A notion of a person in Epictetus”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-182.

¹⁹ Cf. 2.14.8; 3.2.4; 4.8.20.

²⁰ Cf. 2.17.31; 3.23.4; 3.24.46; 4.12.16. Geert Roskam sostiene que esta afirmación ofrece a Epicteto una “salida astuta” al siguiente problema: ¿de dónde obtener una guía para la acción una vez que la doctrina de los “indiferentes preferibles” ha sido abandonada (como Roskam presume que Epicteto ha hecho)? Cf. Geert Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 113.

²¹ Cf. 1.2.19; 2.10.7; 2.17.31; 3.2.4; 3.18.5.

²² Cf. 3.24.46; 4.1.159.

Como se hace evidente, la exhortación al cumplimiento de los roles excede ampliamente, desde la perspectiva de su valor práctico, a las indicaciones señaladas anteriormente. En una sociedad fuertemente jerárquica y en la cual los roles sociales se encuentran claramente codificados,²³ el recurso a los roles deviene un gesto de una efectividad práctica insuperable, puesto que permite distinguir el curso correcto de acción en forma inmediata y en cualquier situación. El cumplimiento de los roles que cada uno ha asumido voluntariamente o que le han sido asignados por el azar de la naturaleza aparece así como un garante del sostenimiento del entramado social, un garante de la continuidad del juego civil al que consentimos seguir jugando cada vez que desempeñamos nuestros roles de padres, de hijos y de ciudadanos.

En lo que me interesa en este trabajo, no obstante, la conjunción de las máximas señaladas y la doctrina de los roles -llamaré a esta conjunción R- aparece como expresión máxima de lo exigido por N4 (i.e., actuar en forma acorde con nuestra naturaleza, en cuanto ésta es racional, leal, respetuosa, etcétera), al tiempo que respeta la sugerencia establecida en E4 (i.e., no establecer lazos de tipo *afectivo* con aquellos que nos rodean). ¿Por qué R logra esto? Precisamente porque el cumplimiento de los roles que se derivan de las relaciones que mantenemos con aquellos que nos rodean, siempre y cuando sean desempeñados atendiendo a las máximas i-vi, garantiza que no desarrollemos vínculos de tipo emotivo con aquellos que nos rodean, al tiempo que no desatendemos la exigencia de nuestra naturaleza humana de ser respetuosos, fieles, etcétera. A modo de resumen: N4 nos exige actuar de manera racional y social; E4 nos previene acerca del hecho de que los lazos afectivos con lo que nos rodea son causa de las perturbaciones que nos impiden alcanzar un buen flujo de la vida; sin embargo, cumpliendo nuestros roles sociales de manera que no nos involucremos afectivamente con los otros, podemos satisfacer tanto N4 como E4.

Si *E* parecía conducir al individuo a una existencia de aislamiento social, de desinterés por el otro y a un solipsismo moral absoluto, *R* parece reintegrar al individuo en el entramado social, rescatando al otro del

²³ En el fondo, la pregunta por la justicia o injusticia, por la legitimidad o ilegitimidad de los lugares asignados a los distintos individuos por el azar del nacimiento es absolutamente irrelevante para Epicteto, lo cual, no obstante, no es un rasgo particular del pensamiento del autor, sino que se deriva, en última instancia, de la doctrina estoica de los indiferentes.

desprecio o, en el mejor de los casos, del desinterés al que parecía condenado por *E*. Como veremos, sin embargo, ese otro que retorna y que parece quedar reincorporado en la esfera de mi propia individualidad es *otro otro*, un otro que difícilmente alguien querría ser.²⁴

IV. El vínculo no afectivo con los otros

La exhortación de Epicteto a desempeñar nuestros roles y relaciones sociales y a hacerlo bajo las condiciones establecidas ofrece una salida al problema de la coexistencia de las tendencias eudaimonista y teleológica que hemos señalado en el pensamiento de Epicteto. No obstante, el cuadro ofrecido por dicha exhortación en cuanto al tipo de vínculos que podemos legítimamente establecer con los otros se muestra ciertamente problemática. En principio, el cumplimiento de los roles sociales aparece como una actividad que admite ser desarrollada en forma casi mecánica o automática. La razón de esto es doble: en primer lugar, *R* no sólo *no presupone* ningún compromiso con aquellos que están del otro lado de la relación, sino que impide desarrollar una verdadera preocupación por el otro,²⁵ si entendemos por esto un involucramiento de tipo afectivo o emotivo. En segundo lugar, *R* es absolutamente independiente de *quién* sea el otro. Le debo lealtad a mi hermano simplemente porque es mi *hermano*, no porque es *mi* hermano, i.e., no porque es la persona a quien yo conozco desde mi infancia y porque conozco y apruebo su cualidad moral, sino simplemente porque es una persona que satisface en este caso la condición de “ser hermano” mío, y aun si se tratara de una persona moralmente despreciable, le debería idéntica lealtad.²⁶

Esto pone de manifiesto el carácter absolutamente unilateral de los vínculos sociales que Epicteto nos exhorta a conservar y desarrollar. Como ha sido frecuentemente señalado,²⁷ lo único que nos concierne en

²⁴ Cf., especialmente, 1.19.11.

²⁵ Cf. *Ench.*, 16.

²⁶ Cf. *Diss.*, 2.3.7-10; 3.18.5; 4.11; *Ench.*, 30.

²⁷ Cf. John M. Rist, “The Stoic Concept of Detachment”, en John M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 265; William O. Stephens, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007, p. 86; A. A. Long, *op. cit.*, p. 237.

cuanto a nuestra relación con el otro no es en absoluto su bienestar, su felicidad o cuál sea su actitud ante nosotros; lo que nos concierne es únicamente qué tipo de actitud adoptamos *nosotros ante él*. Existen, en principio, dos razones atendibles para que esto sea así. En primer lugar, *mi actitud* en relación con el otro es lo único que depende de mí y, en cuanto tal, es lo único que está dentro de la esfera de lo que yo puedo controlar o modificar.²⁸ En segundo lugar, lo que sea que suceda a los que me rodean es algo ajeno, exterior a mí, y pertenece, en consecuencia, a la esfera de los indiferentes.²⁹ En cuanto tal, la actitud que debo adoptar ante lo que le suceda al otro no puede ser ni de apego ni de desprecio, sino simplemente de indiferencia o desinterés. Esto nos conduce a una situación sumamente curiosa, como señala Stephens, “la *conducta apropiada* hacia otras personas cuenta como algo bueno para el estoico en tanto se deriva de y es requerida por las virtudes del yo [*self*]. Las personas *consideradas en sí mismas*, no obstante, no cuentan como algo ‘bueno’”³⁰.

Estas dos razones, no obstante, lejos de resolver el problema del absoluto desinterés por el destino del otro al que parece conducirnos *R* (en tanto estrategia de mediación entre *E* y *T*), sólo logran profundizarlo. En efecto, ¿podríamos establecer relaciones sustantivas y satisfactorias con los que nos rodean si el único motivo legítimo de interés y preocupación de dicha relación es la *actitud* que exhibamos ante el otro, independientemente de quién se trate o de cuál sea su destino? ¿Qué tipo de sociedad podría ser construida sobre bases como las que ofrece *R*? ¿No sería, en el fondo, una sociedad de actores, donde los individuos actuarían *como si* estuvieran efectivamente preocupados por el bienestar

²⁸ Cf. 3.10.19.

²⁹ En relación con la problemática de los indiferentes, aun cuando concedamos que *R* permite reincorporar al otro en la relación, evitando lo que de otra manera consistiría en un hermetismo absoluto del individuo (y que podría contribuir al desintegramiento del entramado social), es preciso notar el hecho de que, en el horizonte de acción definido por *R*, el *otro* no posee un valor en sí mismo en tanto singularidad única e irrepetible. En este sentido, mi vecino, mi hermano, mi amante no juega ningún papel decisivo en mi vida, no más que el que podría jugar *cualquier* otra singularidad que por azar ocupara el lugar que ocupa ahora cada uno de aquellos. En rigor, sería quizás deseable que cada uno de los que nos rodean estuviera lo más lejos posible de la virtud, a fin de entrenar mis propias virtudes y capacidades morales.

³⁰ Stephens, William O., *op. cit.*, pp. 86-7.

de sus conciudadanos,³¹ cuando en realidad sólo les preocupar desempeñar bien el papel que les ha tocado? Ciertamente, el hecho de que Epicteto interprete que la vida intersubjetiva es homologable a un juego de niños, una obra de teatro o una batalla parece sugerir no sólo que ésa es -para él- una forma legítima de relacionarse con los otros, sino también que es el vínculo más profundo que podemos establecer con ellos, so pena de caer en las frustraciones, la miseria y la esclavitud.³²

V. Indiferencia ante el destino del otro y providencia

Una última reflexión: si bien *R* aparece, desde un punto de vista lógico, como una estrategia lógicamente sólida para tender un puente entre *E* y *T*, la concepción que se desprende del otro y de lo que significa la vida interpersonal parece sumamente problemática, ya que implica suponer que el otro no puede ser jamás un motivo legítimo de preocupación y que el cumplimiento de nuestros roles sociales tiene por único objetivo el perfeccionamiento moral de cada individuo. Cuando consideramos adicionalmente las condiciones bajo las cuales debemos desempeñar nuestros roles sociales a fin de no caer en la esclavitud y la infelicidad, se hace inevitable la siguiente pregunta: ¿puede realmente Epicteto haber desarrollado una doctrina tan radicalmente desinteresada por el destino de los otros seres humanos?

³¹ El carácter problemático de esta idea se vuelve más evidente aún si revertimos este argumento sobre la praxis paidético-psicagógica del propio Epicteto. En efecto: ¿debemos suponer que Epicteto tomó por misión corregir las almas de sus conciudadanos simplemente porque esa era su deber en tanto ciudadano, y no porque le preocupara el destino de los otros? Si así fuera, si es el simple rol de ciudadano el que impusiera tal obligación, todo ciudadano que no llevara adelante una misión pedagógica estaría faltando a la obligación impuesta por su rol. Si, suponemos que esa misión es la actitud que prescribe el rol de filósofo, y no el de ciudadano, cabe preguntar entonces porqué Epicteto eligió tal ocupación. Quizás el propio Epicteto estaría, a fin de cuentas, dispuesto a admitir que efectivamente el rol de filósofo no es más que el papel que le fuera asignado por Zeus y que su misión consiste en llevarlo adelante con el mismo compromiso con el que habría afrontado el rol de constructor, si hubiese sido ésa la ocupación asignada por Zeus.

³² Cabe recordar, adicionalmente, la idea sostenida por Epicteto en varias ocasiones de que el otro representa un medio para el desarrollo de mi propia virtud, una suerte de 'sparing moral' que tendría por (¿única?) función permitirme a mí ejercitar mi compostura, mi tolerancia, mi paciencia, etcétera. *Cf.*, entre otros, 3.20.

Creo que no podemos responder a esta pregunta ni formarnos un cuadro adecuado de la propuesta ética de Epicteto sin considerar un elemento proveniente del plano de la teología, a saber, el concepto de *providencia*.³³ De acuerdo a la cosmología asentada por el estoicismo antiguo, el universo se encuentra regido por un logos cósmico (i.e., la voluntad de Zeus) que orienta la totalidad del devenir de acuerdo a un plan puramente racional. Esto implica que cada uno de los acontecimientos que tiene lugar en el universo es, considerado desde la perspectiva cósmica, absolutamente racional y perfecto; de modo inverso, toda maldad, imperfección y negatividad que podamos percibir o asignar al acontecimiento es el producto de una proyección subjetiva y parcial. En pocas palabras, a pesar de que nuestra finitud (epistémica) nos impide por lo general percibirlo, éste es el mejor de los mundos posibles.³⁴ Más aún, incluso en el caso de que no podamos comprender en qué sentido específico es bueno aquello que nos acontece, la divinidad nos ha dotado de los recursos necesarios para soportar cualquier acontecimiento y, en consecuencia, para ser felices sin importar las circunstancias³⁵:


Que no sea para ti un mal lo que haya en otro de contrario a la naturaleza. Pues no has nacido para humillarte con él ni para ser desdichado con él, sino para ser feliz con él. Si alguien es desdichado, acuérdate de que es desdichado consigo mismo. Porque la divinidad hizo a todos los hombres para ser felices, para vivir con equilibrio. Para eso nos dio recursos, entregando a cada uno unos como propios y otros como ajenos. Los que pueden ser impedidos y arrebatados y los coercibles no son propios, y son propios los libres de impedimentos.³⁶

³³ Cf., fundamentalmente, 1.6; 1.12.1; 3.24.14. Vid. Keimpe Algra, “Epictetus and Stoic Theology”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 32-55; Amand Jagu, “La Morale d’Épictète et le Christianisme”, *ANRW*, 1989, vol. 2, no. 36.3, pp. 2175-2177.

³⁴ Esto no significa, desde ya, que no se produzcan acontecimientos que, considerados en sí mismos, podrían ser calificados como imperfectos o malos. Sin embargo, si pudiéramos adoptar una perspectiva de conjunto, veríamos que tal acontecimiento o bien no es realmente imperfecto o que en su relativa imperfección contribuye a la armonía de la totalidad. Cf. 2.5.24-25; 26.10. Vid. el excelente análisis del primero de estos pasajes realizado por Long en A. A. Long, *op. cit.*, pp. 200-202.

³⁵ Cf. 1.6.26-43; 1.12.30; 1.29.39; 3.10.

³⁶ *Ibidem*, 3.24.1-3 (Trad. Paloma Ortiz García).

Si volvemos a considerar, para finalizar, la absoluta indiferencia de *R* desde el punto de vista afectivo ante el destino de nuestros vecinos, amigos y familiares, ésta se vuelve ahora más comprensible: no es necesario preocuparnos en absoluto por el destino de los que nos rodean, por el simple hecho de que sea lo que sea que les toque en suerte, será un acontecimiento positivo, un acontecimiento que, considerado desde la perspectiva cósmica, no puede dejar de contribuir a la racionalidad y perfección del cosmos. Que esto sea suficiente para nosotros o que aparezca como una razón plausible para despreocuparnos por el destino de los otros es, hasta cierto punto, irrelevante; lo decisivo es que se trata de un argumento completamente sólido considerando las premisas de las que parte Epicteto (junto con la totalidad del estoicismo).³⁷ 

³⁷ En línea con esta idea, el concepto de desprenderse de lo exterior (r1.4.18; 3.3.14-16; 4.1.110; 4.6.9; 4.7.35) probablemente debería ser interpretado en los términos - planteados por el propio Epicteto - de *entregar* lo exterior a Dios (4.4.39). Cf., asimismo, 3.24.14, donde Epicteto afirma que Heracles se aleja de sus hijos sin añorarlos, porque sabe que no los deja huérfanos, en tanto Zeus es un “padre que [constantemente] se ocupa de todos”.

Bibliografía

- Algra, Keimpe, “Epictetus and Stoic Theology”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 32-55.
- Dobbin, Robert (ed.), *Epictetus. Discourses*. Book I, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Epicteto, *Disertaciones* (traducción y notas de Paloma Ortiz García) Barcelona, Gredos, 1993.
- Frede, Michael, “A notion of a person in Epictetus”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-182.
- Gill, Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Hijmans, B. L., *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Assen, 1959.
- Inwood, Brad, “L' oikeiosis sociale chez Epictète”, en K. Algra, P. van der Horst y D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1996, pp. 243-264.
- Inwood, Brad, *Ethics and Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Jagu, Amand, “La Morale d' Épictète et le Christianisme”, *ANRW*, 1989, vol. 2, núm. 36.3, pp. 2164-2100.
- Kamtekar, Rachana, “Aidós in Epictetus”, *Classical Philology*, 1998, vol. 93, no. 2, pp. 136-160.
- Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Mason, Andrew S.; Scaltsas, Theodore (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Oldfather, W.A. (ed.), *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, Londres, Loeb, 1961.
- Rist, John M., “The Stoic Concept of Detachment”, en John M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 259-272.
- Roskam, Geert, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005.

- Salles, Ricardo, "Epictetus on moral responsibility for precipitate action", en C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, pp. 249-263.
- Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind: The Stoic Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Stephens, William O., *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007.

Ser en el mundo en el modo de la ex-sistencia

Ciro E. Schmidt Andrade
Chile

Resumen

La hipótesis básica es que Dios in-siste y por don ex-siste. Porque es subsistente in-siste, está en sí y dona esta realidad a los seres de acuerdo a las limitaciones de cada uno, es decir existe en tanto donante por amor. El ex-sistente sólo puede ser tal en la medida en que se apoya en la in-sistencia, de la que recibe su existencia.

Palabras clave: Mundo, Realidad, Ser, Dios, Ex sistencia

Abstract

The basic hypothesis is that God in-siste and by gift ex-siste. Because he is subsistence in-siste, is in himself and donates this reality to the beings according to the limitations of each, that is to say exists in as much donor by love. The ex-sistence only can be so insofar as it leans in the insistence, of which receives their existence.

Key words: World, Reality, Being, God, Ex-sistence

En reflexiones anteriores, trabajé la idea de in-sistencia en relación a una visión antropológica a partir de este concepto. Allí ya hice referencia a Dios desde el mismo concepto.¹ Ahora pretendo avanzar hacia una breve pero más directa reflexión sobre la realidad de los seres en el mundo, de las cosas. En ese trabajo anterior que indico me referí al hombre desde la in-sistencia, desde su estar ahí, pero más allá de su estar en sí que pienso supera la categoría del Dasein heideggeriano. Desde esta situación ontológica sostuve que el hombre existe necesariamente por las limitaciones de su propio estar. Después me he referido a Dios como aquel que in-siste por sí, como aquel que Subsiste per se y que por amor se abre al existir. La hipótesis básica fue que Dios in-siste y por don ex-

¹ Cfr. mi trabajo "Apuntes para una antropología de la in-sistencia", Revista Sintese, Brasil, 2006 y " Dios como In-sistencia", de próxima publicación en Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana de México.

siste. Porque es subsistente, in-siste, está en sí y dona esta realidad a los seres de acuerdo a las limitaciones de cada uno, es decir, existe en tanto donante por amor.

La indagación y el acto de intelección, la formulación y la reflexión crítica, la aprehensión del incondicionado y el juicio son las condiciones necesarias de nuestro conocimiento. Sin esto, no es posible la ciencia ni el sentido común; sin esto, no es posible la revisión de ninguna concepción; sin esto, el sujeto no puede ser inteligente ni razonable; y, de hecho, el sujeto no sólo es incapaz de renunciar al ejercicio de su inteligencia y a la vez indagar, o de repudiar el ejercicio de su racionalidad y reflexionar, sino que tiene también una inclinación positiva y eficaz tanto a indagar inteligentemente como a reflexionar razonablemente. De esta penetración resulta el movimiento envolvente, pues a pesar del carácter proteico de la noción del ser (la cual, en cuanto proteica, es identificada a veces con la materia y a veces con la idea, a veces con los fenómenos y a veces con la esencia, a veces con algo trascendente incognoscible y a veces con las cosas que existen), el objetivo del deseo desasido y desinteresado de conocer, el objetivo por alcanzar mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable se halla latente y opera antes que todas esas determinaciones. El ser en este sentido es una noción que no puede ser controvertida; es asumida en toda indagación y toda reflexión, en todo pensamiento y toda duda; su reconocimiento está implícito en la penetración y, puesto que abarca todas las visiones y sus objetos, su reconocimiento es un movimiento envolvente. Con todo, si la noción heurística del ser no puede ser controvertida, tampoco tiene por qué ser identificada con lo real; si el ser es aquello que ha de ser conocido mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable, entonces, lo real puede ser aquello que es conocido.²

Así, la noción de ser nos lleva a la pregunta por el ser de las cosas cuando ya nos hemos preguntado por el ser del hombre y por Dios como Ser. Hemos señalado de Dios que es in-sistencia y por don existencia, mientras el hombre, en definitiva, es en su ser dialéctico in-sistir y existir. De los demás seres sostenemos que su situación es la de ex-sistir

Dios, porque subsistente, in-siste. Sólo existe en su infinita bondad comunicativa. El Hombre ex-siste e in-siste. Situación meta-óptica que

² Cfr. Lonergan Bernard, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 608.

sitúa ontológicamente al hombre en la realidad de los seres. El ser humano es in-sistencia en tanto analogía con la in-sistencia del Ser que es propiamente in-sistente porque es subsistente (*ipsum esse subsistens*): Hombre a imagen y semejanza de Dios

Cuando se llega al Ser sin composición de esencia y acto de ser, al Ser en sí o Acto puro de Ser de Dios, desaparecen estas dos limitaciones: 1) El Ser es su entender, 2) y el Entender de Dios se identifica infinita y realmente con su Acto infinito de Ser o Verdad. Ser Infinito y Entender infinito están realmente identificados en Dios. Todo Ser o Verdad — identificados en el orden trascendental— está infinitamente entendida con el Entender infinito realmente identificado con ella.³

La identidad de sujeto y objeto en el entender del hombre —y, en general de las criaturas— es sólo intencional, el sujeto y el objeto son realmente distintos, pero coexisten como distintos en un mismo acto. Cuando Santo Tomás dice *Intelligens in actu est intellectum in actu* [El Entendimiento en acto es lo entendido en acto], se refiere a la identidad intencional.

La condición corriente del hombre -en quien está radicada la cuestión de la verdad y de la libertad- Heidegger la caracterizó como in-sistencia. Esta in-sistencia es, según él, un quedar pegado al objeto cotidiano, absorbo en el ente que aquí y ahora gana la atención del hombre y domina su existencia, es una aversión y una fuga respecto del ser del ente de la totalidad oculta.⁴ En nuestro caso, siguiendo a Quiles en los aspectos generales de su pensamiento, la in-sistencia tiene un sentido distinto y se produce sólo en aquel que posee el Ser en sí mismo, que es el Ser.

Los entes en el mundo

De todo lo anterior surge la pregunta ya planteada y que se dirige al ser de los de los seres en el mundo y que sostenemos que reciben el ser por

³ Octavio, Derisi, “Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo *Esse Subsistens*”, en *Sapientia*, Buenos Aires, 1991, n° 179, p. 12. Octavio: “Capacidad de la mente humana para alcanzar el ser de las cosas, hasta el mismo *Esse Subsistens*” Rev. Sapientia Bs. Asd. 1991 n° 179, p. 11

⁴ Juan de Dios Vial Larraín, *Estructura metafísica de la Filosofía*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1997, p. 272.

participación, que ex-sisten pero sin intencionalidad propia y sin reflexión.⁵ Desde allí es posible avanzar hacia alguna forma de cosmología sustentada en el sentido que funda las orientaciones de la materia desde la filosofía de la in-sistencia

El ex-sistente sólo puede ser tal en la medida en que se apoya en la in-sistencia y el preguntar por él aparece —en la base misma del filosofar— como el preguntar humano, que surge de la admiración y que no ha de ser entendido, en su primaria y verdadera raíz, como algo que procede simplemente de la mera subjetividad, sino como el resultado mismo del encuentro humano con una realidad que es en sí misma pro-vocante.

Ahora bien, si la admiración ante la realidad se constituye en el motor de la dinámica filosófica, serán, sin embargo, muy diversas —y aun opuestas— las objetivaciones conceptuales que de hecho plasmará la filosofía en su intento por desvelar el misterio de la realidad. Surge ya aquí, en este contexto, el lenguaje sobre la divinidad, bien sea ésta como instancia última fundamentante de la realidad —aunque incomparablemente más misteriosa todavía que la realidad misma admirada—, o bien, como elemento en definitiva mundano, que resulta por lo mismo intrascendente y vacío.

“¿Por qué hay algo más bien que nada?”⁶ (Leibniz). Se trata de una pregunta radical o total, es decir, de una pregunta por el ser o existencia del conjunto de toda la realidad (que incluye también al hombre) en cuanto tal. De aquí que Leibniz indique lógicamente a continuación que “esta razón suficiente de la existencia del universo no se podría encontrar en la serie de las cosas contingentes” y que, por tanto, “es necesario que la razón suficiente, que no tenga ya más necesidad de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes, y se encuentre en una sustancia que sea la causa de ellas, o que sea un ser necesario que tiene en sí la razón de su

⁵ Ciro E. Schmidt Andrade, “El acto de entender como reflexión sobre sí mismo en Santo Tomás de Aquino”, en *Analogía*, México, 1992, no. 2 y “El amor como culminación del dinamismo del conocimiento y la libertad: Santo Tomás de Aquino”, en *Anámnesis*, México, 2000, no. 1.

⁶ “Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plustôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement” (Leiniz, *Die philosophischen...*, VI, 602).

existencia". De no ser ello así, se habría puesto como "razón suficiente" del universo o del conjunto de la realidad algo que sigue perteneciendo de hecho al mismo, y en tal sentido tendrían razón los anteriormente.⁷

Pues bien, el eje especulativo en torno al cual debería girar en realidad la sistemática filosófica del planteamiento del problema de Dios en relación con la existencia del universo vendría a ser, de manera sencilla y escueta, el siguiente: una realidad finita o limitada no puede ser razón de un hecho que en sí mismo supera toda categoría finita.

Es verdad que el universo es una realidad ontológica o metafísicamente limitada o finita (en cuanto que su estructura es analizable y comprensible), pero el hecho de "ser", desde un punto de vista radical y fundamental, no puede pertenecer estrictamente a la dimensión de su realidad finita, justamente por la propia finitud esencial del universo, de todo punto incapaz de dar razón definitiva de su propia realidad existente en cuanto tal. No deja de ser, en cierto modo, una paradoja sistemática el que sea precisamente la "finitud" ontológica de la realidad existente mundana la que exija especulativamente la existencia de una "infinitud" explicativa de la misma. Las razones de la exigencia de esta infinitud estriban, en primer lugar, en que todo lo que no sea infinitud pertenece en última instancia a lo que se denomina mundo, en cuanto éste abarca lo analizable, captable, cuestionable, etcétera, siempre necesitado, por tanto, de una explicación que es justamente la que en definitiva se pretende. En segundo lugar, porque desde un punto de vista originario o fundamental se da un hiato metafísico insalvable entre el no-ser y el ser. Lo que no-es, justamente por no ser, está absolutamente incapacitado para llegar, desde sí mismo (dado que es la simple nada), a ser. Sólo podría salvar "desde fuera" tal distancia infinita entre el no-ser y el ser una realidad infinita, que no fuese sino ser, es decir, realidad absoluta y absolutamente dueña de todos los resortes del existir. Dado que tal realidad se opone en sí misma a la nada (y, por lo tanto, desde un punto de vista ontológico o metafísico -no solamente temporal"- no puede haber accedido, como las cosas.

Ciertamente que Dios trasciende todo lo finito de una manera infinita, pero a pesar de todo podemos determinar su esencia de un modo positivo

⁷ Leibniz, *Die philosophischen...*, VI, 413. Cfr. Leibniz, *Die philosophischen Schriften...*, VII, 309: "principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa".

en cuanto al contenido, por razón de la analogía y con ello dar razón fundante de esas mismas realidades finitas.

Dios es el ser mismo: el ser no se recibe ni se limita ya en una esencia distinta de él (*esse receptum*), sino que subsiste en sí mismo (*esse in se subsistens*). El ser no está puesto como realización de una esencia finita, sino como realización pura de sí mismo; no es ya ser en cuanto realización ulterior del ente, sino ser como realización originaria de sí mismo. Pero puesto que todo ente finito presupone al mismo ser absoluto, y el ente finito en cuanto tal es contingente, presupone necesariamente al ser absoluto en cuanto absoluto. El ser absoluto es el ser mismo, por consiguiente, es la misma necesidad originaria del ser mismo. Su esencia es ser, ser en cuanto el ser mismo. Pero si el ser en cuanto ser por naturaleza pone infinitas posibilidades de contenido de ser y de perfección de ser, es que el ser es necesariamente y por antonomasia infinito en la pura realización originaria de sí mismo; todo lo que es posible en cuanto a contenido puro de ser partiendo del ser es necesariamente realidad originariamente pura y plena en el ser absoluto. Pero puesto que el ser en cuanto ser no pone límite alguno, sino que es principio de la positividad y actualidad pura, y en el ser absoluto tampoco existe un límite puesto por otro —por una esencia finita—, por todo ello, el ser mismo es la realidad originaria de todas las infinitas posibilidades de ser, la realización originaria del ser sencillamente infinita, en la que siempre se realizan y agotan las posibilidades de ser en una realidad infinita.

Pero el ser absoluto, conforme a su esencia, es la realización originaria pura del ser y de toda perfección del ser. Pero entonces, en él, el ser y la esencia, de la misma manera que las demás perfecciones del ser, son absolutamente idénticos: no tiene partes, es simple. Pero si el absoluto es totalmente simple, es también totalmente inmutable. Puesto que toda mutación supone una distinción real entre el elemento determinable que permanece y las determinaciones que se añaden o desaparecen. Pero esta distinción queda excluida del ser absoluto, puesto que es totalmente él mismo en identidad pura y simple; por una mutación quedaría destruida la infinitud. Pero lo infinito, que conforme a su esencia es la ilimitada plenitud de ser, excluye toda posibilidad de una mutación. Pero si el absoluto es inmutable, es necesariamente supratemporal; no se da en el flujo de la sucesión del tiempo, sino como el eternamente presente ahora.

Lo que existe temporalmente es contingente: lo que era, ya no es, y lo que será, todavía no es. Lo que es, no era todavía antes y ya no será después. Todo instante temporal del “ser ahí” es un algo que se hace y que pasa. Pero así todo el “ser ahí” se encuentra situado en el hacerse y perecer, no es necesario, sino contingente. Por lo tanto, el ser absolutamente necesario es un ser supratemporal, que realiza su realidad total en la unidad compacta del ahora en cuanto presente inmutable y eterno. Pero si el ser absoluto es totalmente siempre, es también necesariamente supraespacial. Si el ser absoluto tuviera su existencia en el espacio, por lo tanto, en la extraposición y en la yuxtaposición de la extensión espacial, tendría que poseer partes, que subsistirían, extrapuestas y yuxtapuestas, en la dispersión del espacio.

De todo esto se sigue que la pura realización originaria del ser es absolutamente trascendente con respecto al mundo material espacio-temporal y frente al ente finito en general. Los atributos contradictorios en los que el uno es la negación del otro no pueden ser realmente idénticos. Pero entre el ente finito y el ser absoluto se dan —como ya se ha mostrado— atributos contradictorios: contingencia y necesidad, finitud e infinitud, simplicidad y composición, mutabilidad e inmutabilidad, existencia en el tiempo y existencia no en el tiempo, en el espacio y no en el espacio. Por lo tanto, el ente finito no es idéntico con el ser absoluto.

En el mismo absoluto quedarían puestas dimensiones finitas en las que él mismo tendría que realizarse; con ello quedarían destruidas —de nuevo, consecuentemente— su simplicidad e infinitud. Por lo tanto, el absoluto no es idéntico, sino distinto o trascendente frente al ente finito, es lo infinitamente otro, lo infinitamente trascendente que nunca entra inmanentemente- en el ente finito, sino que siempre queda trascendentalmente presupuesto por éste y sigue subsistiendo como la realización originaria pura del ser mismo.⁸ Desde ello se percibe la diferencia al mismo tiempo que la necesidad de fundamentación y de ser no necesario y, por tanto, dado de la realidad mundana. Ex-siste por participación, por amorosa donación de ser que es Ser en sí mismo, que in-siste.

Ya queda claro de ese modo el nivel diferencial de la divinidad respecto de las realidades concretas y del conjunto de las mismas. En este sentido, Rahner negará que la divinidad sea “una dimensión

⁸ Coreth Emerich, *Metafísica*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1964, p. 414 y ss.

particular” que pueda considerarse como adjunta a las otras realidades, delimitable y separable respecto de las mismas. Tal entidad sería, a lo más, únicamente “la representación categorial de lo que se quiere decir con la expresión ‘Dios’”. Por lo mismo, si se habla de una “experiencia” de la divinidad, tal experiencia no puede ser en modo alguno semejante a la “experiencia de un árbol, de otra persona humana o de similares realidades ‘exteriores’” Pero tampoco puede considerarse a la divinidad -tal como, según hemos visto, lo había advertido Kant- como una entidad primera en la misma dimensión de las realidades fundamentadas. Para Rahner, Dios “no es el eslabón primero de una serie de causas de manera que propiamente sólo el segundo eslabón de la cadena de causas tenga una relación inmediata con el primero (Dios)”, dado que de ese modo Dios dejaría de ser lo que es, es decir, la “universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser” o “la fundamentación trascendental del conjunto de la realidad”. Si ello es así, no tiene Rahner reparo alguno en admitir que las ciencias de la naturaleza son o han de ser, en lo que a su específica metodología se refiere, “a-teas”, dado que estas “en principio sólo tienen que ver con la conexión funcional de los fenómenos particulares”. Dios no puede, pues, ser utilizado como “tapa-agujeros” o solución “científica” de las ignorancias o problemas de las mismas.

El teólogo-filósofo que fue K. Rahner es deudor y continuador, en varias de sus intuiciones fundamentales sobre el planteamiento del problema filosófico de Dios, de su maestro Heidegger. Rahner pone de relieve, en primer lugar, la relación del significado y del problema de Dios con el sentido de la “totalidad”. Aquí está la raíz profunda, según Rahner, de la necesidad de un determinado modo de lenguaje “abstracto” sobre la divinidad, que evite la sospecha de que tal lenguaje esté en línea de continuidad con el lenguaje sobre las cosas. Rahner habla en este sentido de la divinidad como del “hacia-donde” o también -en la etapa más madura de su pensamiento- del “de-donde” de la experiencia trascendental del hombre, expresiones ambas que no hacen referencia a un “objeto” entre los objetos, sino más bien al “‘horizonte’, condición de posibilidad del conocimiento objetual” y al fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de la voluntad y la libertad. El conocimiento de Dios ocurre, pues -y ello de manera especial en la

experiencia actual de Dios-, en el ámbito de una “experiencia trascendental”, no “categorial”.⁹

El ser de los entes

Dios y las criaturas no participan del ser; son las criaturas las que participan del Ser. La analogía de los seres creados entre ellos no aspira sino a la analogía de la criatura con Dios como la adecuada explicación de ellos mismos. Es que el Ser, demasiado grande para dejarse circunscribir por el ser, no es conocido sino en la indigencia y la pobreza de lo creado.¹⁰ De allí la esencial dependencia de la existencia finita respecto al *Esse per se subsistens*. Ningún ser participado es su existencia. Todo el ser —esencia y existencia— depende total e inmediatamente de la Existencia Subsistente, del ser que propiamente in-siste. Toda existencia o es la Existencia subsistente o depende inmediatamente de la misma como Voluntad o amor infinito, que eficiente y libremente amada, y amando, comunica la existencia.

La existencia, por ello, lleva la impronta de Dios.¹¹ La criatura es un ser esencial y totalmente participado tanto en su esencia como en su acto de ser. Fuera del Ser del Acto puro de Ser de Dios nada puede ser que no dependa de Él inmediata y permanentemente. Por eso, fuera del Ser imparticipado, todo ser es participado. Sólo Él es el Ser, el Acto puro de ser, que es imparticipado o por Sí mismo, necesario e independiente de todo otro ser, y que no ha necesitado de nada para ser. Las esencias dependen del Ser divino —de su Esencia y de su Verbo por vía de causalidad ejemplar necesaria. Son porque Dios con la Inteligencia divina las piensa y constituye, contemplándolas en el modelo de infinita Perfección de su Esencia, que las funda como participabilidades o participaciones posibles de ser.

⁹ Manuel Cabada Castro, *Un Dios que da que pensar*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 84-85.

¹⁰ Maurice Beauchamp, “Dieu en Métaphysique d’après saint Thomas d’Aquin”, en *Revue de la Université d’Ottawa*.

¹¹ Octavio Derisi Octavio, “El *Esse* y el *intelligere* divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás”, en *Sapientia*, 1974, vol. XXIX, pp. 163 y ss.

En cuanto al ser que actualiza y da realidad a las esencias es siempre participado también inmediatamente del Ser en sí. Ninguna esencia es su acto de ser, sino que su ser lo recibe gratuita o contingentemente del mismo Acto puro de ser, por lo que decimos que ex-siste por donación amorosa del único que in-siste, pues no recibe ser sino es Ser. Y esto vale, no sólo para el ser que da realidad primera a la esencia, en la Creación, sino para todo ser: también para el ser, que da actualidad permanente a la esencia, por la Conservación; y para el ser que se acrecienta por la acción de la creatura y que no puede proceder de ella sola, pues ella nunca es el ser, lo llega a tener con su acción, que no está en acto, sino que debe llegar a serlo —pasando a él desde la potencia o capacidad de ser— por la acción y concurso de quien únicamente es el Acto puro de Ser y Fuente originaria y constante de todo ser.

El acto de ser de la creatura procede siempre del Ser en sí, es siempre participado de él inmediata y eficientemente. No puede proceder emanación porque el Ser en sí es simple y no tiene partes. Tampoco puede proceder de Él por información, porque el Ser en sí, por su concepto mismo, es todo-Acto que no puede mezclarse con otros ni ser recibido por éste como potencia, que lo coartaría en su realidad de Acto puro. El ser de la creatura únicamente puede proceder del Ser en sí por Causa eficiente inmediata y libre. Sólo Él es el Ser. Ninguno fuera de Él lo es. De él sólo puede y debe proceder el ser eficiente e inmediatamente en su comunicación primera en la permanencia del mismo en la esencia. Es la acción creadora y conservadora divina inmediata y eficiente del ser. Este ser participado depende inmediata y permanentemente de Dios. Sin esa acción creadora y conservadora de Dios, los entes inmediatamente dejarían de ser, se aniquilarían. De la moción y concurso divino, eficiente e inmediato, procede también el ser de la acción creada y de su efecto. La causalidad creada sólo es capaz de proceder al acto, capaz de acrecentar allá el ser bajo la acción inmediata y eficiente del Ser en sí, que la actúa o mueve al acto y concurre con ella para que pueda así producir el ser bajo la formalidad de tal ser.¹² El ser está presente en la presencia del ente, no se predica de él anticipando una caducidad parcial o total, sino como limitación e

¹² Octavio Derisi Octavio, “La participación del Ser”, en *Sapientia*, Buenos Aires, Universidad Católica, 1982, no. 146, p. 247.

insuficiencia ontológica, como esa imposibilidad de ofrecer la razón última de su actualidad.¹³

Dios es la intimidad del ex-sistir no sólo del hombre sino de toda creatura. San Agustín expone esta realidad desde su reflexión sobre Dios y los seres y no se detiene en la mera afirmación de la “intimidad” de Dios al hombre, sino que apunta ya a la verdadera raíz de esta intimidad. Dicha intimidad procede de la fundamentalidad e infinitud de la divinidad, “en la que está todo”. Esta “inclusión” de las cosas en la divinidad es consecuencia lógica de que, aparte de la nada (que por ser tal no puede constituirse en “lugar” o punto de referencia, del modo que fuere, de las cosas), no existe ámbito alguno distinto de la divinidad en el que puedan “estar”. Agustín contrapone a este respecto la limitada y posterior “fabricación” de objetos por parte de la técnica humana, que permanecen “exteriores” a su fabricante, a la primordial y originaria “fabricación” del mundo por parte de Dios, que permanece “interno” (*infusus*) al mundo al no poder estar éste fuera” de él. Agustín parece intentar incluso pensar y formular conjuntamente estos dos aspectos de su visión de la relación de las cosas y del hombre con la divinidad, concediendo una determinada prevalencia al segundo en cuanto fundamento del primero. El que las cosas estén en Dios o que Dios está en ellas significa que es siempre Dios el que “contiene” a las cosas y al hombre.

*

Puesto que el que se adentra en el interior de sí mismo y en esta interna penetración se trasciende a sí mismo asciende verdaderamente hacia Dios (*De spiritu et anima*, c.14, PL 40, 791).¹⁴

¹³ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, México, segunda ed., 1974, p. 87.

¹⁴ Manuel Cabada Castro Manuel, op. cit., pp. 84-85: “[Deus] ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia” (*De quant. animae*, c. 34, n.77, PL 32, 1077). Comentando a Pablo, se pregunta Agustín: “Si todo está en El mismo, ¿en quién pueden vivir las cosas que viven, y moverse las que se mueven, sino en aquel en el que están?” (*De Trin.*, XIV, c. 12, n. 16, PL 42, 1048). “Deus omnipotens et omnitenens” (*De Gen. ad litt.*, VIII, c. 26, n. 48, PL 34, 391). “Dios ejerce su acción hacedora introducido [*infusus*] en el mundo, presente en todo, y no se retira a alguna parte, no maneja desde fuera [*extrinsecus*] la realidad que hace” (*In Joan. Evang.*, 11, 10, PL 35, 1393). En similar y concentrada formulación: Dios “hizo estas cosas y no está lejos.

No existiría, pues, Dios mío, no existiría yo en modo alguno, si no estuvieses en mí. O, más bien, ¿no existiría yo si no estuviese en ti, de quien.¹⁵

Ciertamente, el vigor y referencia humana y existencial con el que Agustín expresa la intimidad entre el hombre o las cosas y la divinidad son específicos de su modo de pensar. No están ausentes, sin embargo, en cuanto al contenido mismo se refiere, estas mismas ideas, muchos siglos después, en Tomás de Aquino. La intimidad tomasiana de la divinidad a las cosas procede también justamente de su función fundamentante radical. Dios “está, y de manera íntima, en todas las cosas” íntimamente en todo por ser el fundamento del ‘ser mismo’ de todo”. De aquí que Tomás se apoye explícitamente en Agustín al indicar, como éste, que Dios es “en cierto modo más íntimo a cualquier realidad que ésta misma respecto de sí misma”. En este sentido, Dios no “dista” de las cosas, sino que, por el contrario, “opera inmediatamente en todas ya que en todas y cada una de ellas está él, algo así como el alma está, toda ella, en cada una de las partes del cuerpo”. Tomás de Aquino conecta así, de hecho, con la anterior tradición al ver la intimidad del “alma” a cada una de las partes del cuerpo posibilitada por el hecho de que el alma “contiene” al cuerpo (y no éste al alma) en el que está.¹⁶

Puesto que no las hizo y se alejó, sino que están en él, siendo desde él [*ex illo in illo sunt*]” (*Conf.*, IV, c. 12, n. 18, PL 32, 700). En autores posteriores a Agustín se mantiene este mismo modo de pensar. *Vid.*, por ejemplo, Bernardo de Claraval, *In Cantica Cant.*, Sermo IV, na, PL 183, 798) o Buenaventura, *In I Sent.*, d. N, *ad Dub.* IV, *Opera Omnia* 1, 632: se dice que todas las cosas están en Dios, en cuanto principio infinito, que no puede hacer algo fuera de él mismo”.

¹⁵ Manuel Cabada Castro, *op. cit.*, pp. 452 y ss. En el c. VI, *vid.* “La íntima relación entre finitud e infinitud”.

¹⁶ “Habitan recíprocamente el uno en el otro, el que contiene y el que es contenido. Habitas en Dios, pero para ser contenido: habita Dios en ti, pero para contenerte” (*In Epist. Joan. Vill.*, 14, PL 35, 2044). *Vid.*, *op. cit.*, IX, 1, PL 35, 2045. “Esse autem est filud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime” (S. Th. I, q. 8, a. 1, e). “...et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur” (S. Th. I, q. 105, a. 5). “Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei et quodad modo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit” (*De ver.*, j, 8, a. 16, ad. 12). “Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasí en se illud Deuni

Zubiri intentó combinar, en su discurso filosófico sobre la relación Dios-mundo, esta singular cercanía-lejanía de Dios a las cosas, tan familiar a la tradición, poniendo de relieve la riqueza y complejidad de tal relación en un sentido muy similar al analizado hasta aquí. No se trata, en efecto, de ver la “intimidad” de Dios a la realidad mundana al lado de o junto a su “trascendencia” respecto de la misma, ya que ello difícilmente escaparía a lo contradictorio, sino de pensar ambas unitaria y conjuntamente, obligando consecuentemente al lenguaje a someterse a las exigencias que de ello se derivan. De aquí que Zubiri indique que “decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas”. Con lo que el filósofo vasco recupera de hecho el audaz y fecundo lenguaje tradicional y sus conclusiones filosóficas, que bien poco difieren de lo que ya conocemos de Nicolás de Cusa, tal como se hace patente en un pasaje zubiriano como éste, en el que se sacan las conclusiones de lo anteriormente afirmado: “Precisamente porque Dios —dice Zubiri— no es trascendente a las cosas sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son simpliciter un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios ad extra. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente”.¹⁷

Por lo anterior creo que es conveniente señalar que la mencionada tensión dialéctica entre el “estar las cosas en Dios” (inmanencia) y el simultáneo “estar de Dios más allá de las cosas” (trascendencia) hace imprescindible un somero análisis histórico-sistemático del peso filosófico que esta última, la trascendencia divina, ha tenido en el proceso reflexivo sobre la divinidad. Esto parece ser especialmente necesario en la actual situación cultural, fuertemente condicionada por los saberes positivos. En contraste con ellos, la reflexión filosófica actual sobre la divinidad ha de tomar de nuevo conciencia de que ésta no es un “objeto” en modo alguno asimilable a otro cualquiera de las ciencias positivas, teóricas o incluso meramente filosóficas.¹⁸

nori habeat” (S. Th. 1, q. S, a. 1, ad. 3). “sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus est in omnibus” (S. Th. 1, q. 5, a. 2, ad. 3). “Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta” (S. Th. 1, q. 52, a. 1). *Cfr.* también *In De Anima*, 1, lect. XIV, n. 206 (ed. Pirotta).

¹⁷ Zubiri, “El problema teológico del hombre”, en *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 60.

¹⁸ Cabada Castro, *op. cit.*, p. 459.

Si miramos al mundo de las creaturas desde el punto de vista de su existencia, entonces, es cierto decir que no tiene existencia de suyo. La existencia está *en él*, del mismo modo que la luz está en el aire a mediodía; pero la existencia del mundo no es nunca su existencia.¹⁹ La causalidad eficiente hace a los seres “ser”. “Ser” o existir es el acto supremo de todo lo que es.²⁰ La creación goza de la bondad trascendental

No se deberá decir, pues, que el “ser” no puede ser verdaderamente acto porque, de suyo, no es un acto sino el más vacío de los universales. Más bien, deberá decirse que, puesto que el “ser” puro es en sí mismo el acto supremo y absoluto, no puede ser un universal. Y, si esto es cierto en el caso de Dios, deberá seguir siéndolo también en el caso de los entes finitos. Porque el “ser” es, en las cosas, el acto mismo por el cual son entes actuales, cuyas esencias pueden ser concebidas como universales por medio de la abstracción conceptual. Separada de su forma, la materia es no-ser; separa de su propio ser, la forma misma es no-ser; pero las sustancias no son una pura nada son actos, esto es, son formas que participan a su vez de su acto último de existir.²¹

Una jerarquía ontológica

No se requiere una interpretación especial del “sentido del ser” propio del hombre. El sentido de su ser está ya manifiesto en su sola actualidad: el hombre es el ser del sentido²² y es también el que busca sentidos, por ello sigue siempre válida la pregunta por el sentido del ex-sistir.

La analogía de atribución intrínseca, o de proporcionalidad, acentúa todavía más la comprensión de la energía immanente a la substancia, de su propia capacidad para exteriorizarse, a mostrarse en acto en sus diversos atributos. La analogía de atribución ofrece la posibilidad de jerarquizar los entes de un modo diferente al juego formal de las especies y de los géneros, pero en función de su acto, de su donación.²³ Se predica

¹⁹ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, 5ta. ed., 2005, p. 212.

²⁰ *Ibidem*, p. 228.

²¹ *Ibidem*, p. 231.

²² Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 119.

²³ Paul Gilbert, *Metafísica: la paciencia de ser*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008 p. 152.

del ente no su caducidad parcial o total, sino su limitación e insuficiencia ontológica como imposibilidad de ofrecer la razón última de su actualidad

La existencia mineral es abstracta, agotada en su esencia aparente. Su exposición frágil define el dominio de la ciencia y de la técnica. La existencia vegetal se aleja de esta esencia puramente expuesta, pero sin acceder a la presencia de sí en sí, sino mediatamente, en las generaciones que se suceden. La existencia animal tampoco está presente en sí misma; aunque haya elecciones que le sean posible (y también necesarias), busca su perfección fiándose de su instinto. Por fin la existencia humana accede a sí misma retirándose de su esencia, dejando surgir su libertad espiritual al tiempo que el abandono de su soledad. La existencia humana se ofrece necesariamente en una esencia, pero imprimiendo en ella los signos de una presencia original, inventando un estilo nuevo. Nuestra jerarquía de los entes organiza así relaciones cada vez más tensas entre el acto de ser o de existir y la esencia. Cuanto más ascendemos en la escala de los entes, más se afirma el existir, pero de modo solitario y responsable de sí, distinto de la esencia universal con la que se compromete, única, sustancia primera.

De este modo, hemos distinguido y unido los dos principios del existir y de la esencia. El existir mineral se agota en su esencia ofrecida a la inteligencia científica. El existir humano se reserva retraído de todas sus expresiones, aunque se dé para que su acto se ejerza efectivamente. La analogía de proporcionalidad invita entonces a elevar nuestra meditación, a ir hacia la afirmación del existir que se da su Esencia, no reabsorbiéndose en una esencia, sino identificándose con su acto, con su don. En esta afirmación, Heidegger reconocería ciertamente la onto-teología, pues la articulación del ser y de la esencia preside la construcción de tal “ente” soberano. Pero, para acceder a este plano superior de reflexión, hará falta invertir el movimiento que ha conducido hasta él y no contentarse con encontrar ahí un último grado organizado del mismo modo que los grados inferiores. Esta inversión pertenece a la teología, donde el existir ya no es aquello que viene a sí mismo atravesando necesariamente aquello que él no es y que le precede, sino que se da a partir de sí mismo y en sí mismo aquello que él no es al exponerse en ello o al expresarse en ello sin límite, al “ser” su expresión en su don en acto. Este existir difiere radicalmente de todo ente.²⁴

²⁴ *Ibidem*, pp. 163-164.

Insistencia surge como una categoría ontológica que nos permite hablar de Dios racionalmente y decir su existencia y algo de su esencia, sin por ello cerrarnos al misterio de su ser. Dios es el ser in-sistente (subsistente) que se da por amor, pues su ser es Amor. La persona in-siste, está en sí. Su transitividad es distinta de la del mundo físico, está cargada de inmanencia.²⁵ Esta subjetividad en todas sus dimensiones es “preconsciente”; lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad, pero es la subjetividad la que se encuentra, entonces, en la situación de no poder constituir en objeto ninguna realidad o irrealidad ya sea positiva o negativa, ajena o propia.²⁶

Pero, además, la in-sistencia, en cuanto categoría ontológica, nos permite preguntarnos por una jerarquía del ser” en tanto “ser” —en tanto es una analogado— y por la situación de lo demás entes en ella. El hombre, imagen y semejanza de Dios, recibe el ser y por tanto existe, debe ser que recibe por participación, pero al mismo tiempo, en tanto libre racional y capaz de amar, en tanto ser espiritual, in-siste. El espíritu, al expresarse, se proyecta siempre en otro. Pero reconoce en esta objetivación la fuerza poderosa de su acto, de su interioridad, y se adhiere a ella.²⁷ La interioridad espiritual trasciende sus expresiones aunque deba expresarse.

La finitud del espíritu es dichosa. En ella, el espíritu se armoniza con el don de ser que se le hace. Finito, pero presente en sí, no accede a sí a partir de sí mismo. No se hace por sí mismo. Es en acto porque se le es dado, pero no a partir del mundo. Su finitud significa que es un “ser-en-deuda de Sí mismo”, originalmente finito pero absolutamente dado. No hay que pensar que el espíritu pueda apurar su deuda, darse él mismo en pago, como si fuera algo positivo. El espíritu es dado en sí y sólo se sostiene en el ser porque es sostenido. No puede responder a este don con un contradon en que neutralizaría aquello que ha recibido, pues no hay nada que dar. Para el espíritu, “pagar la deuda que [él] es, es dar al otro, honrar la alteridad, dar aquello que [él] no es”. Pagar su deuda consiste, para él, en rendir homenaje al acto original, su origen, en multiplicar su origen.²⁸

²⁵ José Arnaíz, *Antropología del obrar humano*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1984, p. 63.

²⁶ A. Millán Puelles, *Estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, p. 93.

²⁷ Gilbert, *op. cit.*, p. 162.

²⁸ *Ibidem*, p. 311.

El sábado, el tiempo sagrado del descanso del hombre y de la creación, lo mismo que el domingo es la hora de la gracia del nuevo comienzo del mundo, la fiesta de la creación renovada. “Si el sábado de Israel es principalmente un día de recuerdo y acción de gracias, la fiesta cristiana de la resurrección es, sobre todo, un día del comienzo y de la esperanza”; por eso, lejos de oponerse, el uno remitirá al otro, sin eliminar su belleza y su significado: “el día de la consumación de la creación está abierto al día de la nueva creación, y el día primero de la nueva creación presupone el día de la consumación de la creación original”. El “día séptimo” es al “octavo” lo que el descanso a la fiesta; el cumplimiento vivido y saboreado en el uno se conjuga con el nuevo comienzo celebrado en el otro.

Un ejemplo palpable de la capacidad de realizar la relación de la persona humana con el mundo de la creación en la unidad del descanso y de la fiesta, del cumplimiento y del sorprendente comienzo nuevo, es la espiritualidad franciscana de la “custodia” de lo creado. Esta espiritualidad se inspira en una relación profunda armonía, de paz y de alegría con el universo entero, desde los seres inanimados hasta los animales y las criaturas espirituales, pero está además cargada de la tensión anticipadora de la creación renovada. En su *Cántico de las criaturas*, Francisco alaba al Altísimo *cum tucte le creature y per ellas*, esto es, inseparablemente con ellas, debido a ellas y a través de ellas, en un vínculo de comunión y de solidaridad con el mundo creado que, mientras da gracias por el don que ya se ha cumplido en él, se abre a la transcendencia inagotable del Eterno y a la nueva creación prometida en ella “Custodiar” lo creado es, entonces, al mismo tiempo, vivir la paz del descanso sabático en solidaridad con él y abrirse -por razón de él y mediante él- a la fiesta de la donación siempre nueva del Creador en espíritu de *perfetta letizia*. Francisco une la espiritualidad del sábado con la alegre experiencia del día del Resucitado: “Y demos todos los bienes al Señor Dios altísimo y sumo, y reconozcamos que todos somos de él, y por todos le demos gracias, ya que de él todos los bienes proceden. Y el mismo altísimo, sumo y solo verdadero Dios tenga y le sean dados, y él mismo reciba todos los honores y reverencias, toda alabanza y bendición, y todas las gracias y toda la gloria, cuyo es todo lo bueno, y el cual solo es bueno”.

Benito, Ignacio y Francisco ofrecen así tres modelos elocuentes de las actitudes fundamentales que constituyen la ética y la espiritualidad ecológicas arraigadas en la fe trinitaria. Trabajo y reverente acogida, descanso en la paz del cumplimiento y fiesta en la alegría del nuevo comienzo aúnan al hombre y al mundo creado en una misma relación de amor, que participa de la donación original y siempre nueva del amor creativo de los Tres, y celebra, en la responsabilidad para con la gran “casa” del mundo, la gloria de la Trinidad, “morada” trascendente y santa de todo cuanto existe.²⁹

Dios no es algo junto a otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un “sistema” común y homogéneo. Al decir “Dios” queremos decir el todo, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprensible e inexpresable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra “Dios” significa este fundamento fundamentante, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que no constituye con ellas un “todo mayor”.

Dios, plenitud in y ex-sistencial, emerge desde el fondo de nuestro ser. Allí cesa todo conocimiento objetivo. Sólo conciencia existencial, libertad que se vuelca en un acto único de explicitación total de nuestra existencia.³⁰ El lugar del encuentro del hombre y la divinidad es cada vez más en las profundidades del núcleo del ser humano. En este sentido actúa y actuará cada vez más como mediación de la divinidad en el mundo la realidad de la persona que está ahí desinteresadamente para los demás, es decir, la persona que ama.³¹

La metafísica postula interioridad, pues es en el interior donde destella la luz del Ser y el sentimiento del ser total. En la interioridad se encuentra, en la pura exterioridad se vacía de su ser. Esta interioridad es connaturalidad

²⁹ Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, p. 316 passim.


³⁰ Segundo, *op. cit.*, p. 15.

³¹ Manuel Cabada Castro Manuel, *La vigencia del amor*, Madrid, Edit. San Pablo, 1994, p. 381. Cfr. *Ciro E. Schmidt Andrade, “Conocimiento de Dios por ‘Intimidad’”, en Revista Stromata, Universidad del Salvador, Buenos Aires, no. 51, 1995.*

con el objeto pero también es interioridad hacia el propio ser y, en ese sentido, hablamos propiamente de intimidad en la experiencia del propio yo. En ella descubrimos el *intimior intimo meo*, en la experiencia de la propia contingencia y finitud.

La intimidad implica experiencia personal de ser y de contingencia y finitud. Desde ella se postula un anclaje que la sustente, lo que permite interiorizar las vías de acercamiento al *Esse Subsistens* a través de la persona que desde su propio interior postula un Absoluto. Como el hombre es capaz de conocer su propio ser, es capaz de conciencia de ese testimonio, ya que en el conocimiento de sí mismo puede trascender, pues toda verdad se funda en la Verdad. Dios se manifiesta, por lo tanto, en la intimidad del existir. Sin Dios el hombre ya no queda situado ante el todo de su existencia como tal, ya que no se plantea su existencia como unidad y totalidad y queda atascado en sí mismo.

En la in-sistencia cobra sentido el *telos* humano, que no es parte del subjetivismo posmoderno. La afirmación del propio yo no es subjetivismo, el que, al encerrar al sujeto en sí mismo, implicaría pérdida de sentido del *logos* y pérdida ontológica. La subjetivación es la instalación de cada sujeto en sí mismo como fundamento ex-sistencial. Desde su propia ex-sistencia que es in-sistencia en la afirmación de su ser y de un ser que tiene sentido existencial metafísico y antropológico se abre a toda forma de conocimiento y acción así como a toda realidad. Allí se funda una moral de actitud, asumida desde una perspectiva onto-ética.³²

Con ello, la persona humana, afirmada en sí misma, aparece como pro-yecto existencial abierto, primeramente, a la realidad individual y definitivamente a la alteridad inmediato-social y al Otro absoluto, en cuya relación se sub-sume lo íntimo y lo lejano, lo inmanente y lo trascendente en el Diálogo del Amor. 

³² La moral, considerada como vivencia de autonomía, adquiere sentido más pleno si se afirma en la realidad interior del sujeto, lo que no significa avanzar por el camino del relativismo moral, como tampoco del relativismo gnoseológico. Sin embargo, permite avanzar por sobre una moral meramente heterónoma.



**Filosofía y análisis
de la cultura contemporánea**

Habitus como tópico. Reflexiones sobre el convertirse en boxeador.

Loïc Wacquant,
Universidad de California, Berkeley,
Centre de Sociologie Européenne, Paris
(Traducción de Pablo Lazo Briones)

Resumen

Este artículo relata cómo asumí el oficio etnográfico, tropezando con el gimnasio de boxeo en Chicago, que es el escenario y el carácter central de mi estudio del boxeador profesional en el gueto negro norteamericano, y cómo diseñé el libro *Entre las cuerdas* tanto para desarrollar metodológicamente como para elaborar empíricamente el concepto clave de *habitus* de Pierre Bourdieu. *Habitus* es el *tópico* de investigación: el libro hace la disección de la forja de las disposiciones corporales y mentales que componen al pugilista competitivo en el crisol del gimnasio. Pero también es la *herramienta* de investigación: la adquisición práctica de aquellas disposiciones por parte del analista tiene la función de vehículo técnico para penetrar mejor en su producción social y su ensamblaje. El aprendizaje del sociólogo es un espejo metodológico del aprendizaje experimentado por los sujetos empíricos del estudio; el primero es extraído para excavar más profundamente en el último y desenterrar su lógica interna y sus propiedades subterráneas, y ambos a su vez prueban la robustez y fecundidad del *habitus* como guía para sondear las fuentes de la conducta social. Apropiadamente utilizado, el *habitus* no sólo ilumina la abigarrada lógica de la acción social, también fundamenta las variadas virtudes de la profunda inmersión en, y el entreveramiento carnal con, el objeto de la investigación etnográfica.

Palabras clave: habitus, aprendizaje, etnografía, teoría, acción social, subjetividad, sociología carnal.

Abstract

This article recounts how I took up the ethnographic craft; stumbled upon the Chicago boxing gym that is the central scene and character of my

*field study of prizefighting in the black American ghetto; and designed the book *Body and Soul* so as to both deploy methodologically and elaborate empirically Pierre Bourdieu's signal concept of habitus. Habitus is the topic of investigation: the book dissects the forging of the corporeal and mental dispositions that make up the competent pugilistic in the crucible of the gym. But it is also the tool of investigation: the practical acquisition of those dispositions by the analyst serves as technical vehicle for better penetrating their social production and assembly. The apprenticeship of the sociologist is a methodological mirror of the apprenticeship undergone by the empirical subjects of the study; the former is mined to dig deeper into the latter and unearth its inner logic and subterranean properties; and both in turn test the robustness and fruitfulness of habitus as guide for probing the springs of social conduct. Properly used, habitus not only illuminates the variegated logics of social action; it also grounds the distinctive virtues of deep immersion in and carnal entanglement with the object of ethnographic inquiry.*

Keywords: *habitus, apprenticeship, ethnography, theory, social action, subjectivity, carnal sociology*

En este ensayo relato cómo asumí el oficio de etnógrafo. Haber tropezado con el gimnasio de boxeo en Chicago es el principal escenario y carácter de mi etnografía del boxeador profesional en el gueto negro norteamericano, y haber diseñado el libro *Entre las cuerdas*, que da el informe de sus hallazgos, de tal modo que ambas cosas despliegan metodológicamente y elaboran empíricamente el concepto-seña (*signal concept*) de habitus.¹ Prolongué algunas conexiones biográficas, intelectuales y analíticas entre este proyecto de investigación sobre una herramienta corpórea ordinaria, el esquema teórico que la informa y la investigación macro-comparativa en la marginalidad urbana de la que es una rama no planeada. Bosqueje cómo los aspectos prácticos del trabajo de campo me condujeron del gueto como implemento de dominación interracial a la encarnación como un problema y fuente de la investigación social. A través de esta reflexión sobre cómo convertirse en un boxeador

¹ Wacquant, Loïc, *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* [2000], New York-Oxford, Oxford University Press, 2004.

profesional, definiendo el uso del trabajo de campo como un instrumento de construcción teórica, la potencia del conocimiento carnal, y el imperativo de reflexividad epistémica; también enfatizo la necesidad de expandir los géneros textuales y los estilos de etnografía, para mejor capturar el *Sturm und Drang* de la acción social como es manufacturado y vivido.

El concepto de *habitus* provee a un mismo tiempo del ancla, la brújula y el curso del viaje etnográfico recapitulado en *Body and Soul*. Es el *tópico* de la investigación: el libro disecciona la fragua de las disposiciones corporales y mentales que componen al boxeador competente en el crisol del gimnasio. Pero es también la *herramienta* de investigación: la adquisición práctica de aquellas disposiciones de las que el analista se sirve como vehículo técnico para mejor penetrar en su producción social y su ensamblaje. En otras palabras, el aprendizaje del sociólogo es un espejo metodológico del aprendizaje experimentado por los sujetos empíricos del estudio; el primero se ve inclinado a excavar más profundamente en el último y desenterrar su lógica interna y sus propiedades subterráneas, y ambos a su vez prueban la robustez y fructiferidad del *habitus* como guía para sondear las fuentes de la conducta social. Al contrario de la perspectiva comúnmente sostenida de que es una noción vaga que mecánicamente replica las estructuras sociales, borra la historia y opera como una “caja negra” que elude la observación y confunde la explicación,² para una regurgitación estándar de estos remedios (*nostrums*), se hace evidente que la reelaboración sociológica de Bourdieu de este concepto filosófico clásico es una herramienta poderosa para conducir la investigación social y diseñar mecanismos sociales operantes. Apropiadamente utilizado, el *habitus* no sólo ilumina la abigarrada lógica de la acción social, también fundamenta las variadas virtudes de la profunda inmersión en, y el entreveramiento carnal con, el objeto de la investigación etnográfica.

Un sendero hacia el oficio etnográfico

Ya que la noción de *habitus* propone que los agentes humanos son animales históricos que portan en sus cuerpos sensibilidades adquiridas,

² Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*. London, Routledge, 1991.

que son los productos sedimentados de sus experiencias sociales pasadas, es útil comenzar por cómo llegué a la investigación etnográfica y cuáles intereses intelectuales y expectativas traje conmigo al lado sur de Chicago. Mi iniciación en el trabajo de campo es anterior a mi entrada al posgrado en la Universidad de Chicago en 1985. Para cumplir con mis deberes militares (como cada hombre francés tenía que hacerlo en aquella época), por un golpe de suerte, fui asignado a hacer servicio civil en el Pacífico Sur como sociólogo en un centro de investigación de ORSTOM, la antigua “oficina de investigación colonial” francesa. Así, pasé dos años en Nueva Caledonia, una isla francesa al noreste de Nueva Zelanda, en un pequeño equipo —éramos sólo tres— en el momento del levantamiento de Kanak en noviembre de 1984. Esto significa que viví y trabajé en una muy brutal y arcaica sociedad colonial, ya que Nueva Caledonia, en los ochentas, era una colonia del tipo del siglo diecinueve que había sobrevivido virtualmente intacta hasta el final del siglo veinte).³ Fue una extraordinaria experiencia social, para un sociólogo aprendiz, llevar a cabo investigación sobre el sistema escolar, la urbanización y el cambio social en el contexto de una insurrección, bajo un estado de emergencia, y observar en tiempo real las luchas entre los colonialistas y las fuerzas independientes y tener que reflexionar de un modo concreto acerca del papel cívico de la ciencia social. Por ejemplo, tuve el privilegio de participar en un congreso a puerta cerrada del Frente Socialista Nacional de Liberación de Kanak en Canala, al nivel del enfrentamiento, y también viajé por toda la “Grand Terre” (la isla principal) e hice varias estadías en la Isla Lifou, en casa de amigos que eran desde hacía tiempo militantes Kanak, en el momento en que prácticamente nadie se desplazaba en el territorio.

El crisol de la Nueva Caledonia me sensibilizó respecto a la inequidad etnoracial y a la consignación espacial como un vector de control social -los Kanaks fueron relegados en gran medida a reservaciones rurales aisladas y a vecindarios híper segregados en la capital de Nouméa. También me puso sobre aviso acerca del abigarrado funcionamiento de las rígidas jerarquías de color y honor en la cotidianidad y sobre el lugar crucial del cuerpo como blanco, receptáculo y fuente de relaciones de poder asimétricas. Y me expuso a las formas extremas de imaginiería racial

³ Alba Bensa, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies, 1995.

de desaprobación: los melanesianos aborígenes fueron típicamente retratados como “súper-primitivos” desprovistos de cultura e historia, incluso cuando estaban llegando a apoderarse de su destino histórico.⁴ Todo esto probaría ser inmensamente útil después, en el lado sur de Chicago, donde los tratamientos vinculados de los afroamericanos eran comunes. Es en Nueva Caledonia que leí a los clásicos de la etnología, Mauss, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Bateson, etcétera (especialmente los trabajos sobre el Pacífico Sur: las islas Trobiand se encontraban justo al lado), y en donde mantuve mis primeros cuadernos de trabajo de campo. El primero fue garabateado entre la tribu Lucilla, en la bahía de Wé, en la navidad de 1983, alrededor de un año antes del levantamiento de independencia (su parte más destacada fue una sección sobre ir de cacería de murciélagos y tener que comer los productos asados que recaudamos de nuestra expedición en la cena de esa noche). Las anotaciones de campo encontraron su camino en mis primeras publicaciones sobre inequidad educacional, conflicto colonial y la transformación de las comunidades melanesias bajo la presión de la expansión capitalista del gobierno francés.

Al término de mi estadía caledonia, conseguí una beca de cuatro años para ir a hacer mi doctorado en la Universidad de Chicago, la cuna de la sociología estadounidense y casa de la principal tradición de etnografía urbana. Cuando llegué al poblado de Upton Sinclair, mi intención era trabajar sobre una antropología histórica de la dominación colonial en Nueva Caledonia, pero me vi descarrilado inesperadamente y desviado al gueto negro de Norteamérica. Por un lado, las puertas de la Nueva Caledonia fueron abruptamente cerradas después de que presenté una queja contra un burócrata mediocre que fue mi supervisor en Nouméa y que impuso su nombre como coautor de un estudio monográfico sobre el sistema escolar que yo había llevado a cabo por mí mismo.⁵ Los directivos del Instituto de París se apresuraron a encubrir al tramposo y efectivamente proscribirme de la isla. Por otro lado, me encontré confrontado día a día con la horripilante realidad del gueto de Chicago o

⁴ Pierre Bourdieu y Alban Bensa, “Quand les Canaques prennent la parole”, en *Actes de la recherche en sciences sociales* 56, 1985 (May), pp. 69-85.

⁵ Loïc Wacquant, *L'École inégale. Éléments de sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie*, Paris-Nouméa, Editions de l'ORSTOM-the Institut Culturel Mélanésien, 1985.

lo que había quedado de él. Fui asignado a la última unidad de alojamiento de estudiantes disponible en el campus, la que nadie había querido, y así viví en la calle 61, en el límite del distrito negro pobre de Woodlaw. Fue un constante temblor y perplejidad tener bajo mi ventana este paisaje urbano cuasi-lunar, con su increíble decadencia, miseria y violencia, apoyado por una separación totalmente hermética entre el mundo blanco, próspero y privilegiado de la universidad y los vecindarios afroamericanos abandonados todo alrededor. Viniendo de la Europa Occidental, donde los niveles de asolamiento urbano, destitución material y segregación étnica son desconocidos, esto me cuestionó profundamente en un nivel cotidiano, intelectual y políticamente. Es en este punto que tuvo lugar mi segundo encuentro decisivo de mi vida intelectual, el que tuve con William Julius Wilson (el primero fue con Pierre Bourdieu, cinco años antes, cuando decidí convertirme de la economía a la sociología después de escuchar una conferencia pública impartida por él⁶).

Wilson es el más eminente sociólogo afroamericano de la segunda mitad del siglo veinte y el más destacado experto en el nexo de raza y clase en los Estados Unidos -su análisis de las “Negros y las instituciones americanas” en *The Declining Significance of Race*⁷ puso los parámetros para ese subcampo de investigación social en 1978. Fue uno de los miembros del profesorado que inicialmente me atrajo a Chicago, y así, cuando me ofreció trabajar con él en el enorme proyecto de investigación sobre la pobreza urbana que apenas había iniciado (a grandes rasgos, la agenda definida por su libro *The Truly Disadvantaged*⁸), atrapé la oportunidad y rápidamente me hice su colaborador cercano y coautor. Esto me dio la oportunidad de ir directo al núcleo del asunto y también de tener una mirada más cercana de cómo este debate científico y político operaba en su más alto nivel, especialmente en las fundaciones filantrópicas y comités de expertos que configuraron el resurgimiento de la problemática de la raza, la clase y la pobreza en los cinturones de miseria. Así es como comencé mis investigaciones, primero como acólito

⁶ Loïc Wacquant, “Taking Bourdieu into the Field”, en *Berkeley Journal of Sociology* 46, 2002, pp. 180-186

⁷ William Julius Wilson, *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

⁸ William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

de Wilson y luego por mí mismo, sobre la transformación del gueto negro después de los disturbios de los sesentas, esforzándome por romper con la visión patologizante que dominaba y distorsionaba la investigación sobre la cuestión.

Estoy en gran deuda personal e intelectual con Bill Wilson, quien fue un mentor tan demandante como generoso; me estimuló y apoyó y también me dio la libertad de discrepar con sus análisis, y en ocasiones de ir en una dirección diametralmente opuesta a la suya. Por ejemplo, me enseñó la valentía intelectual: perseguir la imagen grande, excavar profundo en los detalles, formular las preguntas difíciles, incluso cuando esto supone irritar a algunos académicos en el camino. También invitó a Pierre Bourdieu a hablar a su equipo de investigadores acerca de su investigación algeriana sobre la urbanización y proletarización a partir de los tempranos sesentas.⁹ Como esto resultó bien, Bourdieu intentó traducir *The Declining Significance of Race* al francés algunos años más tarde. Este encuentro y la subsiguiente discusión solidificaron mi sensación de que se podía hacer un nexo entre las primeras investigaciones antropológicas de Bourdieu sobre los modos de vida de los subproletarios algerianos y el predicamento contemporáneo de los residentes del gueto negro de Chicago que preocupaba a Wilson. Pero no sabía aún cómo hacerlo exactamente.

La etnografía jugó un papel fundamental en esa coyuntura, en dos consideraciones. Por una parte, tomé más cursos de antropología que de sociología debido a que el departamento de sociología en la Universidad de Chicago era muy chato intelectualmente y porque yo estaba visceralmente comprometido con una concepción unitaria de ciencia social, heredada de mi entrenamiento francés. Los cursos, trabajos y alientos de John y Jean Comaroff, Marshall Sahlins, Bernard Cohn y Raymond Smith me empujaron hacia el trabajo de campo. Por otra parte, quería encontrar rápidamente una observación directa post-interior al gueto ya que la literatura existente sobre el tema era el producto de una “mirada lejana” que me parecía fundamentalmente desviada si no ciega.¹⁰

⁹ Pierre Bourdieu, Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet y Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris and The Hague, Mouton, 1963.

¹⁰ Loïc Wacquant, “Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto”, en *International Journal of Urban and Regional Research* 21, no. 2, “Events and Debate”, 1997, pp. 341-353.

Esa literatura estaba dominada por un enfoque estadístico, desplegado desde arriba, por los investigadores que con más frecuencia carecían de un conocimiento de primera mano, o incluso de segunda mano, de aquello que compone la realidad ordinaria de los vecindarios despojados del Cinturón Negro (*Black Belt*) y que llenaban este hueco con estereotipos sacados del sentido común, periodístico o académico. Yo quería reconstruir la cuestión del gueto desde cero, basándome en una observación precisa de las actividades cotidianas y las relaciones de los residentes de aquella *terra non grata* y, por esta misma razón, *incognita*.¹¹

Consideré epistemológica y moralmente imposible realizar investigación sobre el gueto sin hacerse de un serio conocimiento de primera mano sobre él, porque estaba justo ahí, literalmente en mi umbral (en el verano, se podían escuchar disparos provenientes del otro lado de la calle), y porque los trabajos establecidos me parecían estar repletos de nociones académicas perniciosas, comenzando con el mito erudito de la “clase baja”, que era una verdadera industria artesanal intelectual por aquellos años.¹² Como un hombre blanco francés, mis experiencias formativas sociales e intelectuales me tornaron un completo extranjero respecto a este medio e intensificaron la necesidad que yo sentía de adquirir alguna familiaridad con él. Después de algunos intentos abortados, por accidente encontré un gimnasio de boxeo en Woodlawn, a escasas tres calles de mi apartamento, y me alisté diciendo que quería aprender a boxear, simplemente porque no había nada más que hacer en este contexto. En realidad, no tenía curiosidad alguna o interés en el mundo del pugilismo en sí mismo (pero quería hacer buen ejercicio). El gimnasio iba a ser justo la plataforma de observación del gueto, un lugar para conocer informantes potenciales.

¹¹ Loïc Wacquant, “Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto” [1992], en *Theory, Culture & Society* 15, no. 2, 1998 (May), pp. 1-36.

¹² Para explicaciones críticas, véase Michael B. Katz (ed.), *The “Underclass” Debate: Views from History*, Princeton, University of Princeton Press, 1993; Herbert Gans, *The War Against the Poor*, New York, Pantheon, 1995. Para una disección conceptual, véase Loïc Wacquant, “L’underclass’ urbaine dans l’imaginaire social et scientifique américain”, en *L’Exclusion: l’état des savoirs*, Serge Paugam (ed.), Paris, Editions La Découverte, 1996, pp. 248-262.

El Habitús llega al gimnasio

Pero, muy r3pídamente, el gimnasio result3 ser no s3lo una ventana hacia la vida diaria de los hombres del vecindario, sino tambi3n un complejo microcosmos con una historia, una cultura y una muy intensa y rica vida social, est3tica y moral por s3 misma. En cosa de meses, form3 un lazo muy fuerte, carnal, con los asistentes habituales del club y el viejo entrenador, DeeDee Armour, que se convirti3 en un g3nero de padre adoptivo para m3. Gradualmente me encontr3 atra3do por el magnetismo de la “ciencia dulce”, al punto que gast3 la mayor parte de mi tiempo en y alrededor del gimnasio. Despu3 de cerca de un a3o, la idea de penetrar en un segundo tema de investigaci3n creci3 en m3, a saber, la l3gica social de un oficio f3sico. ¿Qu3 es lo que emociona a los boxeadores? ¿Por qu3 se comprometen al m3s duro y destructivo de los oficios? ¿C3mo se hacen del deseo y las habilidades necesarias para durar en 3l? ¿Cu3l es el papel del gimnasio, de la violencia circundante y del desprecio racial, del auto-inter3s y el placer y de la creencia colectiva en la trascendencia personal de todo esto? ¿C3mo es que uno crea una competencia social que es una competencia encarnada, transmitida mediante la silenciosa pedagog3 de los organismos en acci3n? En breve, ¿c3mo es fabricado y desarrollado este *habitus pugil3stico*? As3 es como me encontr3 trabajando en dos proyectos conectados simult3neamente -dos proyectos ostensiblemente harto diferentes uno del otro pero de hecho estrechamente ligados: una microsociolog3a carnal del aprendizaje del boxeo como un oficio f3sico sub-proletario en el *guetto*, que ofrece una particular “tajada” de este universo desde abajo y desde adentro;¹³ y una macrosociolog3a hist3rica y teor3tica del gueto como instrumento de cierre racial y dominaci3n social, que provee una perspectiva generalizante desde arriba y desde afuera.¹⁴

Hab3a comenzado a escribir un diario de campo despu3 de cada sesi3n de entrenamiento desde mi primera tarde en el gimnasio, inicialmente para superar la s3per poderosa impresi3n de estar fuera de lugar en el

¹³ Lo3c Wacquant, *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* [2000], New York-Oxford, Oxford University Press, 2004.

¹⁴ Lo3c Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge-UK, Polity Press, 2008.

escenario pugilístico en tantos niveles y no sabiendo realmente qué haría con estas notas. Ahora había tornado a tomar notas sistemáticas y a explorar las distintas facetas de la ciencia dulce. La noción de *habitus* vino a mí inmediatamente como un dispositivo conceptual para dar sentido a mis experiencias personales como aprendiz de boxeador y como un andamio para organizar mi observación en curso de la pedagogía pugilística. Había leído los trabajos antropológicos de Bourdieu de cabo a rabo durante mis años de Caledonia. De tal modo que estaba plenamente familiarizado con su elaboración de la noción, elaborada con la pretensión de superar la antinomia entre un objetivismo que reduce la práctica a la precipitación mecánica de las necesidades estructurales y un subjetivismo que confunde la voluntad y las intenciones personales del agente con el surgimiento de su acción.¹⁵ El autor de *Esquisse d'une théorie de la pratique* había recuperado el *habitus* de una larga línea de filósofos, estirándolo desde Aristóteles hasta Husserl, para desarrollar una teoría disposicional de la acción reconociendo que los agentes sociales no son seres pasivos, arrastrados y empujados por fuerzas externas, sino criaturas hábiles que activamente construyen la realidad social mediante “categorías de percepción, apreciación y acción”. Pero, a diferencia de la fenomenología, Bourdieu insiste en que, aunque son elásticas y compartidas, estas categorías no son universales (o trascendentales, en el lenguaje de la filosofía de Kant) y que la matriz generativa que las compone no es inmutable. Más bien, como sedimentos encarnados de la historia individual y colectiva, son en sí mismas socialmente construidas.

Como el producto de la historia, el *habitus* produce prácticas individuales y colectivas, y por tanto historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia. Asegura la presencia activa de experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo en la forma de esquemas de pensamiento y acción, tienden, más seguramente que toda regla formal y toda norma explícita, a garantizar la conformidad de prácticas en su constancia a través del tiempo.¹⁶

¹⁵ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* [1980], Cambridge-UK, Polity Press, 1990. Para una genealogía y exégesis de la noción, véase Loïc Wacquant, “Habitus”, en Jens Beckert y Milan Zafirovski (eds.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*, London, Routledge, 2004, pp. 315-319.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *The logic of practice*, p. 91F.

Cuatro prácticas del concepto de *habitus* sugirieron su directa relevancia para revelar la producción social de los boxeadores profesionales. Primero, el *habitus* es un conjunto de disposiciones *adquiridas* y nadie nace boxeador (¡yo menos que nadie!); el entrenamiento de los peleadores consiste precisamente en ejercicios físicos, reglas ascéticas de vida (que tienen que ver con la administración del alimento, del tiempo, las emociones y el deseo sexual) y juegos sociales orientados a inculcar en ellos nuevas habilidades, categorías y deseos, aquellos que son específicos del cosmos pugilístico.¹⁷ Segundo, el *habitus* mantiene que el dominio práctico opera *por debajo del nivel de la conciencia y el discurso*, y esto se ajusta perfectamente a un rasgo dominante de la experiencia del aprendizaje pugilístico, en el que la comprensión mental es de poca ayuda (y puede incluso ser un serio obstáculo en el cuadrilátero) si es que uno no se ha hecho de la técnica del boxeo con el propio cuerpo.¹⁸ Tercero, el *habitus* indica que los conjuntos de disposiciones *varían según localización social y trayectoria*: los individuos con diferentes experiencias de vida habrán ganado distintos modos de pensamiento, sentimiento y actuación; sus disposiciones primarias serán más o menos distantes de aquellas requeridas por la ciencia dulce y así estarán más o menos investidos y hábiles para aprender el oficio. Esto ciertamente coincidió con mi experiencia personal y anotaciones sobre los comportamientos dispares de mis compañeros de gimnasio a través del tiempo, en la medida en que ellos se enredaban en el señuelo de la competencia de la calle y el gimnasio, se adaptaban a la autoridad del entrenador y buscaban rehacer su yo de acuerdo con las exigentes demandas del oficio. Cuarto, las estructuras afectivas y cognitivas socialmente construidas que componen el *habitus* son maleables y transmisibles gracias a que resultan de un *trabajo pedagógico*. Si usted quiere husmear en el *habitus*, entonces, estudie las prácticas organizadas de inculcación a través de las cuales está estratificado.¹⁹

El “momento mágico” del trabajo de campo que cristalizó esta corazonada teórica e hizo pasar de lo que fue inicialmente una actividad

¹⁷ Loïc Wacquant, “The Prizefighter’s Three Bodies”, en *Ethnos: Journal of Anthropology* 63, no. 3, 1998 (November), pp. 325-352.

¹⁸ Loïc Wacquant, “The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade”, en *Theory & Society* 24, no. 4, 1995 (August), pp. 489-535.

¹⁹ Loïc Wacquant, “Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers”, en *Body & Society* 1, no.1, 1995 (March), pp. 65-94.

lateral a una investigación totalmente desarrollada sobre la lógica social de la encarnación fue muy vergonzoso: sucedió al romperme la nariz como *sparring* en mayo de 1989, alrededor de nueve meses de mi noviciado. Esta lesión me forzó a tomar un largo tiempo “fuera” del cuadrilátero, durante el cual Bourdieu me alentó a escribir un reporte de campo sobre mi iniciación para un número temático de *Actes de la recherche en sciences sociales*, preparándose sobre “El espacio de los deportes”. El resultado fue un largo artículo que me mostró que era tanto viable como fructífero transformar la teoría de la acción encapsulada por la noción de *habitus* en un experimento empírico sobre la producción práctica de los boxeadores profesionales en el gimnasio de Woodlawn.²⁰ Este artículo fue pronto aumentado por un compromiso más directo con el *habitus* en el frente teórico.

Mientras estaba llevando a cabo mis investigaciones sobre el boxeo y sobre el gueto, estaba en permanente contacto con Pierre Bourdieu, quien me alentó y me guió. Al aprender esto, me había registrado en el Woodlawn Boys Club para aprender cómo boxear, y él me había escrito una nota que decía esencialmente: “Permanece ahí, aprenderás más sobre el gueto en este gimnasio de lo que pudieras en todos los estudios en el mundo”. (Más tarde, en cuanto profundicé más en mi inmersión, se atemorizó un poco e intento jalarme hacia atrás. Cuando me registré para pelear en el Chicago Golden Gloves [Guantes de Oro], primero amenazó con desconocerme al temer que yo podría resultar herido, después se dio cuenta de que no había necesidad de entrar en pánico: yo estaba bien preparado para esta prueba de fuego). Bourdieu vino a Chicago algunas veces, visitó el gimnasio y conoció a DeeDee y a mis amigos boxeadores (lo presenté como “el Mike Tyson de la sociología”). Durante una de estas visitas incubamos el proyecto de un libro que explicaría el núcleo teórico de su obra, dirigido a los lectores angloamericanos, ya que era en este frente en donde existían las más fuertes distorsiones y obstáculos para una comprensión fértil de sus modelos. Dedicamos tres años a escribir este libro a través del Atlántico (por fax, teléfono, cartas y encuentros con la frecuencia de algunos meses), titulado *Una invitación*

²⁰ Loïc Wacquant, “Corps et âme: notes ethnographiques d’un apprenti-boxeur”, en *Actes de la recherche en sciences sociales* 80, 1989 (November), pp. 33-67; y “Taking Bourdieu into the Field”, en *Berkeley Journal of Sociology* 46, 2002, pp. 180-186.

a la *sociología reflexiva*,²¹ en el que desenmarañamos el nexo entre *habitus* el capital y el campo. Durante aquellos años, llevé una suerte de existencia a la Dr. Jekyll y Mr. Hyde, boxeando de día y escribiendo teoría social de noche. En la tarde, iba al gimnasio, entrenaba, pasaba el tiempo con mis compinches y “conversaba” al final con nuestro entrenador DeeDee antes de llevarlo a casa a la hora de cerrar. Y, más tarde esa noche, después de haber mecanografiado mis notas de campo, regresaba al manuscrito del libro con Bourdieu. Sucesivamente, aquello fue intoxicante, estimulante y agotador. Pero las sesiones diurnas como estudiante de pugilismo me ofrecieron tanto un respiro de la meditación teórica como una estimulación vigorosa para reflexionar en los asuntos abstractos abordados en el libro en términos empíricos muy mundanos. La sociología del gueto (que yo había extendido para abarcar una comparación con la transformación postindustrial de la periferia urbana francesa), la etnografía carnal del cuerpo diestro y la obra teórica con Bourdieu; todas estas hebras fueron trabajadas en conjunto y al mismo tiempo, y están todas entrettejidas en conjunto.

El proyecto de boxeo es una etnografía en un muy clásico molde en cuanto a sus parámetros, una especie de estudio de comunidad como el que los antropólogos británicos condujeron en los cuarentas, excepto que mi comunidad es el gimnasio de boxeo y sus extensiones y mi tribu, los peleadores y su séquito. Retengo esta unidad estructural y funcional porque encierra a los boxeadores y forja un específico horizonte temporal, relacional, mental emocional y estético que diferencia al pugilista, lo empuja a “heroizar” su mundo de vida y con ello lo levanta por encima de su entorno.²² Quería, en primer lugar, diseccionar la relación hendida de “oposición simbiótica” entre el gueto y el gimnasio, la calle y el cuadrilátero. Enseguida, quería mostrar cómo la estructura social y simbólica del gimnasio gobierna la transmisión de las técnicas del Arte Varonil y la producción de creencia colectiva en la *illusio* pugilística. Y, finalmente, deseaba penetrar la lógica práctica de una práctica corporal que opera en los límites mismos de la práctica por medio de un aprendizaje

²¹ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago-Cambridge, University of Chicago Press-Polity Press, 1992.

²² Loïc Wacquant, “Protection, discipline et honneur: une salle de boxe dans le ghetto américain”, en *Sociologie et sociétés* 27, no. 1, 1995 (Spring), pp. 75-89.

de largo aliento en “la primera persona”. Por tres años, me fundí en el paisaje local y me quedé atrapado en el juego. Aprendí cómo boxear y participé en todas las fases de la preparación del pugilista, totalmente en la pelea en el gran campeonato amateur de los Golden Gloves. Seguí a mis compinches de gimnasio en sus peregrinaciones personales y profesionales. Y me comprometí en rutinas básicas con entrenadores, agentes, promotores, etcétera, que hacen que el planeta del boxeo se oriente y comparta el botín de este “mundo del espectáculo sangriento”.²³ Al hacer esto, estaba absorbido por las espirales sensuales y morales del pugilismo, al punto que consideré seriamente interrumpir mi trayectoria académica para volverme un profesional.

Pero, como lo precedente debe haber dejado claro, el objeto y método de esta investigación no eran del molde clásico. *Entre las cuerdas* ofrece una *radicalización empírica y metodológica de la teoría del habitus de Bourdieu*. Por un lado, abro la “caja negra” del pugilístico al revelar la producción y reunión de categorías cognitivas, habilidades físicas y deseos, que juntos definen la competencia y apetencia específica del boxeador. Por otro lado, desarrollo el *habitus* como un dispositivo metodológico, esto es, me pongo a mi mismo en el vórtice de la acción en función de adquirir mediante la práctica, en tiempo real, las disposiciones del boxeador, con la finalidad de elucidar el magnetismo propio del cosmos pugilístico. Esto me permite revelar el encanto poderoso de la combinación del oficio, la sensualidad y la moralidad que ata al pugilístico a su oficio así como imprime las nociones encarnadas de riesgo y redención que lo capacitan para superar la turbia sensación de ser súper explotado.²⁴ Así, el método prueba la teoría de la acción que informa el análisis de acuerdo a un diseño de investigación recursivo y reflexivo.

La idea que me guió aquí fue empujar la lógica de la observación del participante hasta el punto donde se invierte y se convierte en *participación observante*. En la tradición angloamericana, cuando los estudiantes de antropología van por primera vez al campo, son advertidos: “no vayan de nativos”. En la tradición francesa la inmersión radical es admisible —

²³ Loïc Wacquant, “A Fleshpeddler at Work: Power, Pain, and Profit in the Prizefighting Economy”, en *Theory & Society* 27-1, 1998 (February), pp. 1-42.

²⁴ Loïc Wacquant, “Whores, Slaves, and Stallions: Languages of Exploitation and Accommodation Among Professional Fighters”, en *Body & Society* 7-2/3, 2001 (June-September, edición especial sobre “Commodifying Bodies”), pp. 181-194.

pi3nsete en *Deadly Words* de Jeanne Favret-Saada (1977)—, pero s3lo a condici3n de que eso sea asociado a una epistemolog3a subjetivista que nos hace perdernos en las profundidades internas del sujeto-antrop3logo. Mi posici3n, por el contrario, es sostener “ir de nativo” pero “ir de nativo armado”, esto es, equipado con sus herramientas te3ricas y metodol3gicas, con la entera reserva de problem3ticas heredadas de su disciplina, con su capacidad para la reflexi3n y el an3lisis, y guiados por un constante esfuerzo, una vez que han pasado por el dura experiencia de la iniciaci3n, *para objetivar esta experiencia y construir un objeto*, en lugar de admitirse a uno mismo ser ingenuamente abrazado y construido por 3l. ¡Adelante, vaya de nativo, pero regrese como soci3logo! En mi caso, el concepto de *habitus* sirvi3 tanto de puente para entrar en la f3brica del saber-c3mo pugil3stico, como an3lisis sint3tico (*parse*) metodol3gico de la textura de mundo de trabajo y del mundo en funcionamiento del pugilista²⁵ y como un escudo contra la atracci3n del giro subjetivista del an3lisis social en un cuento narcisista.

De las vísceras al papel

Algunos de mis cr3ticos, fusionando la forma narrativa del libro con sus contenidos anal3ticos y confundiendo mi obra con una extensi3n del “estudio de las ocupaciones” al estilo de la Segunda Escuela de Chicago,²⁶ ni siquiera advirtieron el doble papel que el concepto de *habitus* jug3 en la investigaci3n e incluso se quejaron de la ausencia de teor3a en el libro.²⁷ De hecho, la teor3a y el m3todo est3n unidos hasta el punto de su fusi3n en el mismo objeto emp3rico cuya elaboraci3n hicieron posible.

Entre las cuerdas es una *etnograf3a experimental* en el sentido originario del t3rmino, en cuanto a que el investigador es uno de los cuerpos socializados arrojados en el alambique sociomoral y sensual del gimnasio de boxeo, uno de los cuerpos-en-acci3n cuya transmutaci3n

²⁵ He traducido el juego de palabras del autor “texture of the work(ing) world of the pugilist”, por “la textura del mundo de trabajo y el mundo en funcionamiento del pugilista”, juego intraducible al castellano sin formar dos frases (nota del traductor).

²⁶ Everett C. Hugues, *On Work, Race, and the Sociological Imagination*, Lewis A. Coser (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1994.

²⁷ (Wacquant, 2005c)

será rastreada para penetrar en la alquimia en la que los boxeadores son fabricados. El aprendizaje es aquí el medio de adquirir una destreza práctica, un conocimiento visceral del universo bajo escrutinio, un modo de elucidar la praxeología de los agentes bajo examen, como lo recomendaba Erving Goffman (1989) en una famosa conferencia sobre el trabajo de campo -y no el medio de entrar en la subjetividad del investigador. No es en absoluto una caída en el pozo sin fondo del subjetivismo en el que la “auto-etnografía” se lanza a sí misma juguetonamente,²⁸ sino completamente lo contrario: recae en la más íntima experiencia, aquella del cuerpo deseante y sufriente, para comprender *in vivo* la manufactura colectiva de los esquemas de la percepción, la apreciación y la acción pugilísticas que son compartidas, en grados diversos, por todos los boxeadores, cualesquiera que sean sus orígenes, su trayectoria y su posición en la jerarquía deportiva.²⁹ El personaje central de la historia no es ni “Busy” Louis, ni este ni aquel boxeador, ni siquiera el viejo entrenador DeeDee, a pesar de su posición central como conductor; es el gimnasio como una fragua social y moral.

Efectivamente yo sostengo que, con este proyecto, llevé a cabo de una manera explícita, metodológica y sobre todo *extrema*, aquello que todo buen etnógrafo hace, a saber, conseguir para sí una comprensión práctica, táctil, sensorial, de la realidad prosaica que estudia en función de arrojar luz sobre las categorías y relaciones que organizan la conducta ordinaria y los sentimientos de los sujetos. Con la excepción de que, usualmente, esto es llevado a cabo sin hablar de ello o sin tematizar el papel de “co-presencia” con el fenómeno que está siendo estudiado o haciéndose creer (a sí mismo y a otros) que este es un proceso mental y no un aprendizaje físico y sensual que está en marcha por debajo del nivel de la conciencia antes de ser mediado por el lenguaje. *Entre las cuerdas* ofrece una demostración en acción de las posibilidades particulares y las virtudes de una *sociología carnal*, que plenamente relata el hecho de que el agente es un animal sufriente, un ser de carne y hueso, nervios y vísceras, habitado por pasiones y dotado con conocimientos y

²⁸ Deborah Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York, Berg, 1997.

²⁹ Loïc Wacquant, “Carnal Connections: On Embodiment, Membership and Apprenticeship”, en *Qualitative Sociology* 28, no. 4, 2004 (Winter), pp. 445-471 (respuesta al número especial sobre *Body and Soul*, 28, no. 3, Fall 2005).

habilidades encarnados -en oposici3n al *animal symbolicum* de la tradici3n neokantiana, renovado por Clifford Geertz (1974) y los seguidores de la antropolog3a interpretativa, por un lado, y por Herbert Blumer (1966) y los interaccionistas simb3licos, por el otro- y aqu3l *esto es tan verdadero para el soci3logo*. Esto implica que debemos retrotraer el cuerpo del soci3logo al juego y tratar su organismo inteligente no como un obst3culo para el entendimiento, como el intelectualismo inculc3 en nuestra concepci3n popular de lo que tendr3a que tener una pr3ctica intelectual, sino como un vector de conocimiento del mundo social.

Entre las Cuerdas no es un ejercicio de antropolog3a reflexiva en el sentido pretendido por lo que se llama antropolog3a “postestructuralista” o “postmoderna”, para la que el retorno de la mirada anal3tica es dirigido o sobre el sujeto cognoscente en su intimidad personal o sobre el texto que ofrece a sus pares y a los circuitos de poder-conocimiento en que viaja, en un abrazo contradictorio y autodestructivo de relativismo.³⁰ Aquellas formas de reflexividad, narcisismo y discursividad son bastante superficiales; ciertamente constituyen un momento 3til en una investigaci3n emprendida al ayudar a poner freno a los m3s crudos sesgos (enraizados en la propia identidad y trayectoria, afectos, efectos ret3ricos, etc3tera). Pero frenan el movimiento de cr3tica en el mismo punto en que debe comenzar, mediante el constante cuestionamiento de las categor3as y t3cnicas del an3lisis sociol3gico y de la relaci3n con el mundo que 3stas presuponen. Es este retorno hacia los *instrumentos de construcci3n del objeto*, como opuesto al sujeto de objetivaci3n, el que es el sello distintivo de lo que uno puede llamar *reflexividad epistemol3gica*.³¹ Y aqu3 radica otra diferencia con la reflexividad textual o “egol3gica” de los antrop3logos subjetivistas: la reflexividad epist3mica es desarrollada no al final del proyecto, ex post, cuando se empieza a redactar el borrador del reporte final de investigaci3n, sino *durante*, en cada fase en la investigaci3n. Dirige la totalidad de la mayor parte de las operaciones de investigaci3n rutinarias, desde la selecci3n del emplazamiento y el reclutamiento de los informantes hasta la selecci3n de preguntar a

³⁰ Kristen Hastrup, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London, Routledge, 1995.

³¹ (Bourdieu y Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 36-46; Pierre Bourdieu, “Participant Objectivation: The Huxley Medal Lecture”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, no. 2, 2002 (February), pp. 281-294.

formular o a esquivar, así como el compromiso con el esquema teórico, las herramientas metodológicas y el despliegue de las técnicas, en el momento en que son implementadas.

De este modo, *Body and Soul* es un libro reflexivo en el sentido de que el mismo diseño de la investigación me forzó a reflexionar constantemente sobre la idoneidad de los medios de investigación respecto a sus fines, sobre la diferencia entre el dominio práctico y el dominio teórico de una práctica, sobre la laguna entre el enamoramiento sensorial y la comprensión analítica, sobre el hiato entre lo visceral y lo mental, el *ethos* y el *logos* del pugilismo así como de la sociología. Asimismo, *Los Condenados de la ciudad*,³² el libro de claves de la microsociología, en el que se redacta la comparación de la estructura y la experiencia de la relegación en el gueto norteamericano negro y de la periferia urbana francesa, es un trabajo de sociología urbana reflexiva porque incesantemente interroga las categorías mismas que pone en cuestionamiento y en juego -"clase marginada", "cinturón de miseria", "*banlieues*", hipergueto, anti-gueto, precario- para pensar las configuraciones nuevas de marginalidad en la ciudad. Y porque descansa sobre una demarcación clara entre categorías populares y categorías analíticas, que es, para mí, el pedestal de la reflexividad.

La reflexividad epistémica es aún más urgentemente requerida por los etnógrafos en la medida en que todo conspira para invitarlos a someterse a las pre-construcciones del sentido común, laico o intelectual. Por deber metodológico, deben estar atentos a los agentes que estudian y tomarse seriamente su "punto de vista". Si hacen su trabajo bien, también se encuentran a sí mismos ligados a estos agentes por lazos afectivos que animan la identificación y transferencia.³³ Finalmente, la imagen pública de la etnografía (incluyendo, lamentablemente, su imagen a los ojos de otros científicos sociales) la compara con un cuento, un manuscrito de un diario, si no con la épica. Hay mucho que decir acerca de que el antropólogo o el sociólogo que se basan en el trabajo de campo deben *duplicar la dosis de reflexividad*. Esto es lo que intenté demostrar

³² Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*.

³³ Para un análisis perspicaz del uso metodológico de la transferencia en *Entre las Cuerdas*, véase Philip Manning, *Freud and American Sociology*, Cambridge, Polity Press, 2005.

en *Scrutinizing the Street* acerca de las recientes corrientes y debilidades de la etnografía urbana de los EU.³⁴ El objetivo considerado en mi crítica no son los tres libros sobre la raza y la pobreza urbana que someto a una meticulosa disección analítica (y menos aún sus autores, quienes son aquí simplemente puntos en un espacio académico, o sus posiciones políticas, respecto a las que soy completamente indiferente), sino una determinada postura epistemológica de entrega irreflexiva a las apercepciones populares, al moralismo ordinario, a las seducciones del pensamiento oficial y a las reglas del decoro académico. Esta postura es la fuente de serios errores científicos, en cuanto que estos errores son sistemáticos y tienen tanto el sentido común ordinario como el académico de su lado.

Hacerle posible al lector experimentar las emociones del aprendiz de boxeador y hacerle palpable tanto la lógica del trabajo de campo como su producto final requiere adoptar una modalidad cuasi-teatral de escritura. ¿Cómo ir de las vísceras al intelecto, de la comprensión a la carne del conocimiento del texto? Aquí hay un verdadero problema de epistemología concreta acerca del cual no hemos reflexionado suficientemente y que por mucho tiempo me ha parecido casi irresoluble (no obstante los diversos intentos y las discusiones de innovación formal y construcción poética entre los antropólogos). Para restituir la dimensión carnal de la existencia ordinaria y el anclaje físico del conocimiento práctico constitutivo del pugilismo -pero también de cada práctica, incluso la menos “física” en apariencia, incluyendo los análisis sociológicos-, se requiere efectivamente de una revisión de nuestro modo de escribir ciencia social. En el caso que nos ocupa, yo tenía que encontrar un estilo que rompiera con la escritura monológica, monocromática, lineal, de la explicación clásica de investigación, de la que el etnógrafo ha extraído y elaborado multifacéticos estilos y géneros de escritura mezclados para capturar y transmitir al lector “el gusto y el dolor de la acción”.³⁵

Body and Soul está escrito contra el subjetivismo, contra el narcisismo y el irracionalismo que sustentan la así llamada teoría literaria “postmoderna”, pero eso no significa que debamos por ello privarnos de las técnicas


³⁴ Wacquant, Loïc, “Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography”, en *American Journal of Sociology* 107, no. 6, 2002 (May), pp. 1468-1532.

³⁵ Loïc Wacquant, *Body and Soul*, pp. vii-xii.

literarias y los instrumentos de exposición dramática que esta tradición nos da. Es por eso que el libro mezcla tres tipos de escritura, entrelazados unos con otros, pero dándole prioridad a cada uno en cada una de las tres partes, de tal modo que el lector se desliza suavemente del concepto al precepto, del análisis a la experiencia. La primera parte ancla un estilo sociológico clásico en un molde analítico que identifica al final estructuras y mecanismos, de tal modo que da al lector las herramientas necesarias para explicar y comprender qué es lo que está sucediendo. El tono de la segunda parte está asentado en una escritura etnográfica en el sentido estricto, esto es, una densa descripción de los modos de ser, pensar, sentir y actuar propios del entorno bajo consideración, donde uno se encuentra de nuevo con estos mecanismos pero en acción, a través de los efectos que producen. El momento experiencial llega en la tercera parte, en la forma de “novela sociológica” que pronuncia la acción sentida, la experiencia vivida de un sujeto que resulta ser también el analista.

La ponderada combinación de estas tres modalidades de escritura -la sociológica, la etnográfica y la literaria-, de acuerdo a proporciones que se invirtieron gradualmente en tanto el libro progresó, apunta a posibilitar que el lector sienta emocionalmente y comprenda racionalmente las fuentes y giros de la acción pugilística. Para esto, el texto entreteteje en conjunto un entramado analítico, trechos de notas de campo cercanas editadas, contrapuntos compuestos por retratos de protagonistas clave y pasajes de entrevista, así como fotografías cuyo papel es acoger una comprensión sintética de la interacción dinámica de los factores y formas inventariadas en el análisis para dar al lector una oportunidad de “tocar con sus propios ojos” el pulso palpitante del pugilismo. Aquí de nuevo, todo permanece junto: la teoría del *habitus*, el uso del aprendizaje como técnica de investigación, el lugar concedido el cuerpo sentiente como vector de conocimiento y una innovación formal de la escritura. En efecto, no tiene caso llevar a cabo una sociología carnal respaldada por una iniciación práctica si lo que revela acerca del magnetismo sensorial del universo en cuestión termina por desaparecer después en la escritura, so pretexto de que uno debe atenerse a los cánones textuales dictados por el positivismo humeano o el cognitivismo neokantiano.

*

Muchos investigadores sociales consideran la teor3a como un conjunto de nociones abstractas que o flotan muy alto en el cielo puro de las ideas, desconectadas de los peque1os detalles de la conducta de investigaci3n, o como compuesta de respuestas a los cuestionamientos emp3ricos que la 3ltima levanta, a ser descubiertas en el mundo real, como en aproximaci3n se etiqueta “teor3a fundamentada”. Este es una tergiversaci3n de la relaci3n de la teor3a y la investigaci3n y la etnograf3a en particular. Ya sea que el investigador est3 al tanto o no, la teor3a es siempre conducir la investigaci3n en el campo, porque, como Gaston Bachelard (1971) nos ense1a, “el vector del conocimiento va de lo racional a lo real” y no al rev3s. Y debe por necesidad suponer observaci3n en funci3n de transformarse en proposiciones acerca de una entidad emp3ricamente existente. Esto se aplica al *habitus* que, como cada concepto, no es una respuesta a una pregunta de investigaci3n sino un modo organizado de formular preguntas acerca del mundo social -en el caso narrado aqu3, un plan metodol3gico para viviseccionar la elaboraci3n social de los pugilistas en medio de trabajo de todos los d3as. 

Referencias

- Bachelard, Gaston, *Epistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- Blumer, Herbert, *Symbolic Interaction*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice* [1980], Cambridge-UK, Polity Press, 1990 (hay traducción al español: “La lógica de la práctica”, en *El sentido práctico*, Taurus, 1991).
- Bourdieu, Pierre, “Participant Objectivation: The Huxley Medal Lecture”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, no. 2, 2002 (February), pp. 281-294.
- Bourdieu, Pierre, Darbel, Alain, Rivet, Jean-Pierre y Seibel, Claude, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-The Hague, Mouton, 1963.
- Bourdieu, Pierre y Bensa, Alban, “Quand les Canaques prennent la parole”, en *Actes de la recherche en sciences sociales* 56, 1985 (May), pp. 69-85.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago-Cambridge, University of Chicago Press-Polity Press, 1992 (hay traducción al español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires-México-Madrid, Siglo XXI Editores, 2005).
- Bensa, Alban, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies, 1995.
- Gans, Herbert, *The War Against the Poor*, New York, Pantheon, 1995.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book, 1974 (hay traducción al español: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987).
- Goffman, Erving, “On Fieldwork”, en *Journal of Contemporary Ethnography* 18-2, 1989 (July), pp. 123-132.
- Hastrup, Kirsten, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London, Routledge, 1995.
- Hugues, Everett C., *On Work, Race, and the Sociological Imagination*, Lewis A. Coser (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 1977.
- Katz, Michael B. (ed.), *The “Underclass” Debate: Views from History*, Princeton, University of Princeton Press, 1993.

- Manning, Philip, *Freud and American Sociology*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- Marcus, George, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Reed-Danahay, Deborah (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York, Berg, 1997.
- Wacquant, Loïc, *L'École inégale. Éléments de sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie*, Paris-Nouméa, Editions de l'ORSTOM-the Institut Culturel Mélanésien, 1985.
- Wacquant, Loïc, "Corps et âme: notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur", en *Actes de la recherche en sciences sociales* 80, 1989 (November), pp. 33-67.
- Wacquant, Loïc, "The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade", en *Theory & Society* 24, no. 4, 1995 (August), pp. 489-535 (hay traducción al español en *Revista de Educación Física y Ciencia*, La Plata, March 2009).
- Wacquant, Loïc, "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labor Among Professional Boxers", en *Body & Society* 1, no.1, 1995 (March), pp. 65-94 (hay traducción al español: "Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal", en Javier Auyero (ed.), *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, UNQUI, 1999, pp. 237-292).
- Wacquant, Loïc, "Protection, discipline et honneur: une salle de boxe dans le ghetto américain", en *Sociologie et sociétés* 27, no. 1, 1995 (Spring), pp. 75-89. (hay traducción al español: "Protección, disciplina y honor. Una sala de boxeo en el ghetto americano", en Ferrandiz, Francisco y Feixa, Carles (eds.), *Jovenes sin tregua. Cultura y políticas de la violencia*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 113-128).
- Wacquant, Loïc, "L'underclass' urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain", en *L'Exclusion: l'état des savoirs*, Serge Paugam (ed.), Paris, Editions La Découverte, 1996, pp. 248-262.
- Wacquant, Loïc, "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto", en *International Journal of Urban and Regional Research* 21, no. 2 (June), "Events and Debate", 1997, pp. 341-353.

- Wacquant, Loïc, "Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto" [1992], en *Theory, Culture & Society* 15, no. 2, 1998 (May), pp. 1-36. (hay traducción al español: "The Zone", en Bourdieu, Pierre et al., *La Miseria del mundo*, Madrid, Ediciones Akal; Buenos Aires-Mexico, Fondo de Cultura Economica de Argentina, 1999, pp. 133-150.)
- Wacquant, Loïc, "The Prizefighter's Three Bodies", en *Ethnos: Journal of Anthropology* 63, no. 3, 1998 (November), pp. 325-352 (hay traducción al español: "Los tres cuerpos del boxeador profesional", en *Revista Educación Física y Ciencia*, La Plata, 8, Otoño 2006, pp. 11-35.
- Wacquant, Loïc, "A Fleshpeddler at Work: Power, Pain, and Profit in the Prizefighting Economy", en *Theory & Society* 27-1, 1998 (February), pp. 1-42.
- Wacquant, Loïc, "Whores, Slaves, and Stallions: Languages of Exploitation and Accommodation Among Professional Fighters", en *Body & Society* 7-2/3, 2001 (June-September, edición especial en relación a "Commodifying Bodies"), pp. 181-194 (hay traducción al español: "Putas, esclavos y sementales: lenguajes de explotación y ajuste entre boxeadores", en *Potlach. Antropología y semiótica*, Buenos Aires, 3, Otoño 2005, pp. 13-27.
- Wacquant, Loïc, "Taking Bourdieu into the Field", en *Berkeley Journal of Sociology* 46 (2002a), pp. 180-186 (hay traducción al español: "Llevando a Bourdieu al campo", en *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*, La Plata, 1, Primavera 2003, pp. 189-196; reimpresso en *Big Bang*, Montevideo, 11, Julio 2006; reimpresso en español: "Para ubicar a Bourdieu en el campo", en Isabel Jiménez (ed.), *Capital simbólico y magia social en la obra de Pierre Bourdieu*, México, UNAM-Plaza y Valdés Editores, 2009, pp. 389-397.
- Wacquant, Loïc, "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography", en *American Journal of Sociology* 107, no. 6, 2002 (May), pp. 1468-1532.
- Wacquant, Loïc, *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* [2000], New York-Oxford, Oxford University Press, 2004 (hay traducción al español: *La vida en el ring. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 2006).

- Wacquant, Loïc, “*Habitus*”, en Jens Beckert y Milan Zafirovski (eds.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*, London, Routledge, 2004, pp. 315-319.
- Wacquant, Loïc, “Carnal Connections: On Embodiment, Membership and Apprenticeship”, en *Qualitative Sociology* 28, no. 4, 2004 (Winter), pp. 445-471 (response to the special issue on *Body and Soul*, 28, no. 3, Fall 2005). (Hay Traducción al español: “Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia”, en *Pensar. Epistemología política y ciencias sociales*, Cordoba, 3/4, Otoño 2008 (Dossier *Por una ciencia social desde el cuerpo*), pp. 14-41).
- Wacquant, Loïc, “Shadowboxing with Ethnographic Ghosts: A Rejoinder”, en *Symbolic Interaction* 28-3, 2005 (Summer), pp. 441-447 (response to the symposium on *Body and Soul*).
- Wacquant, Loïc, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge, UK, Polity Press, 2008 (hay versión en español: *Los Condenados de la ciudad. Gueto, periferias, Estado*, Buenos Aires-Mexico-Madrid, Siglo XXI, 2007).
- Wilson, William Julius, *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Wilson, William Julius, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Historia, metafísica y poesía en J. J. Winckelmann

Marco Antonio López Espinoza
FFYL, UNAM

Resumen

El texto pretende una revisión de la obra de Winckelmann en relación con la filosofía. Destacando la crítica a la racionalidad moderna a través del modelo artístico griego, y la opinión de que la experiencia artística griega se fundamenta en una comprensión metafísica y poética del arte, independiente de cualquier criterio metodológico.

Palabras clave: Winckelmann, Romanticismo alemán, Clasicismo alemán, Arte griego.

Abstract

The text aims a revision of the works of Winckelmann on philosophy. Emphasizing the criticism of modern rationality through the Greek artistic model, and the opinion that the Greek artistic experience is based on an understanding metaphysics and poetic art, independent of any methodological approach.

Keywords: Winckelmann, German romanticism, German classical, Greek art

Para los griegos, los dioses eran más reales
que cualquier otra cosa real.

F. W. J. Schelling

La obra de Johann J. Winckelmann es conocida principalmente en el ámbito de la historia del arte o de la arqueología y muy poco en el terreno filosófico. Para la historia de la filosofía, su nombre parece indicar una visión un tanto ingenua y excesivamente “apolínea” de la Antigüedad. En contraposición, por ejemplo, con todo el ámbito dionisiaco dado a conocer por Nietzsche, las apreciaciones sobre el arte y la cultura Antiguas realizadas por Winckelmann suenan anacrónicas y hasta idealizadas. Hablar de él es hablar de una Grecia donde el dolor y la tragedia no tienen lugar, donde toda la

parte “irracional”, tan fundamental a la experiencia griega, queda completamente relegada o, mejor dicho, falsamente cubierta con el velo de la “serena majestad” de la que tanto hablaba el arqueólogo alemán. Quizá por ello, la historia de las ideas, más interesada en destacar las reflexiones de los filósofos, traiga a colación la visión de Winckelmann como aquello que no es Grecia, es decir, como una muestra del nivel superficial al que llega cualquier análisis privado de hondura filosófica.

Lo anterior puede ser una opinión generalizada sobre el autor o no. En todo caso, es algo a lo que me he enfrentado en diversas ocasiones y que pienso tiene cierta difusión en la esfera filosófica, en la medida que Winckelmann no es considerado filósofo. En otras palabras, algunos filósofos creen que las reflexiones filosóficas propiamente dichas únicamente se encuentran en los filósofos de profesión y no en otros personajes dedicados a otras áreas del conocimiento o la cultura, como la música, la literatura o la ciencia misma, de tal manera que no muestran ningún interés por confrontar directamente lo que aquellos “otros” autores tienen que decir. En fin, mi pretensión en las siguientes líneas será presentar y problematizar algunas de las ideas cardinales de Winckelmann y cómo dichas ideas han ayudado a formar nuestra comprensión filosófica de Grecia. La escuela alemana que va aproximadamente de Kant a Gadamer, pasando por nombres consagrados como Schelling, Hegel, el propio Nietzsche o Heidegger, entre otros muchos, encuentra en las visiones de Winckelmann la justificación y necesidad filosófica de retornar a Grecia.

I. Dos tipos de Belleza

En sus *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura* de 1755, Winckelmann esboza gran parte de las ideas que serán desarrolladas en textos posteriores. Las *Reflexiones*, que será la obra en la que me concentraré en las primeras páginas de este ensayo, conforman un índice programático, una especie de proyecto de investigación sobre todo el arte antiguo; ese texto será el soporte teórico de su posterior y célebre *Historia del Arte de la Antigüedad*.¹

¹ Cfr. Peter Szondi, *Poética y filosofía de la historia*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Visor, 1992, pp. 24ss.

Para Winckelmann, el territorio heleno estaba sumergido en un ambiente favorable para la creación artística. Son característicos de su localización geográfica los vientos suaves y templados provenientes de las costas mediterráneas. Esto producía, según él, un equilibrio en las facultades y capacidades internas de quienes moraban en esa tierra:

...en aquel país, que, de entre todos, según se dice, Minerva había asignado a los griegos a título de morada, a causa de la moderación del clima que allí encontró, como la tierra que había de producir cabezas inteligentes.²

El argumento es sencillo: si un individuo desea engendrar una obra artística plena requiere de condiciones climáticas favorables. Su capacidad creativa no puede estar sometida a las inclemencias del tiempo.

Winckelmann no conocía Grecia sino a través de la literatura. En los autores antiguos encontraba observaciones que le invitaban a afirmar, por ejemplo, que: “Tebas estaba bajo un cielo espeso, y los habitantes eran corpulentos y fuertes”.³ Los espartanos eran guerreros, los atenienses artistas y filósofos y los jonios navegantes. Cada “cielo” griego ejercía su poder en la región correspondiente pero, en todos los casos, siempre favorecía la constitución anatómica de sus pobladores. El equilibrio climático disminuía las probabilidades a enfermar, lo que posibilitaba que sus cuerpos se desarrollaran mejor que en lugares vulnerables al mal tiempo.

Winckelmann sugiere además que el afán por participar en los Juegos Olímpicos acrecentaba el interés de los griegos por mantenerse en forma. Sabemos que los varones tenían como una de sus metas sociales más apreciadas obtener el premio vencedor en algún certamen de los Juegos. A lo largo de su vida asistían frecuentemente a la palestra para medir fuerzas con sus futuros contrincantes. La ejercitación corporal era indispensable. No sólo por la avidez de participar en los Juegos, sino porque además era obligación de todo ciudadano griego presentar sus servicios como soldado cuando fuese el caso.

El sexo femenino, por otro lado, no participaba en las contiendas olímpicas ni en las guerras, pero el cuidado de la salud y la figura eran

² J. J. Winckelmann. “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura”, en *Belleza y Verdad*. trad. de Vicente Jarque, Barcelona, Alba, 1999, p. 79.

³ J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, trad. de Manuel Tamayo, Barcelona, Folio, 2002. p. 23.

diarios. Si los varones obedecían a *nyké*, la gloria en los Juegos, las jóvenes debían realzar sus dotes físicas si querían participar en los séquitos o en las danzas en honor a las deidades, debían lucir radiantes en los días festivos.

Existen varios ejemplos de celebraciones o eventos sociales en donde los griegos podían apreciar la desnudez de hombres y mujeres: el teatro, la arena de lucha, los certámenes de belleza, entre otros, y por ello afinaron su sensibilidad para percibir la gracia física, les hacía aptos para apreciar e incluso juzgar los cuerpos desnudos.

Las anatomías bien formadas estaban a la orden del día. Los cuerpos más llamativos eran objeto de elogios, incluso de encomios por parte de los admiradores, pero esto no implicaba, por sí mismo, su belleza. Eran los pintores o los escultores quienes poseían la sensibilidad necesaria para enaltecer a los cuerpos y definir de este modo los grados de belleza. Formas selectas como la de Friné o la de Alcibíades servían como modelos a los famosos escultores griegos, pero el artista no obtenía sus conocimientos acerca de lo bello en un único ejemplar:

Estas frecuentes oportunidades de observar la naturaleza indujeron a los artistas griegos a ir todavía más allá: comenzaron a concebir, tanto de partes individuales como del conjunto de las proporciones del cuerpo, ciertas *nociones universales de la belleza* que debían elevarse sobre la naturaleza misma; su modelo era una naturaleza espiritual concebida por el solo entendimiento.⁴

Tenemos, entonces, que el escultor o el pintor griego parte de las bellezas corporales dadas en la naturaleza humana para obtener un concepto general de lo bello. Las proporciones del rostro, el tamaño de los dedos, la anchura del tórax, las medidas de las caderas, eran inspeccionadas minuciosamente por los artistas hasta que lograban determinar los rasgos predominantes del cuerpo humano, elevándolos, en última instancia, a un grado superior.

⁴ Winckelmann, "Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura", p. 87. En las *Reflexiones, die Natur*, la naturaleza, se refiere casi exclusivamente al cuerpo humano, es decir, el cuerpo humano forma parte de la naturaleza y, en este sentido, es naturaleza. No existe, en este texto de Winckelmann, una distinción clara entre la naturaleza humana y la naturaleza como escenario en el que se desenvuelven los hombres. Mejor déjalo como estaba.

Para el caso de lo que Winckelmann llama la belleza individual, el procedimiento general de un escultor como Fidias sería observar detenidamente varios cuerpos de su entorno y, al terminar de revisarlos, discriminar aquellos que no le parecían bellos. En este sentido, la belleza individual provenía de cotejar la naturaleza humana entre ella misma, entre múltiples cuerpos humanos —bien formados o no— y, una vez realizado este primer filtro, procedía del mismo modo con las bellezas individuales que lograba juntar. Al explorarlas, formulaba en su entendimiento ciertos *conceptos* generales de la belleza individual y ensayaba sus criterios al esculpir a un lanzador de disco o a un atleta particular como Apoxiómeno de Lisipo.

En resumen, la belleza individual no pertenece al cuerpo de una sola persona, más bien es en un cuerpo individual donde se reúnen las generalidades proyectadas por el artista, que, a su vez, se verán reflejadas en la escultura correspondiente a dicho cuerpo.

Sin embargo, añade Winckelmann, los ensayos de pintores y escultores antiguos por localizar la belleza individual, la belleza humana, guardaban la finalidad más noble de representar lo máximo de belleza posible a los ojos mortales. El escrutinio del cuerpo humano, en el fondo, estaba encaminado a captar y forjar genialmente los cuerpos sempiternos de las divinidades:

Fue a partir de tales conceptos, elevados sobre la forma ordinaria de la materia, como los griegos representaron a los dioses y a los hombres [...] La belleza sensible ofreció al artista la bella naturaleza; la belleza ideal, los rasgos sublimes; de aquella tomó lo humano, de ésta lo divino.⁵

Todos los rasgos humanos dados en la naturaleza, recogidos por los cinco sentidos, configuraban, al generalizarlos, los lineamientos propios de la belleza humana. Pero esos mismos cánones suministrados por la sensibilidad, al potenciarse, marcaban la pauta de la belleza ideal, de la belleza divina o sublime.

La diferencia, entonces, entre ambos tipos de belleza radica en que ningún cuerpo humano puede ser modelo de un *Apolo de Belvedere* o de una *Venus de Arlés*. El artista eleva las generalidades que encuentra en

⁵ *Ibidem*, pp. 87, 89.

cada belleza individual e intenta crear una figura puramente ideal, que incorpora y al mismo tiempo está separada de los contenidos suministrados por la sensibilidad. Digamos que la belleza en general se enmarca en una especie de círculo, donde su aspecto ideal determina el juicio sobre el cuerpo humano y a su vez la belleza individual proyecta, purificándose, las formas divinas. Los cuerpos humanos son considerados bellos porque de algún modo participan de la belleza exclusiva de las figuras ideales.

Considerando lo anterior, observamos cómo la teoría de Winckelmann sobre la belleza y su origen en aquel “cielo” griego se fundamenta en la distinción entre la belleza humana y la divina, y en los conceptos universales que de ella emanan. Fidias o Praxíteles son grandes maestros porque poseían los mecanismos adecuados para juzgar la belleza de los cuerpos humanos y concretarlos en sus obras.

La propuesta de Winckelmann nos puede ayudar, ciertamente, a discernir con alguna claridad entre las esculturas que representan a un dios o a un hombre de la Antigüedad, puede darnos mayores instrumentos para acrecentar nuestra apreciación del arte clásico. No obstante, el problema inicial al que se enfrenta es la postulación de un criterio de belleza *a priori* a toda observación y discriminación sobre los cuerpos humanos individuales. Los artistas clásicos deducían, de aquellas figuras puras, conceptos universales con los cuales operaban diariamente en sus creaciones, sin hacer explícito ni el modo de obtención de dichas nociones ni el origen de su comprensión de lo bello. Efectivamente, desde cierto punto de vista, la explicación parece un tanto oscura: ¿Cómo obtienen los artistas antiguos esos “conceptos universales”? ¿Cómo pueden juzgar sobre lo bello individual sin una precomprensión de lo bello? El problema de las *Reflexiones* radica, pues, en la falta de bases metodológicas que permitan a los artistas modernos aplicar criterios semejantes en la evaluación de la belleza.

II. Carácter histórico de la belleza: la aproximación

Los primeros lectores de las *Reflexiones* dudaban de algunas hipótesis del texto. Según sus contemporáneos, el inconveniente más serio de aquel trabajo era que no explicaba claramente el modo en que los artistas

griegos lograban sus conceptos generales sobre la belleza. Winckelmann sólo parte de las esculturas ya terminadas y con base en ellas señala dichas generalidades, está, digámoslo así, “especulando” que los antiguos utilizaban tales y cuales conceptos, pero nada más.

Evidentemente la dificultad no es menor. Más aún si la intención del lector de las *Reflexiones* era aprender a crear esculturas como las griegas. Bajo la mirada de sus críticos más radicales, la apelación de Winckelmann a conceptos universales sin saber cómo se llega a éstos es poco menos que desvarío. La exposición carece de aspectos didácticos que ilustren el proceso a través del cuál el escultor infiere semejantes conceptos y, por tanto, su discurso nos aleja de una comprensión adecuada del fenómeno creativo del artista griego.

De entrada, pienso que Winckelmann era consiente que el problema no tenía salida posible en el terreno lógico-epistemológico. Difícilmente podría realizar, en este caso, una suerte de deducción de las categorías de la belleza o una corroboración empírica de las mismas, debido a que, como se verá más adelante, para él, la belleza no es algo que competa a la lógica o al método científico. Si las críticas y las interrogantes demandaban una clarificación metodológica de esta índole, el asunto no llegaría a buen puerto. El problema debía ser abordado desde otro horizonte.

La propuesta de Winckelmann subyace en la importancia de comprender los elementos *históricos* que contextualizan una experiencia estética, en cómo la belleza no puede ser calculada a través de algo dado objetivamente -como un método lógico-científico-, sino a partir de los criterios generados por una cultura sensiblemente apta para la contemplación. En buena medida, su famosa *Historia del arte de la Antigüedad* integra este aspecto histórico en la solución del problema, no obstante, además del carácter historiográfico de la misma, el giro significativo y paradójico de la teoría winckelmanniana es que lo histórico revela todo un “canon” sobre lo bello, en el sentido de que funciona como *crítica* de las creaciones artísticas de la época. Adelanto brevemente la idea: es imposible explicar metódicamente los conceptos universales aportados por los artistas clásicos porque, para empezar, se requeriría que Fidias mismo estuviese vivo para que nos mostrase la táctica precisa y ni así podríamos reconstruir completamente el modo en cómo él

experimentaba la belleza. No existe ningún criterio objetivamente válido que pueda dar cuenta de cómo los griegos percibían la belleza a su alrededor.

La solución histórica radicará, según Winckelmann, en que si no podemos conocer el proceso creativo griego en cuanto tal, será solamente a través de sus obras, admiradas y protegidas al paso de los años, donde se nos mostrará un resquicio de semejante inspiración; es en el objeto, en la creación terminada, desde dónde podremos inferir todo el proceso del artista. Si la fuerza creadora clásica es históricamente incognoscible, consecuentemente, sólo en la “imitación” (*Nachahmung*) de sus obras podremos conocer de algún modo esa creatividad sepultada por el tiempo.

La expresión *Nachahmung* define algo más vasto que una pura copia, un calco o una falsificación. “Copiar” se expresa en alemán con *Nachbilden* o en todo caso *Nachäffen* y esto no es precisamente lo que quiere decir el vocablo *Nachahmung*. Hablando etimológicamente, el tema del cual surgen dichas palabras es **Nach*. En una oración compuesta, la preposición *Nach* indica “hacia”, “ir”, “dirigirse a un destino cualquiera”, de ahí el sentido de *Nacheilen*, “correr detrás de”. En esta misma tónica, también resulta atractiva la palabra *Nachschaft*, “vecindad”, “proximidad”. Lo que quiero defender es que *Nachahmung* está vinculada, por su raíz temática, a un “ir hacia”, a una “dirección” que pretende la “cercanía de aquello hacia lo que corre”. En este sentido, la “imitación” de la Antigüedad se comprende no como copia, sino como una búsqueda. Búsqueda que alcanza, más que igualdad, vecindad y proximidad: “Lo contrario al pensar independiente es el copiar, no el imitar; por aquél entiendo la servil derivación, mas con éste puede lo imitado asumir, por decirlo así, otra naturaleza y puede llegar a ser algo original y propio”.⁶ De otro modo no se puede acceder al proyecto winckelmanniano. ¿Qué relevancia tendría una propuesta estética que acude al plagio de los antiguos como recurso artístico?

Ahora bien, para ahondar en el aspecto histórico implícito en el término *Nachahmung*, démosle un giro a la interrogante: ¿por qué sólo a través de la “imitación” se puede llegar a ser un “gran” artista? Sabemos que los escultores y los pintores griegos estaban en contacto habitual

⁶ J. J. Winckelmann, “Advertencia sobre la manera de contemplar el arte antiguo”, en *De la belleza en el arte clásico*, trad. De Juan Ortega, México, UNAM, 1959, p.116.

con las figuras agraciadas del pueblo heleno y en ellas localizaban los rasgos generales de la belleza humana. Siendo así, sería suficiente con que cualquier pintor moderno fisgoneara en un burdel o en un desfile de modas, o en la arena de lucha, para seleccionar los contornos predilectos que harían de su creación una obra de arte imperecedera, o al menos resultaría lógico pensar como válido el mismo proceso. Desafortunadamente para los modernos, esto no es asequible. El cuerpo de los hombres y mujeres antiguos no es el mismo que el de los modernos. Y no lo es, porque *la naturaleza humana se ha transformado*, porque el cuerpo cambia a través de la historia. Todos los griegos, hombres y mujeres, se ocupaban por el cuidado de su figura; los Juegos y las festividades eran la culminación de sus ejercicios y dietas. Pero los modernos no toman las mismas precauciones. Pensemos sobre todo en los siglos de Winckelmann: las pelucas, los corsés, los miriñaques, la exaltación del refinamiento, el desprecio por los trabajos físicos, todo ello distinguía a los conocedores y creadores de arte. Por eso, según él, la pintura y la escultura de los autores del siglo XVII y albores del XVIII están muy alejadas de los conceptos nacidos en el seno del arte griego; la naturaleza que los envuelve es radicalmente distinta:

Tómese un joven espartano, traído al mundo por un héroe y una heroína, que jamás en su niñez ha sido encorsetado en pañales, que desde los siete años a estado durmiendo sobre el suelo y desde su más tierna infancia se ha ejercitado en la lucha y en la natación. Ponedlo a un lado de un joven de nuestra época y júzguese entonces cuál de los dos escogería el artista como modelo para un Teseo [...] un Teseo conformado según el modelo moderno sería un Teseo educado entre rosas; un Teseo realizado según el modelo Antiguo, sería un Teseo educado entre músculos [...] lo cual permite afirmar la superioridad de la belleza de sus cuerpos sobre la de los nuestros.⁷

En efecto, para Winckelmann, la superioridad de los cuerpos griegos produce un arte más acabado y, por ende, más bello que el moderno. Difícilmente los creadores del XVII podrían acercarse a esculpir un *Hércules Farnesio* o una *Venus de Arlés*; la naturaleza moderna no les proporciona los ingredientes adecuados.

⁷ J. J. Winckelmann, "Reflexiones sobre la imitación..." , pp. 82, 85.

En las *Reflexiones* y en ensayos posteriores, Winckelmann hace gala de su fino conocimiento de la pintura y escultura modernas señalando insistentemente las faltas de sus creadores. En el caso particular de la escultura, el célebre Bernini es uno de los blancos predilectos. En más de un ensayo, Winckelmann indica las “contradicciones expresivas” en las esculturas del italiano y su inclinación por apropiarse de la “naturaleza común y corriente” de su entorno.⁸ Recordemos el famoso *Apolo y Dafne* de Bernini. ¡Qué escuálidos aparecen el dios y la ninfa! La escena que aborda dicha escultura no tiene nada de divino, es común al mundo “afeminado” de su creador.

Con razón o sin ella, Winckelmann sostendrá siempre que Bernini corrompe el arte moderno.⁹ Aunque, claro está, el origen de la corrupción comienza un poco antes. Bernini es sólo el continuador de la decadencia iniciada en otro lugar y en otro tiempo. En 1665, el italiano viajó a París invitado especialmente por Luis XIV para adornar salones y jardines del palacio de Versalles. A su llegada fue elogiado por la corte y el pueblo. La admiración duró hasta que Bernini pronunciara su juicio sobre el arte galo: la arquitectura, la escultura y la pintura francesas no son más que un remedo del arte italiano. La benevolencia de la corte sólo le permitió que esculpiera un busto del Rey sol y pidió que se marchara tras el encargo.

Ya con estos antecedentes nos podemos imaginar la opinión de Winckelmann acerca de la escultura francesa de la época. Él y Bernini son similares en este punto. El alemán tampoco guardaba en alta estima el trabajo de los artistas franceses, exceptuando al dibujante La Fage y al pintor Poussin, quien estudió y vivió siempre en Roma. El arte francés estaba muy por debajo de la belleza clásica. Los escultores franceses eran escultores cortesanos adiestrados al gusto de Luis XIV y bajo la tutela del pintor y teórico Charles Le Brun. El nombre de este último es digno de mención por lo siguiente: director de la Academia de pintura y escultura francesa en 1663, y preocupado por la enseñanza de reglas y normas específicas para la creación artística, Le Brun redactó un *Método para aprender a dibujar las pasiones*; no hay que ir más allá del título para comprender el sentido del texto.

⁸ *Ibidem*, pp. 90ss.

⁹ J. J. Winckelmann, “Advertencia sobre la manera de contemplar el arte antiguo”, p. 118.

La escuela de Le Brun permaneció casi un siglo ornamentando la atmósfera de Versalles. Winckelmann veía en autores como Girardon o Adam lo mismo que criticaba en Bernini: trabajaban con la “naturaleza común y corriente” de su entorno. Por más que los tópicos de muchas obras estuviesen relacionados con la mitología de los antiguos, distaban enormidades de la belleza clásica. Recurren a la naturaleza “afeminada” del escenario cortesano para esculpir a un Heracles o a un Apolo. Además creen que por seguir las reglas y normas escritas en manuales pueden alcanzar y, no sólo, también superar en ejecución y creatividad a los antiguos:

Hace ya cosa de un siglo, atacada de ceguera la mayor parte de la gente de cierta nación [Francia] no se atesoraba ninguna otra cosa en materia artística salvo lo que era moderno, y este período se llamó en dicha nación la edad dorada del arte [...] Las ciencias estaban en manos de los doctos de moda, y de acuerdo con la que privaba entre los eruditos rondadores de antecámaras se buscó la manera de adquirir mucha erudición a fin de hablar bastante y de prisa y con poco esfuerzo [...] la corrupción pasó así de las ciencias al arte. Los escritos de los sabios griegos fueron olvidados y así ocurrió también con las estatuas de sus artistas [...] El florecimiento de la sabiduría griega en aquel tiempo no era, en verdad, la causa más inmediata que provocaba la imitación de la antigüedad helénica por parte de los mencionados artistas; mas la antigüedad obraba para tal fin como su fundamento más remoto.¹⁰

La cita es importante para nuestro propósito. En ésta se aglutinan dos ideas fundamentales que mencionaré brevemente: la corrupción de las ciencias y las artes y Francia como centro de tal corrupción.

Lo que nos dice Winckelmann en el pasaje es que Francia asumió la superioridad científica moderna como vigía de todo el quehacer humano. El avance de las ciencias físico-matemáticas explicó los fenómenos naturales con una exactitud tal que las visiones antiguas quedaron descendidas a reliquias sin aplicación. Simplemente recordemos el prestigio que ganó la filosofía cartesiana a partir de la publicación del *Discurso del método*. La recuperación del “método”, como el propio texto de Le Brun lo evidencia, constituye una de las fuentes palmarias de la

¹⁰ J. J. Winckelmann en “Nuevas y más maduras ideas acerca de la imitación de los antiguos”, en *De la Belleza en el arte clásico*, pp.138.

estética francesa del período que he trazado. Si la filosofía natural lo ha logrado, ¿por qué no el arte? El simple hecho de formular tal posibilidad “corrompe”, según Winckelmann, toda su pintura y escultura, porque nubla la mirada de los modernos.¹¹

Los escultores y pintores franceses estaban más ocupados en acoplarse a la vanguardia de los nuevos descubrimientos. Estaban tan deslumbrados por el progreso de las ciencias exactas que eran incapaces de volver la mirada a los antiguos; pensaban que, igual que su ciencia, la naturaleza moderna era mejor que la griega. En vez de estudiar las obras antiguas, sostiene Winckelmann, los artistas franceses perdieron muchas horas en la clarificación de sus métodos, de sus “recetas”. Y hubiesen conseguido un arte más decoroso si al menos hubiesen prestado atención a las observaciones de Bernini: la creatividad italiana aventaja, con mucho, a la francesa.

Para Winckelmann, el arte italiano del Renacimiento es el único que merece el galardón del arte moderno. La escultura y la pintura renacentistas armonizaban las más depuradas técnicas con una creatividad prodigiosa. Únicamente la genialidad de un Rafael, de Donatello, de Miguel Ángel o de Leonardo enarbolan los ideales de la belleza; sólo ellos, de entre toda las épocas posteriores a la Antigüedad, representaron dignamente al cuerpo humano.

Pero, ¿de qué modo conquistan los italianos semejante perfección artística?, ¿cuál fue su método? Ciertamente existe una técnica más o menos precisa para lograrlo, de hecho, Winckelmann expone algunos de los procedimientos utilizados por los renacentistas: el uso del barro, la cantidad de agua, el grosor de las pinceladas, etcétera, pero, insiste, que el uso exacto de las herramientas no asegura la belleza de la obra. Lo primordial es concentrar todos los esfuerzos en *contemplar* directa y pacientemente las creaciones de la Antigüedad.

Los artistas italianos percibieron que la belleza se había esfumado de sus calles, de sus teatros, de sus palacios, ya no encontraban las formas viriles de los atletas o los cuerpos danzantes de las jóvenes griegas.

¹¹ El siglo XVII francés estuvo dominado por un racionalismo en el arte. Descartes contribuyó considerablemente. Recordemos que, para él, un cuerpo es bello siempre y cuando sus elementos constitutivos guarden una proporción aritmética entre ellos. El aspecto sustancial de la música, por ejemplo, es la representación sonora de leyes matemáticas. *Cfr.* Bayer, Raymond, *Historia de la Estética*, trad. de Jazmín Reuter, México, FCE, 1993. pp. 130-175.

También para ellos la naturaleza moderna había perdido belleza. Por tal motivo, necesitaban acudir a aquellos tiempos cuando la belleza relucía en todo lo presente, cuando el cuerpo humano era la figura propia de lo divino. Si recurren a las formas griegas, es porque en ellas vislumbraban lo que no percibían ni en Roma ni en Nápoles. Cuando contemplaban el *Apolo* del Vaticano, se les abrían las puertas a un universo distinto y subyugante. ¡Qué mundo es ese donde dios tiene forma humana, libre y sin sufrimiento!

Evoquemos al afamado *David* de Miguel Ángel, el *Triunfo de Galatea* de Rafael o el *San Juan* (Baco) de Leonardo. En ellos, se localiza claramente la guía de los artistas griegos: los contornos, las expresiones faciales y del resto del cuerpo discrepan del “afeminamiento” de las producciones francesas. Nunca plagiaron a los antiguos: el *David* de Miguel Ángel es *cercano* al *Hermes* de Praxíteles, no su copia.

Con lo dicho anteriormente, el concepto de *Nachahmung* engloba una problemática histórica y estética bien delimitada: si el cuerpo humano se ha alterado hasta el grado de no representar la belleza del mundo, si la naturaleza humana ha perdido su figura primigenia, ¿qué caracteriza a la humanidad moderna? Si no es bella por sí misma, ¿qué es entonces?, ¿cómo está conformada?

Winckelmann piensa la naturaleza moderna siempre en relación con la antigua, de ahí que no se ocupe demasiado en presentar una visión particular de la Modernidad en cuanto tal; su objeto de estudio es el arte clásico. Resulta sintomático, no obstante, la manera en que se acerca a su época. Hemos visto las duras amonestaciones que dirige a los creadores del XVII y XVIII y ello nos permite afirmar que dentro de sus críticas se desliza una comprensión *negativa* de lo Moderno en su conjunto y no únicamente en el terreno del arte. Para alguien que dedica su vida a la contemplación de lo bello, como él, nada puede ser peor. ¿Qué valor tiene el mundo si la belleza nos ha dado la espalda?

Tras el concepto de *Nachahmung* se disfraza claramente un gran pesimismo. Lo moderno, como tal, es precario y decadente. Opta por lo superficial y pasajero. Confunde la nobleza con la decencia, la mesura con el recato; lo bello con lo bonito. En casi todos los ensayos de nuestro autor aparece el mismo diagnóstico: la avidez de novedades, la fe ciega en la vanguardia y en el progreso de la ciencia perpetúan el deterioro

moderno, su naturaleza “dividida” y “fragmentada”: “En la naturaleza de la Antigüedad, las nociones del todo y lo perfecto purificarán en él y harán más sensibles las nociones de nuestra naturaleza escindida.”¹²

Desde la perspectiva artística, que será siempre desde donde Winckelmann aborde el tema, la escisión de la naturaleza humana se caracteriza por vigilar excesivamente los detalles en la representación creativa. Reparar en las venas, en las pestañas, en las uñas más de lo debido, es una consecuencia del método, del análisis minucioso que pierde de vista la unidad de la obra. Las esculturas de Bernini copian las figuras del entorno, desproporcionadas, con los brazos largos y las piernas flacas. Si el artista moderno quiere plasmar la belleza en sus producciones, no debe copiar lo que ve diariamente. Es preferible que “copie” al arte griego que a la naturaleza dividida endémica a su cotidianidad.

III. La esencia metafísica de la belleza: la figura de los dioses

El aspecto histórico en la obra de Winckelmann nos muestra al menos un par de cosas. Primero que nada que el hombre cambia, que la naturaleza humana se transforma con el paso de los siglos y que, por ende, la expresión artística de la belleza humana también se transforma. En esta misma línea aparece un segundo elemento histórico: la aproximación a los antiguos es necesaria para que la belleza no desaparezca del mundo. Con ambas ideas, nuestro autor pretende explicar por qué es imposible dar cuenta cabal del origen de los conceptos universales de la belleza; éstos, únicamente aparecen o se manifiestan en las creaciones artísticas antiguas y nuestra labor como modernos es acercarnos a ellos si deseamos resguardar aquella visión. La naturaleza moderna, escindida y fragmentada, es incapaz de generar desde sí misma algún criterio de belleza, le está vedada contemplarla en su propia época.

Hasta cierto punto es posible aceptar el enfoque histórico de Winckelmann y rescatar varios elementos a favor, sin embargo, existe una interrogante que parece no resolverse: si el juicio sobre la belleza está fijado por el devenir histórico, ¿por qué es precisamente en Grecia donde se da el modelo de la belleza? ¿Por qué no también en otra u otras civilizaciones pasadas o presentes? A esto me refería páginas atrás cuando afirmaba la

¹² J. J. Winckelmann, “Reflexiones sobre la imitación...”, p 92.

paradoja inserta en la explicación histórica de Winckelmann: la belleza está condicionada históricamente, sí, pero también se adecua a un “canon” atemporal.

Se puede desarrollar una respuesta técnica de por qué el arte griego es modelo histórico de la belleza, por qué es “canon” de todo arte bello. Se puede defender, por ejemplo, que en sus creaciones no existen formas discontinuas, no se presentan romas las partes de las líneas salientes, es una línea elíptica la que diseña sus miembros. En todo ello, y un largo etcétera, subyace la belleza del arte griego; empero, como el propio Winckelmann lo declara, que en esto consista su belleza es “fácil de decir, pero laborioso de explicar”.¹³ En otros términos, la exposición de la técnica artística griega podría abarcar un grueso libro, lleno de análisis minuciosos sobre las obras clásicas, mas el *discurso* que cualquier autor intente esbozar en las páginas de un texto poco o nada contribuirá a la comprensión de la belleza clásica. Todo discurso escrito sobre el tema está condenado al fracaso. Y está condenado porque la vía de descripción es inadecuada. Si los manuales sobre el arte clásico fracasan, es porque parten de un presupuesto falso: que es posible *definir* conceptualmente la belleza: “La belleza no cae bajo el imperio del número y la medida [...] el álgebra no puede determinar qué línea más o menos elíptica constituye las diversas partes de la belleza”.¹⁴

Todo el meollo del asunto está en que no es posible dar cuenta racional de los conceptos universales de la belleza porque, de entrada, no existe un concepto que determine lo bello o, al menos, no existe en tanto mero concepto.

Así, pues, tomando en consideración el aspecto histórico de la belleza como crítica a las pretensiones lógico-científicas, el esfuerzo discursivo de Winckelmann se concentrará en argumentar el motivo por el cuál la belleza no posee ningún concepto claro y distinto que fundamente un método de explicación y comprensión intelectual de lo bello. Lo que en resumidas cuentas buscará nuestro autor será mostrar cómo la esencia de la belleza es *metafísica* y, por ende, según él, absolutamente inalcanzable para el entendimiento humano.

El primer paso para ahondar en tan compleja tarea será postular y contraponer los conceptos de uno y múltiple, forma y materia o, dicho

¹³ J. J. Winckelmann, “Advertencia sobre la manera de contemplar el arte antiguo”, p. 117.

¹⁴ *Idem*.

en términos del mismo Winckelmann, los conceptos de unidad e indivisibilidad, por una parte, y el de materia, por la otra. Intentaré esclarecer lo dicho con un ejemplo del propio autor: “una pequeña edificación hecha con sencillez parece grandiosa y magnífica, en tanto que un palacio recargado de ornamentos se ve pequeño aunque sea de los más grandes”.¹⁵ De acuerdo con el ejemplo, la pequeña edificación sobresale por su unidad material. Su constitución es homogénea, sin divisiones, una sola. Dicha unidad particular se atisba cuando se la compara con la exageración del palacio. Lo rebuscado de éste tiende a la separación, a la fragmentación. Al observar fijamente el palacio, nos perdemos en los detalles, encontramos un adorno dentro de otro. Lo que nos hace pensar que no es un palacio, sino un aglutinamiento de materiales.

Con el ejemplo, pareciera que la belleza únicamente se define por la unidad, simplicidad e indivisibilidad de la materia, por la homogeneidad de su composición; no obstante, dichos conceptos sólo son un escalón que nos ayudan a penetrar en la *experiencia* de contemplar cualquier obra clásica. Ésta, igual que la pequeña edificación, emana una fuerza que le hace aparecer más grande, más crecida que el resto de los objetos. No porque lo bello sea totalmente in-material, sino porque no puede ser calculado a través del “número y la medida”. Podemos medir la extensión de la casa que está tras la estatua de Ártemis y verificar que es más grande que dicha estatua y, sin embargo, al *contemplar* ésta última, ocupa tanto nuestra atención que es lo único que vemos, nada más importa.

Por eso, unidad, indivisibilidad y sencillez son conceptos que *pueden* delimitar la universalidad de la belleza. Cada uno responde a un significado común que puede utilizarse en la apreciación artística, lo interesante es que ninguno agota la definición de lo bello. Podemos encontrar un objeto simple, indiviso y sencillo sin belleza.

El rango metafísico de la exposición de Winckelmann tiene su primer gran aportación cuando defiende que para atisbar la esencia íntima de lo bello se necesitará de algo más que los meros conceptos de unidad y sencillez, se necesitará echar mano de una especie de concepto superior, de una Idea, presente en todos los otros conceptos particulares descritos anteriormente:

¹⁵ J. J. Winckelmann, “Monumentos antiguos inéditos”, en *De la Belleza en el Arte clásico*, p. 216.

...en la idea de unidad está comprendido lo *indefinido*. Puesto que queriendo yo decir que la figura para ser bella debe ser indefinida quiero dar a entender que la forma de esta no será la que corresponde a la persona que se hace representar ni expresará ninguna situación de ánimo o algún afecto [...] Por ello puede decirse de la belleza lo que del agua de un manantial, que cuanto menos sabor tiene, es decir cuanto más privada está de cualquier partícula extraña, tanto más se estima por salubre.¹⁶

La indefinición, lo indefinido, es aquello que engloba los conceptos de la belleza. Llámense unidad o sencillez o cualquier otro concepto que se pueda añadir, todos han de remitir continuamente a lo indefinido para que cobren una significación verdaderamente estética.

Gracias a este concepto superior, la materia de la obra tiene la posibilidad de excederse en sus cualidades determinadas. Que el agua del manantial sea fresca y sin partículas extrañas, no dice que el líquido del manantial dejó de ser agua para transformarse en algo inmaterial; por el contrario, lo que afirma es que, en la belleza, la materia es “pura”, sin accidentes que le condicionen a un objeto específico. La estatua de Ártemis derrocha un esplendor que oscurece a los objetos circundantes, aunque su figura continúa siendo material. En cuanto materia, la estatua es única, indivisa, proporcionada y demás conceptos definidos materialmente, pero, en el momento que lo bello acontece, la materia específica se vuelve indeterminada, incondicionada e indefinida. Y será precisamente esta posibilidad, que la obra pueda condensar la materia indefinida y unitariamente, lo que produce en el espectador la sensación de que la estatua se desprende de lo material *siendo ella misma materia*. Parece como si el espectador percibiese una “contradicción de la materia” en la contemplación de lo bello, que el material artístico, cuando es contemplado, parece no ser materia del todo.

Con esta última reflexión, observamos cómo la exposición de Winckelmann intenta comprender la experiencia artística desde un discurso que desarrolle el carácter contradictorio al que se enfrenta cualquier definición y condicionamiento intelectual de la belleza. Pero será precisamente esa “comprensión” a la que el propio discurso winckelmanniano le niega el paso. Lo que concluye es que el método y

¹⁶ *Ibidem*, p. 217.

el discurso por sí mismos son insuficientes para captar plenamente la realidad de aquello que se muestra en las figuras del arte griego. Nada puede librarnos de ver al *Lacoonte* para que tanto el discurso como el posible método muestren algún sentido. Cualquier juicio sobre las producciones artísticas clásicas es absolutamente inseparable de la experiencia concreta frente a la obra. Sin ésta, cualquier explicación se pierde en mera palabrería, en “recetas” sobre el modo de entender y producir lo bello:

La imposibilidad de definir la belleza se origina en el hecho de ser ella una cosa superior a nuestro intelecto [...] el cumplimiento de la belleza no existe sino en Dios; por consiguiente, la belleza humana tanto más alta se eleva cuanto más conveniente, proporcionada y correspondiente puede uno imaginársela a la del Ser supremo, y distinta de la materia por su unidad e indivisibilidad.¹⁷

Winckelmann no era un pensador como los de su época. Su proceder explicativo se aísla de una terminología filosófica consolidada sistemáticamente y, aunque conoce a Leibniz y su escuela, rechaza sus presupuestos.¹⁸ Si pensamos en la estética de un Baumgarten, de un Mendelssohn o la del propio Kant, los ensayos de Winckelmann se quedan cortos en cuanto a solidez argumentativa. No persigue métodos, certezas o deducciones trascendentales. Su camino se aleja de la sistematización filosófica.

Al hacer caso omiso de las estéticas modernas, las nociones que utiliza son precarias y confusas -al menos para la mirada actual. Parece como si hablara de algo totalmente incomprensible a los oídos del filósofo sistemático. Afirmar que la belleza “supera al intelecto humano” y se asemeja a la perfección del “Ser supremo” suena a una metafísica que raya en lo teológico. De hecho, no estaríamos lejos de la verdad si pensamos de ese modo. Pero “teológico” no en el sentido netamente escolástico o religioso-cristiano que ha imperado en la significación del término, más bien debemos comprenderlo desde el horizonte especial de su raíz etimológica griega: *Θεολογία*.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 215-216.

¹⁸ *Idem*.

Para comprender mejor lo anterior, es menester traer a la memoria la dicotomía de la belleza. La belleza es de dos tipos: la individual, humana, y la ideal, divina. La primera la extrae el intelecto del artista al cotejar una variedad de cuerpos bien formados, mientras que la segunda irrumpe una vez que se han ordenado las características óptimas de la belleza humana. Precisamente a la sublimidad de la segunda corresponde la descripción sobre la esencia de lo bello. Ésta, sustentada en la contradicción e indefinición de la materia, es señalada a través de un discurso, de una exposición inseparable de la contemplación. Para Winckelmann, la conceptualización discursiva busca traer a la palabra lo que acontece en la observación incesante del arte griego: la figura de los dioses. Aquí es donde se ubica palpablemente el ideal de la belleza. Las figuras de los dioses griegos son las imágenes universales de la belleza:

Los poetas, deseándonos proporcionar imágenes para ser veneradas, idearon que los simulacros más dignos para la divinidad serían aquellos que expresaran la perpetuidad de los dioses en una eterna juventud [...] estas figuras ideales están, como un espíritu etéreo purificado por el fuego, despojadas de toda debilidad humana. La idea sublime de aquellos artistas era en verdad cómo crear con ellas una esencia dotada de capacidad abstracta y metafísica, cuya superficie sirviese de cuerpo aparente a un ser etéreo y revestido de apariencia humana; pero sin participar de la materia de que está compuesta la humanidad ni de sus necesidades.¹⁹

Es en la figura de los dioses, y en nadie más, donde reluce la belleza plena, la belleza ideal, la belleza absoluta. Y esto lo presenciaban los griegos diariamente en sus múltiples templos. En las obras que encarnan al dios Apolo o a Dionisio, por ejemplo, lo bello se manifiesta juvenil y equívocamente. La bisexualidad, fehaciente en el segundo, envuelve al contemplador en un hálito misterioso y enigmático. Las esculturas de Hermes y Ares derrochan la sabiduría trabajada con los años; el primero con elegancia y reflexión, el segundo relajado después de la batalla.

En los albores de la cultura griega, el arte era el único quehacer capaz de ennoblecer la sensibilidad humana. Los poetas, escultores y pintores tenían en sus manos la sagrada labor de nombrar y dar rostro a lo divino

¹⁹ *Ibidem*, pp. 220-221.

presente en el cielo, en la tierra, en el océano o en el inframundo. El propósito esencial era moldear y suministrar las formas visibles de esas divinidades.

Para Winckelmann es imposible que el ideal de la belleza pueda ser determinado con un discurso sin referente o con un método cualquiera. Ningún concepto puede abarcar con sus barreras lógicas la belleza inherente a lo divino. Toda explicación intelectual sobre la belleza debe estar sujeta al orden metafísico de la experiencia contemplativa de los dioses. Lo más cercano a una definición es justamente el señalamiento de que lo bello, en sí mismo, radica en la contemplación de la figura divina, en el *éidos*, en la Forma de lo divino. A esto me refería líneas atrás cuando traje a colación el término *theología*. En éste, se fortalece la dimensión griega de la experiencia artística y contemplativa. El *theólogos* es aquel capaz de reunir con la palabra y la contemplación, lo divino con lo mortal. Y dicha comunión sólo se da cuando los dioses se hacen presentes como atmósfera y materia des-medida, in-calculable e in-determinada. La comprensión del “Ser supremo”, la experiencia viva de las formas deificadas: “Winckelmann la captaba por intuición estética. Su comprensión no se realiza por la senda racional normativa y clasicista, sino por el sentimiento y por el amor: por la unión con el espíritu que revela la obra de arte, el cual se manifiesta a su vez en el artista: *unio mystica*”.²⁰

Lo que desde un principio había sido expuesto en las *Reflexiones*, la diferencia entre la belleza ideal y la individual, cobra ahora su dimensión más amplia con la inclusión de los aspectos histórico y metafísico del discurso winckelmanniano: lo que se transforma con el paso de los siglos es el cuerpo humano, la belleza individual, la belleza humana. Lo divino, como Idea, no cambia. La esencia de lo bello es completamente independiente del devenir histórico, supera en todo sentido a la razón humana. Pero, de algún modo, inexplicable para nosotros modernos, los griegos fueron capaces de captarlo. Sólo ellos pudieron contemplar a los dioses cara a cara.

²⁰ Ortega y Medina, Juan, “Introducción”, en *De la belleza en el arte clásico*, p. 31.

IV. Poesía, imaginación e inmoralidad

Para los modernos, acostumbrados a las definiciones claras y distintas de los conceptos, las palabras de Winckelmann son exageradamente imprecisas. Contienen afirmaciones que rayan en lo absurdo: ¡Los conceptos de la belleza se fundan en las imágenes de los dioses griegos! Reducir la realidad del concepto pilar de la estética, la belleza, a la apreciación subjetiva de estatuas antiguas, sin justificación, sin demostración objetiva alguna, más que iluminar el significado de la belleza, la enclaustra en un relativismo superfluo, en un misticismo oscurantista.

Colegas filólogos de Winckelmann encontraban fallas importantes en los datos históricos que sustentaban sus ensayos.²¹ Para nuestro tema, es digno de mención el enfrentamiento permanente con su compatriota Christian Gottlob Heyne. Heyne conoció a Winckelmann en la biblioteca de Brühl poco antes de que este último viajara a Italia. Heyne era ya un profesor reconocido en la Universidad de Gotinga cuando Winckelmann escribía sus disertaciones sobre el arte clásico desde Roma. Eran polos opuestos. Heyne era uno de esos profesores ocupados en los detalles filológicos, en las minucias académicas. Winckelmann detestaba a todos los académicos parecidos:

...el Espíritu libre, la imaginación, la poesía y la pasión del descubridor y festejador de la belleza, versus la pedantería, el hombre de libros, la mente repleta de hechos muertos: ello desde el punto de vista de Winckelmann. Y desde el punto de vista de Heyne: la perfección, la autodisciplina y la rectitud versus el entusiasmo, la fantasía, la superficialidad del conocimiento y de la moral.²²

Independientemente de las vaguedades históricas, filológicas y metodológicas en los textos de Winckelmann, para lo que aquí me ocupa es importante el tenor de dos críticas heyneianas: el abuso imaginativo y el relajamiento moral. El catedrático de la Universidad de Gotinga echaba de menos un análisis “serio” de las producciones clásicas. Para él, Winckelmann dejaba volar su imaginación sin más. Faltaban referentes,

²¹ Cfr. Constantine, David, *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, trad. de M. Pizarro, México, FCE, 1993. p. 211.

²² *Ibidem*, p. 196.

bases sólidas en las cuales verificar sus especulaciones. Apelar a factores climatológicos como fundamento de la belleza griega resultaba demasiado especulativo. Ni que decir de la exposición imaginativa de las obras. El rigor científico brilla por su ausencia. En su lugar, Heyne encuentra una especie de poemas en honor al dios representado en la estatua. Las “explicaciones” no decían nada, no había ninguna precisión académica, si acaso, una gran pasión por el arte heleno, pero hasta ahí, nada con sustento, nada científico.

Heyne llegó al punto de asegurar que el comportamiento de Winckelmann frente a las obras de la Antigüedad, sus éxtasis contemplativos, denotaba no sólo pasión, sino un amor moralmente dudoso por los cuerpos delineados en las esculturas. No era posible que un individuo sano hablara con tal vehemencia de las partes desnudas de una estatua; las “explicaciones” le sonaban a Hayne inmorales.

Las exposiciones y justificaciones de Winckelmann tuvieron poca influencia en las discusiones académicas. Lo curioso es que tampoco los pintores y los escultores alemanes siguieron la llamada por la *Nachahmung* de los antiguos. Las artes a las que Winckelmann dedicó más páginas, y a las que directa o indirectamente exhortaba a mejorar, le escucharon poco. Felizmente, sus escritos también llegaron a otras manos. Heyne y los filólogos alemanes despreciaron lo que otros admiraron. Y aquellos que lo admiraron fueron, a todas luces, los personajes más ilustres de la literatura y el pensamiento germanos: Goethe, Schiller, Hölderlin, Moritz, Herder, Lessing, Schelling, Hegel, por mencionar unos cuantos.

Contra las expectativas de Winckelmann fueron sobre todo los poetas y pensadores quienes estudiaron dedicadamente su obra. Cada uno lo elogió a su manera y recuperó de éste lo que creía más conveniente para sus fines. También, cada uno le criticó cuando el caso así lo ameritaba, pero todos acordaban en una sola cosa: que él era “el más sabio conocedor del arte antiguo [...] el padre de toda la ciencia del arte, cuyas concepciones son las más elevadas y seguirán siéndolo siempre”, para decirlo con palabras de Schelling.²³

Un motivo importante por el cual ocasionaba tanto asombro a los literatos es que las descripciones que realizaba de las obras antiguas llevaban un sello poético. La imaginación desmedida que tanto enfurecía a los académicos era reconocida por Goethe o Herder como la virtud

²³ Schelling, F. W. *Filosofía del arte*, trad. de Virginia López, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 557, 611.

endémica de los trabajos de Winckelmann. Los juicios históricos o filológicos, comprobados o no, quedaban en segundo plano al comparárseles con las maravillosas imágenes y sensaciones que despedían sus ensayos. Veamos un ejemplo en *Descripción del Torso de Belvedere* de 1756:

Éste nos muestra bajo una forma deificada un cuerpo inmortal, por decirlo así, cuyo vigor y ligereza se han conservado a pesar de los enormes trabajos que el héroe ha tenido que realizar. Veo en el poderoso contorno de este cuerpo la indómita fuerza del vencedor de los terribles gigantes que se habían sublevado contra los dioses y que fueron destrozados por él en los campos flegrios, y al mismo tiempo los delicados trazos de este contorno, que hacen flexibles y ligeras la estructura del cuerpo, me representan los veloces giros y revueltas de Hércules en su lucha contra Aqueloo [...] En la superior y noble estructura de esta naturaleza tan perfecta se halla escondida, por decirlo así, la inmortalidad, y la forma viene a ser como el recipiente que la contiene. Un espíritu más elevado parece haber tomado el lugar de la parte mortal y haberse desplegado en lugar de la misma [...] entonces se te mostrará el Hércules rodeado de todas sus empresas, y el héroe y el dios se te harán visibles. (*DTB*. 132-135)

Como se puede apreciar, el poder de la imaginación rodea toda la presunta explicación, construye la atmósfera oportuna para que “el dios y el héroe se hagan visibles” al contemplador. Por supuesto que algunos conocedores podrían descubrir la belleza ideal en la contemplación del *Torso*, sin atenerse a las exposiciones. Pese a ello, nuestro autor hace un esfuerzo notable por llevar esa experiencia contemplativa a la palabra. El medio para lograrlo es justamente recrear, a través de la imaginación, el escenario de la obra, transferir con letras las imágenes y sensaciones internas que emanan a la vista de la belleza ideal.

En opinión del propio Goethe, su afán explicativo sólo puede tener un nombre, poesía:

...es prodigioso y grato verle salir a escena como poeta él mismo [...] mira con los ojos, capta con el sentido obras inefables, y, sin embargo, siente el irrefrenable impulso de abarcarlas con palabras y letras [...] es un poeta, quiéralo o no lo quiera.²⁴

²⁴ W. Goethe, “Winckelmann”, en *Historia del arte de la Antigüedad*, p. 25.

En otro momento, Goethe añade

...de vez en cuando se percibe cierta vacilación; pero lo cierto es, y ahí está su grandeza, que sus tanteos nos orientan siempre hacia algo importante [...] Leyendo a Winckelmann no aprendemos nada, pero nos convertimos en algo importante.²⁵

Quizá fue el autor de *Werther* quien delineó mejor las intenciones de Winckelmann. El “método” winckelmanniano, definiendo, es más bien un “tanteo”, un señalamiento que vislumbra algo infinitamente más importante que el conocimiento del arte antiguo y más relevante que aprender algo sobre las producciones helenas: el Ideal de la belleza, la contemplación de los dioses.

Difícilmente Winckelmann hubiese aceptado que se etiquetaran sus obras como poéticas, su meta nunca fue componer versos en honor a los dioses. Aún así, más allá de la aprobación del autor, el comentario de Goethe ayuda a marcar la línea que une a las *Reflexiones* y la *Historia* con la explosión de la poesía alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. En última instancia, es el aire poético lo que trasciende por encima de sus análisis y apunta el inicio, en Alemania, de un movimiento poético comandado por Goethe y Schiller: el clasicismo alemán.²⁶

En 1805, Goethe organizó una publicación que tituló *Winckelmann y su siglo*. Ésta incluía algunas cartas inéditas y “tres bocetos para un retrato de Winckelmann”, escritos por el historiador de arte Heinrich Meyer, el filólogo Wolff y Goethe mismo. En el texto de este último se localizan las pinceladas generales no sólo de la personalidad del autor, sino también de la influencia que ejerció en sus contemporáneos: Winckelmann resultaba el paradigma de una nueva concepción del arte antiguo. Una concepción cuyo fundamento espiritual radicaba en la experiencia contemplativa de lo divino, en el amor vivo hacia las figuras de los dioses, tal y cómo un griego lo hubiese hecho.

Como mencioné anteriormente, el filólogo Heyne condenaba el amor “insano” por las esculturas griegas palpable, según él, en las descripciones

²⁵ J. Eckermann, J., *Conversaciones con Goethe*, trad. de Jaime Bofill, México, UNAM, 2001, p. 267.

²⁶ Cfr. W. Muschg, *Historia trágica de la literatura*, trad. de Joaquín Gutiérrez, México, FCE, 1977, pp. 245ss.

realizadas por Winckelmann. A mi modo de ver, el ataque no se apoya en texto alguno. En todo caso, se trata de una apelación *ad hominem*: Winckelmann era homosexual. El hecho de las preferencias sexuales de Winckelmann cobra un matiz a desarrollar en la medida que influye en su apreciación artística. Autores como J. Ortega y Medina o D. Constantine hacen notar la conexión erótica que había entre Winckelmann y sus obras predilectas.²⁷ Esto se puede quedar en un nivel estrictamente anecdótico y sin repercusiones serias e importantes, sin embargo, es lo que Goethe vio en esta relación: “se expresaba de las esculturas como algo vivo para los seres vivientes, y no para los que están sepultados en letra muerta”.²⁸ El amor por los cuerpos y las figuras griegas, sea del modo que sea, irremediablemente condiciona su aproximación. Concentrar los esfuerzos discursivos para que “el dios y el héroe se hagan visibles” guarda, pues, familiaridad con la realidad viva de las esculturas. Para Goethe, mirar con amor, con deseo y con veneración a las obras griegas, es verlas con los ojos de un heleno, es creer de alguno u otro modo en la existencia material y viva de los dioses: es ser un pagano.

Ese sentir pagano irradia de los actos y los escritos de Winckelmann, ese su modo de pensar, ese alejamiento de toda mentalidad cristiana, deben tenerse presentes si queremos juzgar de su llamada conversión [...] al haber nacido fundamentalmente pagano, no había sido suficiente el bautismo protestante para cristianarlo.²⁹

Las frases de Goethe pueden sonar fuera de lugar. Winckelmann fue educado en el colegio luterano y se convirtió al catolicismo antes de viajar a Italia. Pero esta conversión efectivamente es un parteaguas. ¿Por qué? El contexto histórico es importante. A diferencia del fuerte rigor del luteranismo alemán, la Roma dieciochesca, católica, era una ciudad más abierta a los placeres mundanos. No existía un cuerpo de policía; los hombres y las mujeres vestían con ropas más ligeras, no se silenciaban con cárcel los desmanes nocturnos, tampoco la homosexualidad era censurada. Además, viajar a Roma significaba la recuperación del arte y el humanismo que la Reforma desdeñó. Allí se conciliaban la tradición

²⁷ Cfr. Constantine, *op. cit.*, pp. 202, 204 y 217; Ortega, *op. cit.*, pp. 12-14.


²⁸ Citado por Constantine, *op. cit.*, p. 209.

²⁹ Goethe, *op. cit.*, p. 14.

pagana y la tradición cristiana en una religión que emancipaba la naturaleza a través de la creación artística.³⁰ Al llegar a Roma, el bibliotecario alemán percibió que ese ambiente era excelente para su formación tanto intelectual como religiosa; era un erudito nórdico abierto a la sensibilidad mediterránea. El catolicismo favoreció la posibilidad de integrar en el conjunto de creencias particulares de Winckelmann la veneración estética de las divinidades griegas. Ningún calvinista o luterano radical habría de anatemizar su devoción a las formas del arte griego. Ningún filólogo protestante podría tachar de anormal el sentimiento purificador que le causaba la presencia material de los dioses griegos. En Roma, pudo liberar su sensibilidad tan ampliamente que se había transfigurado en un ser distinto y, a los ojos de Goethe, en el único hombre moderno capaz de reconocer y nombrar poéticamente a los dioses pasados.

La fama de Winckelmann era tal que, en abril de 1763, el Papa Benedicto XIV le nombra presidente de las antigüedades y anticuario apostólico de todo el mundo católico. Esto era de vital importancia, ya que ni una sola pieza arqueológica descubierta podía exhibirse sin la venia del anticuario papal. Desde esa cúspide, Winckelmann hacía un llamado a todos los individuos cultos de su tierra natal para que vieran, bajo su protección y consentimiento, los tesoros del arte antiguo y, al igual que él, fuesen vivificados por la atmósfera pagana de Roma. Como siempre, pocos acudieron a la invitación. Pero bastaba uno sólo para que toda la literatura alemana se transformara. Bastaba con uno sólo que percibiera lo mismo que Winckelmann y regresara con esa visión a su país: Goethe.

³⁰ Es importante destacar que la simbiosis religiosa entre paganismo y catolicismo tiene antecedentes que se remontan hasta los primeros siglos del Renacimiento. A finales del medioevo, en 1345, se desenterró en la provincia de Siena una estatua de Venus desnuda sobre un delfín. Esta es una de las primeras evidencias históricas del contacto entre la Europa medieval y los cuerpos desnudos de los dioses griegos. Los individuos medievales, artistas o no, difícilmente tenían contacto con figuras desnudas no sólo de los dioses griegos, sino en general con el cuerpo humano. Fue hasta entrado el Renacimiento que tuvieron acceso a los descubrimientos arqueológicos, donde claramente podían apreciar las formas de los dioses. Los artistas italianos, efectivamente, no copiaban los cuerpos del entorno -no podían tener modelos humanos desnudos en su estudio-, sino que se basaban, inicialmente, en esculturas antiguas. La primera escultura desnuda después de la Antigüedad fue el *David* de Donatello. Los estudiosos afirman que el título inicial de la obra era *Mercurio*. Cfr. J. Godwin, *The pagan dream of the Renaissance*, Michigan, Phanes, 2002, cap. I y XI.

Italia, y especialmente Roma, significaron para toda una generación de poetas y pensadores alemanes un oasis de ideas y sobretodo de imágenes del orden antiguo. Orden ciertamente vapuleado por el paso de las centurias, pero enaltecido gracias al aura enigmática que aún centelleaba en los museos del Vaticano. Para los poetas y filósofos alemanes formados bajo la égida de Goethe, Winckelmann era el único capaz de admirar a los dioses en las esculturas antiguas: el último de los griegos. 

Esa culpa siempre inminente. Conversación filosófica con Juan Villoro

Consuelo González Cruz
FFyL, UNAM,
Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg, Alemania.

Un Berlín lleno de luna asiste la lectura escenificada de *Partieller Tod* (Muerte parcial) que tendrá lugar en pocos minutos en este otoño de octubre. El Ibero-Amerikanischen Institut está poblado de estudiantes; una chica lleva consigo los *Efectos personales* de Villoro; de hecho, varios de los ahí presentes conocemos sus influjos. Se celebra la traducción al alemán de su primera obra de teatro que tiene la impronta de su autor, pensamiento epigramático que se mezcla con el drama, la narración o la crónica. Esta obra nos sitúa, e inmediatamente después exige una atención despierta que siga las cavilaciones de quienes tras sobrevivir a un accidente tienen en sus manos la posibilidad de hacer de su vida pasada sólo un borrador de la vida que siempre anhelaron. La entrevista está planeada para minutos antes de la presentación, pero en la antigua capital prusiana Villoro es recibido con calidez y en esos minutos antes suceden reencuentros inaplazables que continuarán su charla después de la presentación. Lo siento, ya no hay tiempo para la entrevista. Pero podría ser al día siguiente, por qué no. Accede amablemente sin saber que de manera paralela a la conversación, antes del retorno a Barcelona (entonces su lugar de residencia), tendrá que enfrentar con un poco de frustración la angustia de los alemanes ante la necesidad de improvisar; lo que exaspera a un buen mexicano, pues en México diariamente nos educamos para eso. Pero estamos en Berlín y algo fuera de lo programado simplemente paraliza la cadencia de la cotidianidad. Juan Villoro vivió algunos años en el Berlín Oriental y su relación con Alemania va más allá de la estancia diplomática; posee toda una formación que sabe de estas cotidianas frustraciones ante lo imprevisto y de lo que sin ser pasividad es asentimiento. Tal vez por eso, en algún lugar, uno de sus personajes dice: “más que un hacedor de obras, soy un propiciador de circunstancias”, y esta vez ha propiciado un generoso diálogo.

CG: Alguna vez mencionaste que, para ti, la escritura comenzó como un vicio libre y evitaste estudiar literatura de manera formal. Por otro lado, también te alejaste de la muy “familiar” filosofía y estudiaste sociología. ¿Qué puedes decir de este camino que has realizado?

JV: La vida está hecha de decisiones impulsivas que no siempre sabes a dónde te conducirán. En algún momento pensé que, si me dedicaba demasiado a temas abstractos como la reflexión filosófica, iba a seguir exactamente el camino de mi padre. Pero yo quería desmarcarme. Mi padre escribió un libro que se llama *La significación del silencio* y quizás por eso me aficioné tanto al rock, que es lo contrario al silencio, es el estruendo total. Mi primer trabajo fue hacer un programa de rock, una manera de decir “estoy en la contracultura” o, en otras palabras, respecto a mi padre, estoy en otra cosa. Desde luego que hay siempre un afán impulsivo por abrirte tu propio espacio y por mostrar, de forma hasta cierto punto rebelde, que eres distinto y que puedes hacer tus cosas. Estudié sociología porque me interesaba, es una carrera divertida y sobre todo muy fácil. En un principio yo quería estudiar medicina, pero es muy absorbente y hubiera sido muy difícil compaginar la medicina con la literatura. Hoy en día eso es casi imposible. Entonces opté por sociología, que es una carrera que uno puede cursar sin ningún problema y que a mí me dejó tiempo para trabajar y escribir. Por otra parte, le encontré mucho gusto porque creo que me brindó un contexto amplio de movimientos sociales y una serie de informaciones que con el tiempo me servirían para mis crónicas. Digamos que yo pretendía ser un autor básicamente intuitivo y vitalista, alguien que hablara desde la experiencia y no desde la reflexión de gabinete. Entre otras experiencias, trabajé en un barco carguero, anduve rolando por Europa mucho tiempo. Lo que yo quería era estar en la vida, seguir el ejemplo sobre todo de escritores norteamericanos que han tenido muchos oficios en los que han conocido diversidad de gente. Pero con los años me di cuenta de que las lecturas filosóficas eran un capital lleno de vida y que podían ofrecer un respaldo y un contexto a lo que estaba haciendo. Poco a poco me fui reconciliando con ese ámbito y más o menos a partir de los 30 años empecé a escribir crónicas y luego ensayos. Digamos que fue un largo camino hacia la reflexión. Naturalmente que cuando llegué a este punto ya no me

importaba desmarcarme de mi padre porque ya lo había hecho. Todos necesitamos, freudianamente, matar al padre, salir de su sombra, hacer otra cosa, aun cuando sigamos su profesión es preciso encontrar un sesgo distinto. A partir de los treinta y tantos años dejó de ser importante diferenciarme de mi padre, pues mi camino había adquirido su propio matiz. Desde los programas de rock que hice y, por supuesto, lo que yo escribía, todo era muy diferente, así que me acerqué mucho más a la reflexión sin llegar nunca al ensayo filosófico ni a la sociología pura y dura; utilizo elementos filosóficos en lo que yo hago, pero en modo alguno soy un especialista. Ahora hay una obra en México que se llama *El filósofo declara* en donde los protagonistas son filósofos, pero es una obra literaria sobre filósofos.

CG: Claro, es literaria pero también con textos filosóficos mezclados con lo cotidiano. En esa obra se maneja un humor muy fino que se disfruta más cuando uno tiene idea, aunque sea básica, de qué trata la *Fenomenología del espíritu* o de quiénes son los presocráticos y, con todo, no se puede decir que sea sólo para filósofos. ¿De qué manera están presentes en tu escritura las diferentes disciplinas que te apasionan?

JV: A mí no me gusta la literatura sin reflexión. Hay autores que pueden escribir desde la exterioridad, desde la anécdota, desde la acción. Yo prefiero la literatura que también reflexiona sobre sí misma, sobre las distintas situaciones de los personajes, sobre el estado del mundo. Pero tampoco me gusta la reflexión sin narración; la reflexión técnica, muy árida, casi científica, me resulta falta de vida. Disfruto mucho textos filosóficos como los de Kierkegaard, Schopenhauer, que están llenos de anécdotas, de parábolas, el tipo de escritura filosófica que te acompaña a través de una narración. Me encanta que los personajes actúen pero también que piensen. Ahora, cuando escribo crónica, me interesa narrar los hechos pero también los comentarios sobre los hechos, lo que la gente piensa sobre lo que sucedió, porque la dirección del mundo ocurre en dos velocidades: en lo que acontece, en la acción, pero también en la percepción particular y distinta que tenemos de esa acción, en cómo vemos nosotros las cosas que pasan. Esto me parece definitivo. Muchas veces las cosas que hemos pensado, soñado, ideado o planeado forman

parte de nuestra realidad con tanta fuerza como las cosas que realmente hemos vivido. Los sucesos dependen mucho de la manera en que los percibimos. Cuando entrevistamos testigos, encontramos una multiplicidad de reacciones que permiten establecer el sentido que tuvo este suceso en la mente de los que lo presenciaron, pero que también modifican el suceso mismo. A mí me interesa trabajar mucho en estas dos velocidades. La llamada opinión pública, que es una versión moderna del coro griego, es decir, lo que la ciudad opina sobre un acontecer, me parece tan importante como el acontecer mismo. Y justamente aquí es muy importante el vínculo con la reflexión, con los elementos sociológicos, filosóficos y psicológicos que pueden entrar en juego. Me parecería muy aburrido hacer una literatura que careciera de trama. No puedo pensar en una literatura sin acción, sin anécdota, pero al mismo tiempo no me interesa una literatura en la que prevalece la trama, en donde los personajes se preparan un café, salen a matar a una persona, tratan de ocultar un cadáver, borran sus huellas y todo lo que estamos viendo son acciones, exterioridad pura. Yo necesito una mezcla de ambas cosas, en la literatura que escribo y en la literatura que leo. Me interesa el tipo de autores reflexivos.

CG: ¿Cómo percibes el intercambio entre las disciplinas, concretamente, entre las llamadas humanidades y las ciencias sociales?

JV: Vivimos en un mundo muy atomizado en donde progresivamente se dan separaciones entre formas de la experiencia y del conocimiento que antes estuvieron reunidas. En el siglo XVIII, que es un siglo que me fascina, los ilustrados se interesaban en ciencia, arte, estética, filosofía, botánica, en exploraciones, en viajes que pudieran ilustrar. Había gente que fundamentalmente se dedicaba a la filosofía pero escribía una novela, como el caso de Diderot. Rousseau escribió una maravillosa autobiografía, pero también teatro, música, ensayo. En ese siglo esto era prácticamente normal. Por no hablar de Goethe, un aficionado a las ciencias, que nunca se consideró verdaderamente un científico aunque escribió su teoría de los colores; él es un escritor con una multiplicidad de intereses que difícilmente se dan hoy en día. La culpa de ello en parte es de las propias disciplinas. Italo Calvino dice que quizás uno de los

últimos momentos en que la narración estuvo unida con la reflexión fue el *Discurso del método*, en el que Descartes describe con detalle la alcoba en la que se encuentra, es invierno, la chimenea está ardiendo, la guerra se avecina, están pasando tropas, en fin, te lleva como en una obra de teatro, primero te sitúa y luego comienza a pensar. Digamos que la vida de la mente se concebía de manera muy narrativa, hasta la Ilustración esto es muy claro. Ya en el siglo XIX empieza un camino de especialización. Existen barreras cada vez más infranqueables. Es muy difícil que una persona sin conocimientos filosóficos pueda leer un libro como *Ser y tiempo*, aunque en el caso de Heidegger existen también los *Holzwege*, ensayos que tienen que ver con literatura, especialmente aquellos de Hölderlin. Me parece que ahí hay una gran incitación a la reflexión que puede ayudarle al escritor o al ensayista literario.

CG: ¿Y la filosofía, qué debe agradecer a la literatura?

JV: La literatura está llena de ejemplos, de parábolas que le pueden ayudar al filósofo. No es nada raro que pensadores como Bertrand Russell, Wittgenstein, el mismo Heidegger o, en el mundo de habla hispana, Ortega y Gasset se hayan beneficiado de ejemplos literarios. Muchas veces un personaje literario te sirve para exponer una tesis filosófica. Hamlet, por ejemplo, que es quizás el primer intelectual de la era moderna, un héroe de la duda, ha sido muy utilizado por la filosofía. La literatura nos permite tener un canon de personajes a partir de los cuales podemos discutir como si se integrara una familia intelectual. Son ejemplos muy válidos para los filósofos y algunos los aprovechan. A mí me interesa mucho el trabajo de Giorgio Agamben. Él utiliza la literatura, el testimonio, la crónica. Desde mi perspectiva son campos que se comunican y se benefician. Por años los cineastas abrevaron de la filosofía; fue la época del cine de autor, de fines de los años 50 y principios de los 60. No era raro que trataran de llevar esta reflexión a las imágenes. Hoy en día el cine se ha refugiado mucho en la trama, se ha alejado bastante de la reflexión. Es una tendencia mundial al atomismo y a la simplificación, tenemos una sociedad de expertos en donde cada vez se sabe más de menos cosas. Surge un experto en tecnología virtual de cierta línea y sólo sabe eso. La idea renacentista ilustrada de establecer vasos comunicantes es un poco difícil de hallar, aunque de pronto encuentras figuras muy estimulantes, por ejemplo, en

Italia, como Giorgio Agamben, Umberto Eco, Claudio Magris, que integran el pensamiento con la narración, con reflexiones sobre cultura, incluso con la ironía y el humor.

CG: Al describir tu camino literario, alguna vez mencionaste que a partir de la lectura de *De Perfil* de José Agustín te entusiasmoste para escribir una novela. Una manera impulsiva y segura de comenzar. ¿Has tenido dudas en este camino?

JV: Sí, desde luego, todo el tiempo. A mí me sorprende retrospectivamente la irresponsabilidad con la que yo decidí dedicarme a la literatura. Recuerdo lo que me decía mi padre: “pero de qué vas a vivir, es muy absurdo que la gente pretenda vivir de lo que escribe, eso no se puede; tienes que tener un doctorado”. Para él la vida era la universidad y la seguridad que aportan un puesto académico y un sueldo. Él veía mi decisión como una carrera de búfalo enloquecido que no sabía a donde iba a parar. Algo inusitado, porque yo era muy inculto. A pesar de haber tenido una formación, digamos, atmosférica —porque mi padre hablaba de filosofía y tenía amigos cultos, por ejemplo, Alejandro Rossi, quien llegó a considerarme uno de sus grandes amigos y confidentes—, a pesar de que estaba en contacto con ese mundo, yo leía muy poco. Tardíamente, a los quince años, con *De perfil* me entregué de manera total a la literatura. Y lo digo porque empecé a leer el libro por mero gusto y sucedió que de inmediato quería comenzar a escribir. Me convertí en el “autor” más inculto en la historia: había leído un libro y ya quería escribir otro. Por un lado, me impresiona el arrojo y la capacidad de descaro, pues inmediatamente me inscribí en un taller y comencé a escribir. Y, claro, al presentar los textos te enfrentas con la crítica feroz que te puede cortar las alas; un verdadero riesgo, porque uno describe situaciones muy personales y lo que te dicen es que eres un imbécil, y te percatas de que la realidad, por muy real que sea, no tiene por qué ser lo más literario; un agravio al que muchos sucumben. Por otro lado, me sorprende también que yo pensara sólo en escribir en un momento en que eso no estaba muy profesionalizado, en que no había tantos estímulos, agentes literarios, premios, becas para escritores, como hoy. Había por supuesto algunas posibilidades, así que de manera un poco azarosa se fue dando la oportunidad de que yo viviera para escribir lo que quiero y

también de narrar otras cosas que, si bien no son primordiales, forman parte de mis intereses. Redactando guiones, traduciendo, con una gran variedad de trabajos, he podido estar hasta el momento sin tener sueldo ni un puesto fijo, salvo en raras ocasiones. Pero aunque, como te digo, retrospectivamente me sigue pareciendo algo temerario, también creo que es la única manera en que puede hacerse. Por supuesto, en este camino hay muchas dudas y vacilaciones. Es absurdo pensar que tu trabajo siempre saldrá bien. A todos nos causa desazón que de pronto se nos acabe el combustible. En mi novela *El testigo* hay un personaje, el protagonista, que escribe un muy buen cuento cuando es joven y no puede volver a escribir otro buen cuento. Eso lo inquieta y casi fastidia. Porque que no puedas escribir algo positivo que valga la pena significa simplemente que no tienes talento y debes dedicarte a otra cosa, pero haber tenido talento en una sola ocasión y no poder repetirlo es un enigma. El personaje está muy preocupado. Se dedica a la crítica literaria, pero vive con esa presión oculta. Yo creo que como escritor, aun cuando hayas acabado de publicar una novela de 500 páginas, tienes siempre el miedo de que se te acabe la gasolina, de que en un momento dado ya no puedas escribir más. A esto se suma que nunca estás seguro de la calidad de lo que haces, pues todo juicio es siempre relativo y acaso el tiempo permite una mejor perspectiva. Yo fui muy amigo de Roberto Bolaño y él jamás se imaginó convertirse en el mito que es ahora, es más, repudiaba la idea de la fama; la aceptación y el éxito masivos le parecían vulgares y, paradójicamente, se convirtió en el escritor más exitoso de mi generación a nivel mundial y probablemente en el escritor latinoamericano más celebrado desde García Márquez. Esto no lo podía prever él y además habría sido una ociosidad, porque ese juicio del tiempo generalmente llega cuando ya estás fuera de la jugada. Uno se queda siempre con muchas inquietudes y piensa “en este libro me quede corto..., podría haberlo dicho de otro modo..., debería haber incursionado de otra manera en este tema...”. Desde luego que hay muchísimas dudas. A mí me chocan los escritores muy satisfechos de lo que han hecho. Yo creo que la satisfacción es la muerte. Cuando tú dices “soy uno de mis autores favoritos”, ya no estás pensando como autor porque la literatura sobre todo es búsqueda, inquietud, intranquilidad permanente. Cuando a mí me preguntan en qué género me siento más cómodo, digo que en ningún

género me siento tranquilo, y por eso los practico, porque si todo lo hiciera en automático, no habría desafío. Por supuesto que hay ámbitos que uno controla más, lo que regularmente uno hace y de lo que uno vive. En el aeropuerto tengo que escribir un artículo para el que cuento con una hora. Más o menos sé de qué va, pero siempre queda la duda de si quedó bien, de si las circunstancias fueron las más favorables.

CG: En algún momento Monsiváis habla del mérito que hay en saberse rodear de personajes (literarios) más que de personas. ¿Qué opinas de eso y cuáles serían tus más preciados personajes?

JV: Yo creo que los personajes literarios son una extraordinaria compañía y muchas veces los conocemos más que a quienes nos rodean. Hay algunos que realmente nos resultan entrañables, y hemos estado más cerca de D'Artagnan, Ana Karenina, el Quijote, Hamlet, Lolita, que de mucha gente a nuestro alrededor y que por supuesto no nos interesa porque no es tan atractiva como los personajes literarios. Ahora, también nos cautivan en diferentes etapas de nuestra vida. Horacio Oliveira era un modelo a seguir cuando yo era joven, dictaba el comportamiento de muchos de nosotros; ahora me parece más bien ridículo y snob, como ridículo y snob me veo a mí mismo en esa época. Sin duda, los personajes literarios son determinantes. Bueno, pero dicho esto, yo no cambiaría por nada a la gente que conozco y el tiempo que paso con ella. Para mí es más importante vivir que escribir. La apuesta de felicidad que puedes hacer en la vida es siempre una apuesta desfavorable porque al final las cosas no van a salir del todo bien puesto que no somos inmortales y existen las enfermedades y las pérdidas. Pero, ya que siempre vas a salir perdiendo, en el camino puedes hacerte de buenas compañías; en mi caso, eso no lo da plenamente la literatura. Esto podría verse como una limitación porque hay gente que vive más en la literatura que en la realidad, pero a mí me resulta preferible estar con la gente que aprecio, por mucho que me apasionen estos personajes imaginarios. Por ejemplo, nunca sueño con un personaje literario, pero sí sueño a amigos míos, incluso con algunos que ya murieron. En cuanto a Monsiváis, a él le encantaban los retruécanos y el pensamiento paradójico, pero él mismo, si bien se hacía acompañar de personajes como La Doña, Juan Gabriel, entre otros, era muy amigo de sus amigos.

CG: En una de las crónicas que publicaste en *Proceso* con motivo del Mundial mencionas que muchas veces los mexicanos evadimos la responsabilidad de ganar. ¿Cómo entiendes tú esta responsabilidad?

JV: Siempre es difícil generalizar porque hay muchos tipos de mexicanos y siempre te encuentras un extraordinario científico mexicano en Harvard que es tan brillante como cualquier científico internacional. Siempre hay mexicanos triunfando en diferentes actividades, pero yo sí creo que tenemos una cultura de la hospitalidad que nos lleva más a ser más receptores que creadores, a estar bien de manera reactiva, a esperar que sean los demás quienes decidan y nosotros nos incorporamos a eso y agregamos algo positivo. No es casual que México haya organizado con enorme éxito unos Juegos Olímpicos y dos campeonatos del mundo y haya sido un anfitrión perfecto. Más raro hubiera sido, dada la característica de los mexicanos, que hubiéramos triunfado en estas fiestas. Yo creo que tenemos la costumbre de estar ahí sin asumir demasiado protagonismo porque eso supone asumir responsabilidad, incluso llegamos a sospechar de la persona que asume esta responsabilidad. Cuando alguien en un grupo se desmarca, la gente empieza a verlo de manera distinta: “ese ya se cree mucho”, “se comporta como si no perteneciera a nosotros”, etcétera, se escinde de la tribu. El que busca decidir el destino por su cuenta se escinde, porque la tribu lo que pretende no es decidir el destino sino acomodarse al él, sea cual sea. “La pelea estuvo difícil, pero seguimos estando juntos”, “no nos fue como pensábamos, pero no hemos dejado de querernos”, esa es una actitud comunitaria muy rica y muy resistente, pero que resulta paralizante si se pretende un cambio de estructuras. Nos cuesta mucho la idea del cambio, de la innovación, de la mejoría y muchas veces tenemos que pagar una culpa muy grande para aceptar esto o un precio muy alto para liberarnos de esta culpa. Si pagamos un precio muy alto, nos liberamos de la culpa y entonces ya nos sentimos facultados. Por ejemplo, México es una potencia en los juegos para discapacitados, esto habla mucho de nuestra psicología. Es gente que ha sufrido y tiene a partir de esto una posibilidad de superación legítima y han hecho unos trabajos notables sin complejo alguno. Se diría, desde un punto psicológico, que en México los juegos discapacitados son una lección psicológica para los Juegos Olímpicos normales en donde la discapacidad es psicológica. Las entrevistas después

de cada Olimpiada tienen generalmente las mismas explicaciones: “hicimos nuestro esfuerzo y nos preparamos a conciencia, pero no sé qué pasó”, “no era lo que esperábamos”, “quise pero no pude”, una cantidad de excusas absurdas de gente con una dificultad enorme de asumir la responsabilidad de desmarcarse, que tienen mucho de aprender de gente que sí ha sufrido una privación concreta y, a partir de esa privación, se ha superado. Desde un punto de vista ritual necesitaríamos primero el castigo para luego tener la recompensa. Una idea de sufrimiento bastante cercana a la de la religión católica y a la del mundo prehispánico. Por supuesto que todo esto es una generalización; hay mucha gente que es distinta. Pero año con año, competencia tras competencia, vemos que esto sucede. O sea que sí hay una tendencia nacional muy clara. Yo he hecho infinidad de entrevistas con deportistas y el momento más difícil que han vivido ha sido el rechazo que han sentido de sus compañeros cuando ellos hacen bien las cosas. En México anotar un penalti es mucho más agravante que fallarlo, porque si lo anotas te desmarcas, te escindes de la tribu, te echas la responsabilidad encima, la gente espera que vuelvas a hacerlo. Si eres tan importante o tan distinto, debes poder repetir la proeza y, si lo logras, entonces eres un antipático. En el mundial del 86 el ídolo no era Hugo Sánchez, que ha sido el mejor jugador futbolista mexicano de la historia, a él se le veía incluso con animadversión. El ídolo era el abuelo Cruz, un jugador pícaro que nunca iba a lograr nada positivo pero que era muy simpático. Y parte de su atractivo para la psicología del público era que no se trataba de desmarcar, era uno de nosotros, era un enviado del barrio, uno de nuestros cuates, nada en especial. Si son especiales, no son nuestros cuates. En los más diversos ámbitos se da esta actitud entre los mexicanos.

CG: Dices que tendríamos que tener primero el castigo para luego obtener la recompensa. Quienes participan en juegos de discapacitados, ¿tendrían ya el castigo asumido?

JV: Claro, por eso triunfan, porque tienen ya el castigo asumido, son triunfadores naturales. No necesitan ningún castigo, ya lo tuvieron, físicamente, trágicamente, y no tienen ningún complejo psicológico, son gente de una fortaleza extraordinaria. El problema es tener esa fortaleza cuando no has sufrido el castigo.

CG: Bueno, un pilar fundamental de la cultura religiosa en México es la culpa, que exige un castigo...

JV: Las ideas de culpa y sacrificio también abundan en el mundo prehispánico. Están bien documentadas las automutilaciones o heridas que necesitas para merecer algo de los dioses; con tu dolor tienes que obligar a los dioses a que te reparen algo y, claro, también con el catolicismo tenemos un componente cultural que nos ha preparado para esto. Ahora, estamos en el siglo XXI, ya va siendo hora de poner el despertador y entrar a otra realidad. Pero eso nos cuesta mucho trabajo. Porque toda la estructura comunitaria, que es lo que más resiste en México y también es lo más creativo, está montada de esa manera.

CG: Pero si el ambiente nos dota de culpabilidad, ¿por qué esa culpa no acaba de servir de motor?, ¿será que no acaba de asumirse y por tanto no se paga precio alguno o se paga a plazos?

JV: No se asume porque no se asume la responsabilidad. Sin pensar en el ámbito religioso, en la cultura cotidiana en México aceptar un error es mucho peor que cometerlo. Es muy difícil que alguien te diga “lo siento, fue mi culpa, cometí un error”. Esta conducta básica que aclararía las cosas y que sucede en cualquier sociedad en donde se hacen sumas y restas de la conducta de la gente, en México es terrible. Cuando protestas porque algo no salió bien, la culpa no es de nadie. No hay nadie a quién dirigirse. Las invitaciones no estuvieron listas porque la imprenta nos falló. Siempre hay un tercero intangible que falló. Cuando uno dice abiertamente a alguien: “es tu responsabilidad”, ese alguien se siente insultado o ultrajado. Por lo común nos enfrentamos a gente que no puede decir “sí, es mi responsabilidad, la asumo y no pasa nada, cometí un error. La vida está hecha de errores”. Pero no, la gente se quiebra. La conclusión es que si protestas, si te enojas y le reclamas, entonces, no la quieres. Lo toma como una valoración global y puede ocasionar que la persona que exige sea relegada, “si no me quieres o no te gusta lo que hago, pues no puedes trabajar conmigo”. Esta manera de conducirnos es extravagante para la vida contemporánea en el resto del mundo. Desde mi perspectiva el hecho de que nadie asuma responsabilidades es una de las razones del empantanamiento en que nos encontramos. Esto no quiere decir que *todos* los mexicanos sean así, pues hay personas extraordinarias,

trabajadoras y seguras de sí mismas que están en el ecologismo, en asociaciones de colonos, en ONGs, en distintos mandos de gobierno, en la ciencia; hay controladores aéreos que no se quedan dormidos y aterrizan los aviones, cirujanos de primerísimo nivel. El problema es cómo nos organizamos y cómo hemos llegado a esta certeza de que cuando hacemos las cosas a la mexicana eso significa de manera trunca, incompleta, ilegal. “A la mexicana” no es con eficacia patriótica, sino que aceptamos un desastre que, sin embargo, nos da gusto.

CG: En *Los culpables* una frase de los personajes me llama la atención: “la culpa hace la historia”. ¿En qué sentido la historia es concreta como un cuento pero también como algo personal?

JV: Cuando uno escribe, registra cosas que pasan en el ambiente y México tiene una cultura de la culpa muy fuerte. Yo escribí ese libro pensando un poco en eso. En que la gente, para justificarse ante la culpa, hace confesiones que muchas veces son ficticias. En vez de decir “hice esto y asumo la responsabilidad”, se desahoga tratando de quedar bien y, entonces, de la nada surge una historia. Y yo escribí un libro pensando en ese procedimiento tan cotidiano. Se trata de individuos que quieren justificarse y, queriendo hacerlo, se denuncian; tratan de quedar bien y van componiendo su confesión hasta convertirla casi en una ficción. Desde luego que la culpa es gran generadora de historias. Utilicé ese procedimiento sistemáticamente en el libro de *Los culpables*, pero aparece de manera secundaria en otras obras. En *El testigo* el personaje detesta al grupo Supertramp, pero no lo detesta en sí mismo, aunque le parece que puede ser detestable por las voces muy nasales, porque no son muy originales pues es un rock derivativo que se parece mucho a otro tipo de rock, etcétera. El personaje no acaba de asumir claramente la razón por la que Supertramp le parece ruin, y es que le recuerda una fechoría que él cometió: él plagió su tesis y, en el momento en que supo a quién se la había plagiado, estaba un compañero de él con una playera de Supertramp y con la música de ese mismo grupo, por lo que asoció para siempre ese momento con esa música, y, en vez de odiarse a sí mismo, hizo un desplazamiento para no sentir tanta culpa y odió a Supertramp. Muchas veces nos justificamos de esa manera: le damos una patada al perro porque nos peleamos con la esposa, queremos sacar una tensión y la sacamos de

manera absurda. Esto también crea historias en *zig zag*. Un personaje se siente mal por algo, no puede asumir la responsabilidad y entonces vuelca su reacción de otra manera y eso ya va generando una historia original.

CG: ¿De alguna manera puede ser un motor positivo?

JV: No, yo creo que la culpa no es nada positivo. Es divertido para contar historias y por eso a mí me atrae. Creo que es importantísimo un mundo con responsabilidad y es terrible un mundo con culpa. La culpa es uno de los peores inventos, pero existe. Aunque debo decir que cuando conocí a un reportero que había cubierto la guerra de Bosnia dijo algo que me pareció impresionante, porque es algo que yo también he sentido: “La principal diferencia entre Milosevic, que es un genocida, y yo es que él se siente inocente y yo me siento culpable”. Milosevic había matado a miles de personas pero siendo un sociópata sentía que lo había hecho por una buena causa, en cambio, mi amigo, que no había matado a nadie, que era un periodista que se había limitado a ver las cosas, se sentía responsable de lo que había visto, se sentía culpable de lo que pasaba en su país. Hay un tipo de culpa que viene de la empatía y que no podemos dejar de sentir en un mundo tan imperfecto como el nuestro. No permitir que ciertas cosas sucedan, aunque yo no sea el protagonista, pero que simplemente por verlas me sienta implicado en ellas, yo creo que esa es la ética del testigo. Me parece un movimiento moral importante, pero ahí dejaría esta culpa empática, que se acercaría a la cultura de la responsabilidad. Hasta ahí. Todo lo demás, como sentirnos culpables por cosas que no hemos cometido, es terrible. Eso nos paraliza en muchos sentidos.

CG: Alguna vez hablaste del sillón de Alfonso Reyes, un sillón acondicionado para poder leer en él por horas; los brazos tenían aditamentos para colocar en ellos agua o café, en fin, Reyes tenía su casa en torno a la biblioteca y ésta en torno al sillón. ¿Qué tipo de ambiente es propicio para tu trabajo?

JV: Cada escritor crea un entorno. Alfonso Reyes era un lector sedentario absoluto, entonces creó este mueble para no poder despegarse de él durante horas y horas, su silla era un monumento al lector sedentario. A mí no me gusta eso. Yo soy muy disperso, muy inquieto, por eso hago


periodismo. Necesito moverme, salir, funciono como los medicamentos que dicen “agítese antes de usarse”. Requiero estas sacudidas para pensar de otra manera. Los viajes me sirven muchísimo porque me permiten percibir de otro modo ideas que aparentemente estaban estancadas, como un medicamento a punto de caducarse. A parte de eso no necesito nada especial. Por metabolismo me va mejor en las mañanas, pero puedo escribir donde sea. No necesito silencio; escribo con gente alrededor, obviamente no les hago caso, Si quieren que lleve una conversación fascinante mientras escribo, eso no es posible.

CG: Tú fuiste diplomático durante tres años en Berlín ¿qué diferencias importantes ves en el Berlín de entonces y el actual?

JV: El Berlín oriental ya no existe. Fue una sociedad que obviamente se ha ido integrando poco a poco al mundo capitalista, las antiguas generaciones se han ido eclipsando; al principio se mantenían mucho las diferencias, pero esto ya se ha borrado. Sólo quienes vivieron en la RDA tienen la llamada *Ostalgie*, la nostalgia del Este (*Osten*). Hay una frase que a mí me gusta mucho de Günter de Bruyn: “¿Puede alguien entender la tristeza que suscita la desaparición de un orden reprochable?”. Es muy cierto esto que él dice porque ese era un orden injusto, represivo, pero a la vez fue el entorno de la gente durante largo tiempo, en ese entorno tenía valores y se ilusionaba. Para muchos eso es su pasado, su vida, forma parte de ellos. Cuando el escritor Jorge Semprún regresó a Buchenwald, el campo de concentración en el que estuvo en su juventud, lo más extraño de todo es que sintió que había regresado a casa. Difícilmente podemos comprender la experiencia de la gente que ha perdido un entorno, aunque éste haya sido negativo.

CG: ¿Qué deudas tienes con la cultura alemana?

JV: Sin duda muchas. Primero que nada tuve una relación muy neurótica con ella, como contaba ayer. Estudié en el Colegio Alemán, el idioma siempre me resultó una imposición extraña, muy severa, el colegio era disciplinado, demasiado estricto. Yo estudiaba en el grupo de los alemanes, todos mis compañeros tenían apellidos alemanes, salvo dos o tres excepciones. Mis padres se divorciaron cuando yo era niño, así que esta sensación de falta de pertenencia y de lugar se acentuó con el colegio.

Me sentía como en el limbo. No me gustó nada el colegio, pues no le veía ninguna utilidad práctica, porque en aquella época para lo único que me servía el alemán era para entender a los nazis en las películas; no entendía lo que decían los aliados, que eran los buenos de la historia. Me preguntaba por qué diablos aprendía yo el idioma de los villanos. Fue una enseñanza difícil. Con los años me di cuenta de que tenía un gran capital simbólico porque la cultura alemana es absolutamente extraordinaria. Me reconcilé con la lengua a través de la literatura, empecé a ver la posibilidad de leer a Kafka, a Thomas Mann, a Günter Grass, luego vine a vivir a Alemania del 81 al 84 y, naturalmente, el alemán se convirtió en una experiencia de vida. Traduje a Lichtenberg, a Rezzori, a Schnitzler, y acabo de hacer una adaptación para la Compañía Nacional de Teatro de *Egmont* de Goethe. Sin duda se convirtió en un capital extraordinario. Y, como sucedió ayer, para mí es espléndido poder apreciar la obra bien traducida, entenderla en alemán y disfrutarla, hablar con el público. Esta cultura es inseparable de lo que yo hago. Muchos de mis amigos que conocen mis pasiones me llaman para avisarme si Bruce Springsteen da un concierto, si pasa algo interesante en la vida de Lionel Messi o si sucede algo importante en Alemania. Es una de las constantes que me van constituyendo. Es quizá la segunda cultura más importante después de la cultura de lengua castellana. 

Estoy en Facebook, luego existo. La identidad y las redes sociales.

Ricardo Mazón Fonseca
Doctorando en Filosofía.

Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana

Resumen

Este texto hace una reflexión sobre lo que son las redes sociales, su historia y cifras a partir de Facebook. Luego, examina su relación con la identidad desde una perspectiva tayloriana, la cual permite analizar pros y contras morales respecto a su uso y abuso, su afectación a procesos gnoseológicos, psicológicos y sociales.

Palabras clave: identidad, Facebook, redes sociales.

Abstract

This text makes a reflection, based on Facebook, about social networks, their history and statistics. Furthermore, it examines its relation with identity from a Taylorian perspective, which allows for the analysis of its moral advantages and disadvantages in respect to its usage and abuse, and the effect on gnoseological, psychological and social processes.

Key words: identity, Facebook, social networks.

En las vacaciones pasadas fui a una ranchería en el municipio de San José Iturbide, Guanajuato. En ese pequeño lugar sin pavimento, agua o drenaje -cuyo nombre, me parece, era Santa Rosa- toda la gente se conoce, vive del campo: siembra, cosecha, cuida a sus animales, se alimenta de ellos o los vende, casi no ve televisión, usa poco el teléfono celular, recibe una deficiente educación y no tienen acceso a internet de banda ancha. Es curioso (en pleno 2010) que muy probablemente la mayoría -o todos- los habitantes de esa localidad desconozcan qué es la Red y carezcan de una cuenta de Facebook. A pesar de lo anterior, las redes sociales son hoy en día un fenómeno que nos acompaña cada vez más con mayor fuerza y cotidianeidad.

Se pueden escuchar historias de cualquier tipo en torno a ellas: que Mariel Solís, estudiante de comunicación de la UNAM, salió de la cárcel, durante un proceso injusto, gracias al efecto que la divulgación de su problema ocasionó en Twitter;¹ que dos hermanos, Ecrem y Alma Duric, se re-encontraron después de más de cincuenta años gracias a sus contactos en común de Facebook, viviendo uno en Serbia y la otra en Eslovenia;² que en Managua un estudiante de 17 años mató a otro después de discutir ríspidamente (también en Facebook);³ que una mujer fue despedida en España por conectarse en horas de trabajo a redes sociales y el chat con suma frecuencia;⁴ que Justin Bieber fue descubierto por un productor gracias a que subía sus vídeos a You Tube;⁵ que Anders Behring Breivik, el asesino colectivo de Noruega, publicó su manifiesto igualmente en You Tube,⁶ etcétera.

De los 6 800 millones de seres humanos que hay en el planeta, cerca de la tercera parte ya es usuaria de internet, es decir, unos dos mil millones;⁷ de esos, unos doscientos millones son latinoamericanos, lo que significó un 47.3% de crecimiento en dicha región en un lapso de 3 años.⁸ Son muchas personas. Consecuentemente, son muchos los usos que se le puede dar a la virtualidad: la transmisión de información, compras a distancia, lo que se nos ocurra. Si atendemos a los datos duros, podemos decir que las principales actividades de los internautas, en el caso de nuestra nación, son: el envío y recepción de correos electrónicos, el uso de la mensajería instantánea, la obtención de imágenes y vídeos y un 61% accede con frecuencia a las redes sociales.⁹

¹ <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/107108.html> [consulta: 15 de julio del 2011].

² <http://america.infobae.com/notas/28708-Tras-cinco-decadas-sin-verse-dos-hermanos-se-reencontraron-por-Facebook> [consulta: 7 de julio del 2011].

³ <http://america.infobae.com/notas/28731-Nicaragua-un-joven-asesino-a-un-companero-tras-una-pelea-en-Facebook> [consulta: 7 de julio del 2011].

⁴ <http://peru.com/tecnologia/10559/noticia-mujer-despedida-usar-facebook-trabajo> [consulta: 7 de julio del 2011].

⁵ Ana María Jaramillo, *Redes sociales para todos*, Colombia, Ediciones B, 2011, p. 193.

⁶ <http://www.lagaceta.com.ar/nota/447208/Mundo/asesino-Oslo-publico-su-manifiesto-YouTube.html> [consulta: 26 de julio del 2011].

⁷ <http://tecnologia.americaeconomia.com/noticias/usuarios-de-internet-en-el-mundo-llegan-2000-millones> [consulta: 22 de mayo del 2011].

⁸ <http://www.lajornadanet.com/diario/archivo/2011/mayo/18/11.php> [consulta: el 22 de mayo del 2011].

⁹ <http://www.estilohoy.com/notas/94897-Qu%C3%A9-hacen-los-mexicanos-en-internet-> [consulta: 22 de mayo del 2011]. En este artículo se menciona que el 90%

El dato anterior es importante, ya que en nuestro país existen 34.9 millones de usuarios del servicio de internet. El 81% de éstos está registrado en alguna red social, aunque de ellos un 20% prácticamente no hace uso de sus cuentas. Tan sólo en Facebook, la red social más exitosa del ciberespacio, existen 22.7 millones de mexicanos registrados, lo que representa el 39% de los inscritos en las redes sociales de nuestro país, dejando el resto del mercado a sus competidores: YouTube (28%), Twitter (20%), Hi5 (6%), Badoo (3%), Sónico (2%) Linkledin (1%), MySpace (1%).¹⁰

I. ¿Qué es una red social?

Pareciera que una red social se refiere a una comunidad virtual mediante la cual la gente se contacta e interactúa a través del internet. La periodista Ana María Jaramillo, en su libro *Redes Sociales para Todos*, define a las redes sociales como “estructuras sociales compuestas de personas (u organizaciones u otras entidades), que están conectadas por uno o varios tipos de relaciones, tales como amistad, parentesco, intereses comunes, intercambios económicos, relaciones sexuales, o comparten creencias,

de los usuarios se dedica a enviar y recibir correos electrónicos, el 75% se dedica a chatear, el 68% baja fotos y ve vídeos. Los usos del internet fundamentalmente son de comunicación y entretenimiento entre los usuarios mexicanos, aunque también haya aplicaciones escolares y laborales.

¹⁰ <http://eleconomista.com.mx/tecnociencia/2011/05/21/facebook-avalancha-redes-sociales> [consulta: el 22 de mayo del 2011]. Es interesante ver que las redes sociales han tenido gran desarrollo en el mundo. En marzo del 2010 se tuvo una cifra de 940 millones de usuarios a nivel global registrados en las redes sociales de internet. En julio del mismo año la cifra se incrementó a 945 millones. Eso marca una clara tendencia a la alza. Si la comparamos con la cifra de internautas que hay hoy en día, implica casi la mitad del total de los usuarios de la Red. Facebook, por sí sola en mayo del 2011, tenía registrados 600 millones de usuarios en el mundo. Estados Unidos, China, Alemania, Rusia y Brasil son las naciones con mayor demanda del servicio de las redes sociales. Posteriormente se dio una noticia que Facebook reúne 750 millones de usuarios. Cfr. <http://www.marketingdirecto.com/actualidad/social-media-marketing/945-millones-de-usuarios-de-redes-sociales-en-todo-el-mundo/> y <http://emiliomarquez.com/2010/03/25/940-millones-de-usuarios-de-redes-sociales-en-todo-el-mundo/> y <http://es.wikipedia.org/wiki/Facebook> [todas ellas consultadas el 22 de mayo del 2011] y <http://www.itespresso.es/facebook-ya-tiene-750-millones-de-usuarios-51809.html> [consulta: 7 de julio del 2011].

hobbies o pasatiempos comunes, conocimientos o estatus”.¹¹ Luego, las clasifica en dos tipos: verticales y horizontales, las primeras son creadas por los usuarios, las segundas son creadas por programadores que incorporan después a usuarios.¹² En fin, Jaramillo da un listado de algunas redes que pertenecen a ambos tipos y deja claro que su concepto en realidad es más reducido. En él está implícita la virtualidad, entendida como *social media*, es decir, como “la posibilidad de compartir actividades, ya sea en forma de contenido, texto, audio, vídeo y/o imágenes con otros miembros de la sociedad a través de la Web”.¹³ Si bien Jaramillo reconoce que se pueden identificar como sinónimos “redes sociales” y social media, ella señala que esto no es tan adecuado, ya que las primeras son herramientas y la segunda es una estrategia y fenómeno que puede usar también esa y otras herramientas, que en realidad son otras plataformas de comunicación, como los *website* de contenidos, los blogs y el microblogging.¹⁴ Esto conduce a una definición más técnica y estricta.

¹¹ Ana María Jaramillo, *Redes sociales para todos, op. cit.*, p. 18. Cabe mencionar que, aunque ella atribuye su definición a Wikipedia, ella la extiende más en su libro.

¹² No obstante, Cristina Aced da una interpretación distinta de esa clasificación. De acuerdo con ella, las redes horizontales son genéricas y las redes verticales son especializadas en un tema. También la propia Aced señala que otra forma de clasificar a las redes es dividiéndolas en: 1) aquellas centradas en el usuario, como Facebook; 2) aquellas centradas en un objeto, como YouTube (*Cfr. Cristina Aced, Redes sociales en una semana*, Barcelona, Gestión 2000, 2010, p. 7).

¹³ *Ibidem*, p. 15, 18-19. Según Wikipedia, el *Social Media* es un término para englobar a todas aquellas tecnologías basadas en la red, que pueden ser móviles, y que hacen de la comunicación un proceso interactivo (*cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Social_media [consulta: 26 de julio del 2011]*).

¹⁴ *Ibidem*, p. 16 y ss. Los *websites* de contenido son una colección de páginas web comunes a un dominio o subdominio de la red que permiten interactuar a través de comentarios; los blogs son bitácoras virtuales y públicas que permiten a uno o varios autores publicar textos y modificarlos en su página; el microblogging se refiere a un espacio virtual de mensajería instantánea, chat y foro que permite publicar textos no mayores a 140 caracteres. Por otro lado, si analizamos lo aquí dicho, una red social, en un sentido amplio, efectivamente equivale al *social media* (un fenómeno de comunicación social por internet que implica varias modalidades de plataforma), pero en uno más restringido, se puede referir a: 1) una plataforma virtual de comunicación que publica perfiles públicos y comparte información entre usuarios, 2) se refiere a una comunidad de individuos e, incluso, de organizaciones. Por último, cabe mencionar que si asumimos que una red social se puede identificar con una plataforma virtual específica, no hay una lista que dé cuenta de cuántas redes sociales hay. Así que no conocemos su cantidad concreta. Jaramillo dice irresponsablemente

De acuerdo con D.M. Boyd y N.B. Ellison, las redes sociales virtuales son “servicios que permiten a los usuarios construir un perfil público o semipúblico en un entorno de acceso limitado, mostrar una lista de otros usuarios con quienes comparten una conexión y ver y navegar por las conexiones de otras personas del mismo sistema”.¹⁵

Otros especialistas en el tema, como Nicholas Cristakis, James Fowler y David de Ugarte, saben que las redes sociales son algo más complejo que Facebook y que éstas han existido desde antes de la invención de la primera computadora. Retoman la primera acepción que Jaramillo enunció a la ligera. Así que, podemos señalar, junto con la periodista Cristina Aced, que las redes sociales, en cuanto estructuras sociales, pueden ser físicas o virtuales.¹⁶

La palabra “red”, que se deriva del latín *rete*, en su origen se refiere a un tipo de herramienta humana que se puede definir como una malla hecha de varias cuerdas, hilos o alambres anudados entre sí, que tiene una función de captura, barrera o sostén.¹⁷ De manera metafórica, esta palabra también se usa para referirse a conjuntos de elementos organizados para un fin, como una red ferroviaria, o bien, para un conjunto de individuos relacionados en una misma actividad, como una red de contrabandistas. El uso de la palabra red para referirse a las comunidades virtuales tiene su antecedente con la invención del telégrafo en la segunda mitad del siglo XIX. Este invento permitió que miembros de sociedades imperialistas pudieran estar conectados entre sí mediante una red de telecomunicaciones.¹⁸ Dos efectos inmediatos de lo anterior fueron el

que Wikipedia da el listado de todas las que hay, sin embargo, Wikipedia aclara que su listado no es total ni último. Como sea, la lista de los sitios más activos que ofrece esta enciclopedia virtual condensa 200 redes distintas, de las cuales sólo 15 tienen más de 100 millones de usuarios. Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_virtual_communities_with_more_than_100_million_users [consulta: 7 de julio del 2011] y http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_social_networking_websites [consulta: 7 de julio del 2011].

¹⁵ Nicholas A. Crhistakis y James H. Fowler, *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*, trad. de Laura Vidal Sanz y Eduardo Schmid, México, Taurus, 2010, p. 278.

¹⁶ Cristina Aced, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ La definición propuesta por mí puede cotejarse con las 11 definiciones que da la RAE de red en su diccionario: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=red [consulta: 14 de agosto del 2011].

¹⁸ David de Ugarte, *El poder de las redes*, edición electrónica, p. 28 y 29.

surgimiento de las agencias de noticias (Reuters y Associated Press) y las Internacionales Socialistas de los obreros europeos. Ambos implicaron redes humanas montadas en la tecnología. Posteriormente también vino el teléfono como medio de telecomunicación y fue un hito mucho mayor. La gente incluso llegó a satanizar o a sacralizar esa invención. Más tarde, surgieron los ordenadores personales -los cuales sirvieron para gestionar procesos sociales-; poco después, en 1976, Steve Wozniak y Steve Jobs crearon Apple I, el primer microordenador comercial exitoso. Este momento ha sido considerado la leyenda fundadora de la Era de la Información.¹⁹ La reacción de IBM, el gigante de los procesos de información, fue sacar su versión del ordenador: la PC (*personal computer*), la cual, debido a su tecnología genérica, fue clonada y difundida, propagándose virulentamente esta nueva tecnología. En 1984, Apple permitió la informática fácil a partir de un software amigable con el usuario que acompañaba la computadora Macintosh. El inmediato surgimiento del internet, a mediados de la década de los ochenta, hizo que las computadoras empezaran a funcionar en redes, redujo los costos de producción y transformó las interacciones organizativas y sociales.²⁰

Este canal o medio se constituyó en una red de comunicación con diversos usos, uno de ellos el de las comunidades virtuales, que también son llamadas redes sociales. La primera red social virtual surgió en 1997, se llamaba SixDegrees.com; desgraciadamente fracasó como negocio. La primera red social exitosa fue la de la página de citas Friendster en 2002, la cual rápidamente se enfrentó la competencia de MySpace en 2003 y la de Facebook en 2004.²¹ Ahora, en 2011, ante la gran lucha de los gigantes de internet, ha surgido otra red social llamada Google Plus que en un tiempo record de un mes (de junio a julio) ha juntado 10 millones de usuarios.²²

¹⁹ Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I: La Sociedad Red*, trad. de Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo XXI, 2008, p. 70.

²⁰ *Ibidem*, p. 70 y ss.

²¹ Nicholas A. Christakis y James H. Fowler, *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*, tr. Laura Vidal Sanz y Eduardo Schmid, México, Taurus, 2010, p.278-280.

²² <http://tampico.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/0dd54f9aa4afd83b83c1eec1ba4ef1ae> [consulta: 15 de julio del 2011].

Cabe mencionar que Ana María Jaramillo observa que la red ha evolucionado. Cuenta, a partir de las ideas de Tim O'Reilly,²³ que entre 1991 y 2003 la Red fue fundamentalmente unidireccional, la información era publicada y modificada por los webmasters (web 1.0), pero, desde 2004, ésta se ha vuelto más bidireccional e interactiva, la gente con facilidad, sin saber programación, participa de su publicación y modificación (Web 2).²⁴

Ahora bien, como ya se señaló, en el más propio sentido, una red social no es virtual por necesidad. Es una estructura que puede estar constituida por un mínimo de dos personas y su extensión puede llegar a miles o millones. Por eso es que Nicholas Christakis compara a una red como un superorganismo cuyos nodos son seres humanos concretos y pensantes, que sus límites están dados por la geografía, la tecnología y los genes. El mencionado sociólogo considera que la humanidad está constituida por una serie de redes que determinan tipos y números de relaciones entre los seres humanos.²⁵ Los superorganismos de las redes sociales tienen su vida propia, una estructura y funciones e incluso una futura evolución.²⁶ Pero lo anterior es más bien una metáfora que una definición. Christakis y Fowler entienden a una red social como “un conjunto organizado de personas formado por dos tipos de elementos: los seres humanos y conexiones entre ellos”.²⁷

Las redes sociales, además, tienen cinco reglas de funcionamiento según los dos estudiosos apenas citados. A continuación las enunciaremos: 1) Nosotros damos forma a nuestra red: cada individuo da forma a su red social porque escoge a sus parecidos (homofilia), decide con cuántas

²³ Tim O'Reilly, en 2004, propuso el término de *Web 2.0* en una conferencia. Este término cobró importancia debido a las herramientas gratuitas de creación de blogs y las plataformas de redes sociales. O'Reilly es un irlandés egresado de la Universidad de Harvard, fundador de O'Reilly Media, compañía editorial centrada en la computación y el internet. O'Reilly ha sido promotor del software libre y el código abierto (http://es.wikipedia.org/wiki/Tim_O'Reilly [consulta: 9 de julio del 2011]).

²⁴ Ana María Jaramillo, *op. cit.*, 2011, p.15.

²⁵ Nicholas A. Christakis y James H. Fowler, *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*, trad. de Laura Vidal Sanz y Eduardo Schmid, México, Taurus, 2010, p. 11-15.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 27.

personas conectarse, modifica la forma en que su familia y amigos están conectados, controla el lugar en el que se colocan en su red social (al centro o en los márgenes); 2) la red nos da forma a nosotros: nuestro lugar en la red nos afecta, una persona sin amigos es muy distinta de una persona con muchos amigos. Eso se debe a que nuestro posicionamiento respecto al centro de nuestra red social afecta nuestras posibilidades de desempeño, búsqueda de pareja, etcétera, en todos los ámbitos de nuestra vida; 3) nuestros amigos nos influyen, es decir, no sólo basta una red, sino el aspecto cualitativo de quienes la constituyen e impactan incluso en nuestro menor o mayor grado de felicidad; 4) los amigos de los amigos de nuestros amigos también nos influyen, la gente no sólo copia a sus amigos, sino también a los amigos de ellos (incluso se llega a hablar de que el mundo es más pequeño y que estamos vinculados con toda nuestra red social mediante seis grados de separación); 5) la red tiene vida propia: en los grupos humanos hay propiedades emergentes, atributos del todo que surgen de la interacción y coordinación de las partes sin compartir conductas, conciencia o coordinación explícitas.²⁸

Las anteriores reglas tienen que ver no sólo con la dinámica de una red, sino con la identidad de sus participantes. Es decir, las redes nos configuran y también, a través de ellas, afectamos a los demás. Seguramente Ortega y Gasset hubiera dicho frente a este fenómeno: “yo soy yo y mi red social”.

II. De lo real a lo virtual: ¿bueno o malo?

Ahora bien, algo interesante sería saber si estas mismas reglas que operan en el trato cara a cara también operan en las redes sociales de carácter virtual. Según Cristina Aced, “el día a día de las redes sociales digitales no es tan distinto de la vida social no virtual”.²⁹ Veamos qué arrojan las investigaciones de Christakis y Fowler. Para empezar, ellos reconocen que el activismo on-line de blogueros y twiteros en diversas partes del mundo sugiere que “los cambios en la tecnología pueden estar alterando la forma en que vivimos dentro de nuestras redes sociales”.³⁰ Eso, por

²⁸ Cfr. Nicholas A. Christakis y James H. Fowler, *Conectados*, op. cit., cap. I. .

²⁹ Cristina Aced, op. cit., 2010, p. 14.

³⁰ Nicholas A. Christakis y James H. Fowler, op. cit., 2010, p. 219.

supuesto, lo asocian con un aspecto muy natural del hombre. Asumen que el hombre es un animal social, siendo la característica más importante de su entorno la presencia de otros seres humanos.³¹ El deseo de estar conectados -no sólo para la reproducción, sino también para la amistad- proviene de nuestros genes, según estos autores, y, además, las redes sociales más organizadas tienen mayores posibilidades de supervivencia que las otras (selección natural) en un mundo donde es frecuente que existan individuos que, dentro de la comunidad, no cooperen y sean oportunistas, un mundo en el cual algunas personas resultan más atractivas a los demás que otras, dónde hay gente más propensa a traer más amigos a su círculo y emparejarlos, un mundo en el cual decidimos posicionarnos en el centro o en la periferia de distintas redes sociales de acuerdo a las circunstancias e intenciones, en el que las redes sociales se transforman por la incorporación o ausencia de algunos de sus miembros, que requieren de un cerebro diseñado para la sociabilización (inteligencia social) y transmisión del conocimiento (inteligencia cultural), permitiendo interactuar con sujetos no-conocidos, familiares y hasta personificaciones de deidades (la religión) que se incorporan al tejido social, tanto en ámbitos de cooperación, como de competencia.³²

³¹ *Ibidem*, p. 224.

³² *Ibidem*, p. 225 y ss, 244 y ss. Dicen Crhistakis y Fowler que los oportunistas, quienes suelen romper las reglas sociales de cooperación, son regulados por justicieros, personas con otro rol, que tratan de castigar de alguna forma a los primeros. En síntesis, ellos propone tres roles en las redes sociales: los cooperadores, los oportunistas y los justicieros. También señalan estos dos autores que la genética determina nuestro grado de sociabilidad, para ello, toman como argumento los estudios que se han hecho sobre gemelos y que muestran su mayor o menor grado de sociabilidad. Del factor genético de las redes sociales, Crhistakis y Fowler señalan que serían centenares de genes los involucrados en su proceso, pero, además, también el entorno interactúa con dicho factor (p. 247). También consideran como argumento en pro de este aspecto genético el hecho de que los primates también conformen redes sociales y usen el acicalado como una forma de establecer y fortalecer sus nexos. El hombre, en cuanto primate, hace lo mismo, pero el lenguaje es la herramienta para sustituir el acicalado, permitiendo, a través de la conversación, el establecimiento de lazos sociales. Además, el cerebro humano permite establecer una red social de máximo 150 personas, que es lo que su cerebro le permitiría procesar, según los estudios neuro-biológicos de R. Dunbar (p. 249 y ss). Ahora bien, si esta cantidad nos parece pequeña y arbitraria, lo cierto es que ella denota que no podemos conocer a todas las personas, ni con la misma profundidad.

Christaskis y Fowler consideran que “al trasladar nuestras redes del mundo real al mundo electrónico, llevamos con nosotros las herramientas forjadas por la selección natural para crear un nuevo mundo, jamás visto por la naturaleza”.³³ Sin embargo, ellos mismos dicen que:

las nuevas tecnologías -ya sean juegos masivos *on line* con miles de jugadores como World of Warcraft o Second Life; portales de redes sociales como Facebook o MySape; portales de información colectiva como YouTube, Wikipedia o eBay, o portales de encuentros como Match.com o eHarmony- se limitan a hacer posible nuestra ancestral tendencia a conectar con otros seres humanos, aunque en estos casos sea por medio de electrones que viajan por el ciberespacio y no de conversaciones que fluyen por el aire.³⁴

A esto se le debe añadir que la gente en el mundo virtual aplica las mismas reglas de comportamiento del mundo real, según un experimento que se hizo en 2006 cuando un grupo de psicólogos, neurocientíficos e informáticos reprodujeron, en un contexto de virtualidad, el experimento de Stanley Milgram de inducir a unas personas a maltratar dolorosamente a otras para medir su grado de obediencia.³⁵ La razón de esto es que el realismo con el que se puede construir una situación produce en el sujeto una sensación de *presencia* real, aunque el torturado sea ficticio. La virtualidad nos afecta. El efecto que otro experimento causó con personas a las que se le hizo interactuar con avatares virtuales de diversa apariencia mostró que aquellas cuyos sus avatares eran muy atractivos les generó más allegados en ese contexto y también fortaleció su confianza en sí mismos en el ámbito de la realidad. A este fenómeno se le ha llamado efecto Proteo.³⁶ En la virtualidad nos vivimos como reales (por eso es

³³ *Ibidem*, p. 261.

³⁴ *Ibidem*, p. 266-267.

³⁵ Este experimento implicaba que un experimentador convencía a un participante que fungía como maestro de que diera descargas eléctricas a un participante-alumno cada vez que cometiera un error en un test de memoria. Eso ocasionó una obediencia del 65% de los maestros a pesar de que sus acciones les angustiaban. Bueno, este experimento, que se hizo con sujetos de carne y hueso en 1961 en la Universidad de Yale, fue reproducido con maestros reales y alumnos virtuales en 2006. El resultado fue que los maestros también se angustiaban pese a saber que el alumno era virtual (*Ibidem*, p. 267-269).

³⁶ *Ibidem*, p. 271.

que una percepción distinta ahí puede modificar la visión de las cosas) y que nuestra realidad la proyectamos en la virtualidad (en consecuencia nos regimos con nuestras reglas sociales). Pero, además, resulta que la tecnología del internet ofrece la oportunidad de cambiar la comunidad y su interacción. Keith Mapton y Barry Wellman, entre 1997 y 1990, estudiaron un barrio de las afueras de Toronto al que denominaron *Netville*. En ese sitio se instaló gratis internet de alta velocidad y servicios locales que incluían foros de debate locales en el 60% de las casas de los residentes. Esto permitió observar que los residentes con acceso a esos servicios establecieron conexiones más profundas y amplias con sus vecinos en comparación el 40% de los otros habitantes que carecía de ese servicio. Tal condición incluso les permitió organizarse y protestar contra el constructor ante un defecto del proyecto residencial, obteniendo resultados favorables.³⁷

Pero la red no sólo genera cambios positivos, también genera otros negativos. Un estudio encontró más de 400 foros virtuales dedicados a la autolesión (*cutting*). También se ha mostrado que la búsqueda de pareja por internet multiplica por más de tres las posibilidades de contraer una enfermedad de transmisión sexual y que las personas con delirios paranoides crean grupos virtuales en los que participan activamente y se sienten comprendidos.³⁸

Si rebasamos los casos particulares, prescindimos de una etiqueta de moralidad y vemos en macro el paisaje, podemos decir que las redes sociales virtuales, en conjunción con los teléfonos móviles y el internet, han “multiplicado nuestra capacidad para estar en contacto los unos con los otros y nos ha llevado a estar hiperconectados. Esta nueva tecnología nos puede informar del grado de conexión o desconexión en tiempo real”.³⁹ Más aún, según Crhistakis y Fowler, las redes sociales han sido modificadas por las virtuales en cuatro aspectos: 1) enormidad (amplitud y alcance de personas); 2) comunalidad (la contribución a esfuerzos colectivos es de mayor escala); 3) especificidad (la acentuación de la particularidad de los diversos vínculos que se pueden tener); 4) virtualidad (la posibilidad de asumir identidades virtuales).⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, p. 277.

³⁸ *Ibidem*, p. 289-291.

³⁹ *Ibidem*, p. 283.

⁴⁰ *Idem*.

No obstante lo anterior, hay un hecho muy humano que no se ve alterado: el grado de intimidad que tenemos, pues éste sigue siendo reducido, así tengamos cientos o miles de amigos virtuales. Es decir, la comunalidad y la enormidad se ven acotadas. Analicémoslo desde Facebook, la más exitosa plataforma en su rubro, que, dicho sea de paso, creció a una tasa de medio millón de usuarios por día entre enero y abril del 2009, que para febrero del 2011 contaba con 60 mil millones de fotos, que en ese mismo mes manejó 25 terabytes⁴¹ de datos por día y que, como empresa, vale 450 sextillones de euros.⁴² Ahora bien, concentrémonos en lo siguiente: el usuario promedio tiene aproximadamente 100 amigos,⁴³ de los cuales sólo 6.6 en promedio son cercanos.⁴⁴ En consecuencia: “las redes sociales virtuales no parecen aumentar el número de personas con las que de verdad mantenemos una relación estrecha y tampoco mejora de manera esencial nuestra relación con nuestros grupos centrales”.⁴⁵ También la especificidad y la virtualidad tienen ciertos asegunes, no alteran en mucho nuestra conducta. Tamara Wandel y Anthony Beavers, siguiendo las ideas del sociólogo Erving Goffman en *The Presentation of Self in Everyday Life*, señalan que un actor social escoge diversos apoyos y disfraces para ajustarse a distintos escenarios, modificando nuestra apariencia frente a los demás. El pretender, el actuar, el jugar a ser, es una manera que permite no sólo a los niños aprender un rol. Los juegos virtuales, son tan reales como los que no son en línea; los roles que practicamos en línea, son tan reales como los presenciales. Las asunción de distintas máscaras la tenemos no sólo en Facebook, sino también en la sociedad, y esto tiene que ver con las distintas redes a las que nos vinculamos.⁴⁶

⁴¹ Una explicitación de esos datos de 25 terabytes se puede traducir en algunas cifras de julio del 2011, como que cada hora se publican 30 millones de comentarios, que también cada hora se aceptan 12 millones de solicitudes de amistad y se instalan más de 20 millones de aplicaciones diarias ([http://america.infobae.com/notas/29227-
Todo-lo-que-no-sabias-de-Facebook-](http://america.infobae.com/notas/29227-Todo-lo-que-no-sabias-de-Facebook-) [consulta: 15 de julio del 2011]).

⁴² Juan Faerman, *Facebook*, México, Océano, 2011, p. 32m, 76 y 99.

⁴³ Una nota informativa de julio del 2011 indica que el promedio de amigos de un usuario de Facebook es de 130 ([http://america.infobae.com/notas/29227-
Todo-lo-que-no-sabias-de-Facebook-](http://america.infobae.com/notas/29227-Todo-lo-que-no-sabias-de-Facebook-), [consulta: 15 de julio del 2011]).

⁴⁴ Nicholas A. Crhistakis y James H. Fowler, *op. cit.*, p. 284. El criterio para determinar su cercanía es que ambos estén etiquetados mutuamente en fotos en los muros de ambos usuarios.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁶ D. E. Wittkower, *Facebook and Philosophy*, Chicago, Open Court, 2010, p. 89 y ss.

La innovación de Facebook es que la interacción social es transformada, se redefine lo que es un “amigo” y permite vincularse con un espectro más amplio de personas con las cuales no se comparte un número telefónico, con las que no se reconocería en la calle o con las que no se sentiría cómodo charlando en un bar.⁴⁷ También implica que la interacción que uno gestiona es su página de Facebook es con todas las personas que tenemos como amigas y seguimos su actividad con mayor grado del que haríamos en el mundo real.⁴⁸ Nos vincula en nuestra red con gente con la que no habría ningún lazo si no existiera esa plataforma.⁴⁹

Una perspectiva un tanto distinta de la interacción en Facebook es la que ofrece provocadoramente el escritor argentino Juan Faerman, quien señala entre líneas que interactuar en Facebook no sirve para nada, que navegamos en su página web por imitación y después, por un mero acto de narcisismo, nos exponemos por vanidad, para reafirmar la autoestima, para ligar, para conocer gente y re-encontrarse con conocidos. En síntesis, es un escaparate donde se fusionan muchas intenciones.⁵⁰ Aunque este diagnóstico se antoje sarcástico y frívolo, lo interesante es que, la página oficial del libro *Faceboom*, los perfiles del escritor ya mencionado y de su editor Guillermo Otero fueron deshabilitados cuando esa obra fue presentada en España (el 23 de enero del 2010), siendo sólo rehabilitados debido a que la prensa internacional le dio seguimiento a ese caso y a un vídeo que criticaba dicha censura. Así que alguna fibra sensible tocó en los administradores de dicha web y posiblemente del propio Zuckerberg.

Así, algunas lecturas críticas como las de Faerman han dado argumentos en contra de la existencia, utilidad y beneficio de las redes

⁴⁷ Nicholas A. Crhistakis y James H. Fowler, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 285.

⁴⁹ El Universal publicó una nota informativa sobre un estudio que se hizo sobre los “amigos” de Facebook. Pew Internet and American Life Project reveló que Facebook, a diferencia de otras redes sociales, vincula más a conocidos que a desconocidos. Sus usuarios tienden a buscar ahí a antiguos conocidos con los que vuelven a tener contacto, tienen relaciones más cercanas y de apoyo. Respecto a un adulto promedio, estadísticamente, 22% de los contactos son amigos de la preparatoria, 12% son familiares, 10% amigos del trabajo, 9% amigos de la universidad, 8% familia de primer grado, 2% vecinos de la comunidad, 3% gente que uno sólo ha visto una vez y 7% desconocidos con los que uno nunca se ha visto. Cfr. <http://www.eluniversal.com.mx/notas/779421.html> [consulta: el 15 de julio del 2011].

⁵⁰ Nicholas A. Crhistakis y James H. Fowler, *op. cit.*, p. 44 y 51.

sociales. Se dice que éstas distorsionan la identidad de las personas, ya sea porque son adictivas, engañan, desgastan los lazos sociales, ya sea porque producen un perjuicio en los procesos gnoseológicos, haciéndonos perder el tiempo del aprendizaje o bien afectan nuestra capacidad de concentración.

Atenderé primero el argumento que señala a las redes sociales como fuentes de adicción y agentes del debilitamiento de la sociabilidad. Luego abordaré el argumento de su perjuicio epistemológico.

III. Adicción y debilitamiento de la sociabilidad

No existe algo así específicamente como la adicción a las redes sociales. Sin embargo, existe el Desorden de Adicción a Internet como un trastorno que no es homogéneo, que se puede desarrollar de maneras específicas, como la dependencia a las relaciones virtuales, es decir, “la necesidad de establecer relaciones de amistad o amorosas con personas encontradas *online* [...]. Progresivamente las relaciones virtuales devienen más importantes que las reales, y el sujeto se aísla, viviendo en un mundo paralelo, poblado de personas idealizadas”.⁵¹ Así pues, la adicción a internet relacionada a las redes sociales, en sentido psicológico, existe, pero no es la regla general. A pesar de que no existen estadísticas al respecto, Engelberg y Sjöberg, en 2004, publicaron un estudio sobre la habilidad social, la personalidad y el uso de internet en el que se mostró que el efecto de la red aumenta la variedad de adaptaciones sociales y que el uso del internet no empobrece esa habilidad si las personas mantienen un alto nivel en las relaciones interpersonales y el compromiso social, aunque sea verdad que las personas más extrovertidas tiendan a buscar menos los sitios de sociabilización virtual.⁵² Se sabe que la causa de la adicción al internet no está en esa tecnología por sí sola, sino en las

⁵¹ Cesare Guerreschi, *Las Nuevas Adicciones*, Argentina, Lumen, 2007, p. 54-55.

⁵² El Internet Adiction Disorder (IAD), según es psicólogo italiano Cesare Guerreschi, implica que el individuo no logre controlar la necesidad de estar conectado a la red durante horas, perdiendo la conciencia del tiempo y convirtiéndose en el continente de sus deseos y frustraciones. También se ha demostrado que no existe un perfil de individuo específico. Esta adicción se da en contextos sociales diversos, con niveles educativos distintos, lo mismo que económicos, edades distintas y en ambos sexos. La adicción al internet afecta a la vida relacional del sujeto en el ámbito familiar, en el trabajo y la escuela. (Cfr. *Ibidem*, p. 25-26, 33, 39 y 43).

patologías de algunos de sus usuarios, las cuales están ligadas con una distorsión cognitivo-comportamental depresiva de quienes poseen pensamientos devaluatorios sobre sí mismos y del mundo.⁵³

IV. Las redes sociales y los procesos gnoseológicos

Es turno de reflexionar sobre la tesis de que las redes sociales degradan los procesos gnoseológicos. Para ello, tendremos que analizar el impacto que genera la Web en general y, posteriormente, las redes sociales en específico. Echaremos mano del ensayo *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?* Su autor, Nicholas Carr, sostiene que el internet afecta nuestra manera de pensar las cosas.⁵⁴ Argumenta, a partir de su propio testimonio, que su capacidad de concentración para la lectura profunda de un libro o artículo largo se ha ido debilitando. Lo atribuye a estar mucho tiempo on-line.⁵⁵ El pensamiento lineal, que sigue un hilo narrativo, argumentativo largo, que es concentrado y carente de distracciones, centrado en una sola cosa, ha estado siendo desplazado por una nueva forma de pensamiento que el internet ha generado, que requiere y disemina información con estallidos cortos y descoordinados, que presta atención a varias cosas casi simultáneamente que, no obstante, enriquecen la creatividad.⁵⁶ Según Carr, éste es un pensamiento superficial (porque es distraído, somero y apresurado).⁵⁷ La Web 2.0, según Carr, lo volvió un activo participante de las redes sociales y un generador de contenidos. Según él, el internet lo estaba volviendo en algo parecido a una máquina de procesamiento de datos de alta velocidad.⁵⁸ Este testimonio lo refuerza aduciendo que la neurología ha comprobado que

⁵³ *Ibidem*, p. 33. Tales pensamientos serían del siguiente estilo: “me siento bien sólo cuando estoy conectado a internet”, “en la vida real me siento vacío e inútil, pero en el mundo virtual soy ‘alguien’”, “fuera de la Red soy un fracaso”, “internet es mi único amigo”, “nadie me ama fuera de la Red”, etcétera.

⁵⁴ Cfr. Nicholas Carr, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, trad. de Pedro Cifuentes Huerta, México, Taurus, 2011, p. 13-16.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 17-18.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18 y ss.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 143-144.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 28 y 29.

incluso el cerebro adulto es plástico, es decir, que, además de que puede generar nuevas conexiones entre neuronas, también se puede reprogramar sobre la marcha, alterando su forma de funcionar, estimulado por las experiencias y acciones que realizamos.⁵⁹ En consecuencia, la tecnología en general altera nuestra forma de pensar, de actuar, habiendo cierta variedad de “tecnología intelectual” que utilizamos para ampliar y apoyar nuestra capacidad mental.⁶⁰ Su uso fortalece y debilita determinados circuitos neuronales, aunque su forma básica no haya cambiado en 40 mil años. Más aún, las tecnologías, como la computadora y el internet, que reestructuran el lenguaje, ejercen mayor influencia sobre el pensamiento. De hecho, siguiendo a Walter Ong, se puede señalar que la tecnologización de la palabra derivó en la escritura, el libro, y ahora la computadora.⁶¹ Ahora bien, lo interesante es que el libro, junto con la lectura y la escritura, fomentan el pensamiento abstracto, mayor concentración, e incluso la imaginación.⁶² Como dice Carr, el lector se hace libro.⁶³ La computadora también moldea a su usuario, pero a diferencia de los elementos anteriores, incorpora en ella otros canales mediáticos como las imágenes, el movimiento y el audio, además, por supuesto, de la palabra escrita (la cual se ve más reducida en extensión, relacionada a hipervínculos, controlada por los filtros de los buscadores, sintetizada por el blogging y el microblogging). En una página web se pueden encontrar todos los canales de los distintos medios de comunicación.⁶⁴

⁵⁹ *Ibidem*, p. 41. Un ejemplo claro de esto es cómo el hipocampo de los taxistas se modifica respecto a las demás personas y, entre más tiempo tienen en ese oficio, más marcado es ese cambio.

⁶⁰ Según Carr, las tecnologías se pueden clasificar en 4 tipos: 1) las que aumentan nuestra fuerza y resistencia físicas; 2) las que extienden el alcance o sensibilidad de nuestros sentidos; 3) las que permiten remodelar la naturaleza para que sirva a nuestras necesidades o deseos; 4) las que amplían nuestras capacidad mental. Nicholas Carr, *op. cit.*, p. 62.

⁶¹ *Ibidem*, p. 100.

⁶² *Ibidem*, p. 96. Lo anterior no sólo es una frase apologética o romántica, sino una afirmación sustentada en un estudio que realizó la Universidad de Washington en 2009 mediante escáners cerebrales, mostrando que los lectores de ficción “simulan mentalmente cada nueva situación que se encuentran en una narración. Los detalles de las acciones y sensaciones registrados en el texto se integran en el conocimiento personal de las experiencias pasadas” (*Idem*).

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Ibidem*, capítulo 5.

Consideremos lo siguiente: el libro es una necesidad que se antoja difícil de erradicar; en cambio, como formato, parece que está transitando a la digitalización. Los reproductores de libros digitales (también llamados lectores digitales) están mejorando su calidad. Consecuentemente han incrementado su venta, la cual transitó de un millón de unidades vendidas en 2008 a cerca de doce millones en 2010. Por otro lado, la demanda del libro electrónico también ha crecido: en 2008 representó el 10% de las ventas totales de Amazon, pero en 2010 fue del 35%.⁶⁵ Carr profetiza que el *e-book* cambiará nuestra forma de leer, tendrá distractores y no será lineal, cambiará, incluso, nuestra forma de escribir.⁶⁶ En 2007, las tres novelas más populares de Japón fueron escritas en formato de microblogging, O'Reilly Ediciones publicó un libro en formato de Power Point, Simon & Shuster ha publicado novelas amorosas electrónicas con vídeos insertos en ellas (*vooks*) y, de acuerdo con Carr, “muchos observadores creen que es mera cuestión de tiempo el que las funciones de las redes sociales se incorporen a los lectores digitales”.⁶⁷ Eso significaría la socialización tanto de la experiencia lectora como la de la escritura. Ambas tradicionalmente han sido solitarias. Si hacemos aquí un paréntesis, podemos acotar que las redes sociales, independientemente de que se incorporen o no a los libros electrónicos, por sí solas, ya son un factor de sociabilización de la lectura y escritura, también hacen que la palabra escrita confluya con la imagen, el vídeo y hasta el audio. Fomentan una nueva forma de lectura no profunda que nos abre a “un mundo de ubicua conectividad y proximidad generalizada”, un mundo en el que la ‘capacidad decisiva’ consiste en descubrir significados emergentes en contextos que fluyen de forma continua”.⁶⁸ Esto se debe a que proporcionan información breve, inconexa, rápida e inmediata:

Al convertir los mensajes íntimos -antaño reino de la carta, la llamada telefónica, el susurro- en carnaza de una nueva forma de medio de comunicación, las redes sociales han dotado a la gente de una manera nueva y convincente de socializar y mantenerse en contacto. También

⁶⁵ *Ibidem*, p. 127.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 130-131.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 138.

han puesto un énfasis nuevo en la inmediatez. La “actualización del estado” de un amigo, compañero de trabajo o celebridad favorita pierde su actualidad en el momento de efectuarse. Estar al día requiere la supervisión continua de los avisos de mensaje pendiente de lectura. La competencia entre las redes sociales por ofrecer mensajes cada vez más frescos y abundantes es feroz. Cuando a principios de 2009, Facebook respondió al rápido crecimiento de Twitter con el anuncio de la renovación de su sitio para, según dijo, “aumentar el ritmo de la corriente”, su fundador y director ejecutivo, Mark Zuckerberg, aseguró a sus 250 millones de miembros que la empresa “seguiría acelerando aún más el flujo de la información”. A diferencia de la antigua edición de libros, que tenía fuertes incentivos económicos para promover la lectura de obras antiguas, así como de las recientes, los editores *online* batallan por distribuir lo más nuevo entre lo nuevo.⁶⁹

Carr aboga por la preservación del libro en su formato actual, ya que estudios neurológicos de Gary Small de la UCLA sobre el impacto de los medios digitales mostraron que mientras los lectores de libros presentan mucha actividad en regiones del cerebro relacionadas con el lenguaje, la memoria y el procesamiento visual, los usuarios de internet muestran un mayor desarrollo de la región prefrontal, asociada con la toma de decisiones y la resolución de problemas. Señala que el mayor abandono de la lectura profunda y la adopción de la navegación por la web debilita los primeros circuitos neuronales y fortalece los segundos.⁷⁰ También se ha mostrado que los textos digitales con hipertextos, respecto a los textos tradicionales, ocasionan más distracciones y sus lectores comprenden menos profundamente su sentido y estructura.⁷¹ Alternar consecutivamente dos o más tareas (*multitasking*) sobrecarga la capacidad mental, aumenta la posibilidad de malinterpretación o de ignorar datos importantes, ya que “el cerebro se toma su tiempo para cambiar de objetivo, recordar las reglas necesarias para la nueva tarea y bloquear la interferencia cognitiva de la actividad, aún vívida, que le ocupaba”.⁷² Más aún, la lectura en la red no es igual que en los libros no sólo porque los saltos que los ojos dan no son iguales, sino porque en la red la gente rastrea información, está un promedio de 20 segundos en cada página

⁶⁹ *Ibidem*, p. 193-194.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 151.

⁷¹ *Ibidem*, p. 158.

⁷² *Ibidem*, p. 164.

web buscando información y sus tiempos de lectura profunda de libros y textos largos se han disminuido. Los hábitos de lectura han cambiado, un ejemplo es el prestigioso filósofo Joe O'Shea de la Florida State University, quien "admite sin empacho que no lee libros, sino que además añade que no siente ninguna especial necesidad de leerlos. ¿Para qué molestarse, cuando en una fracción de segundo puede uno buscar en Google los fragmentos que necesite?".⁷³ Esto implica que también los buscadores inteligentes participan de la generación de tal tipo de lectura. No hay escapatoria: la red no permite la lectura tradicional y profunda. Eso va en detrimento de la memoria e indirectamente de nuestra identidad, ya que

gracias a la plasticidad de nuestro cerebro, nuestra experiencia conforma continuamente nuestro comportamiento e identidad: "El hecho de que un gen deba estar activo para formar la memoria a largo plazo muestra claramente no sólo que los genes son los factores determinantes del comportamiento, sino también que responden a la estimulación del entorno, caso del aprendizaje".⁷⁴

Tenemos recuerdos implícitos que están ligados a nuestros actos y actividades reflejos y tenemos recuerdos explícitos que son de personas, ideas, acontecimientos, sentimientos, lo que podemos llamar el pasado.⁷⁵ La identidad no sólo se refiere a lo que somos, sino que se construye a partir del recuerdo de lo que hemos sido, se relaciona con la memoria, aunque ésta sea contingente, frágil, misteriosa y plástica; ella se actualiza y renueva, facilita el aprendizaje de nuevas ideas y habilidades futuras, la memoria permite la reconstrucción del pasado, la construcción del yo presente y su proyección al futuro individual y socialmente.⁷⁶ No en balde dice Carr:

Hace tiempo que se sabe que la cultura en que se cría una persona influye en el contenido y carácter de la memoria de esa persona [...] Los psicólogos y antropólogos están descubriendo ahora que, como intuía Whitman, la influencia es recíproca. La memoria de las formas personales sostiene a la "memoria colectiva" que sustenta la cultura.

⁷³ *Ibidem*, p. 171.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 232 y ss.

Lo que está almacenado en la mente del individuo, sean acontecimientos, hechos, conceptos y habilidades, es más que la “representación de una personalidad distintiva” que constituye el yo, escribe el antropólogo Pascal Boyer. También es “el quid de la transmisión cultural”. Cada uno de nosotros lleva y proyecta la historia del futuro. La cultura se sustenta en nuestras sinapsis.⁷⁷

V. La identidad personal y colectiva

La anterior cita supone una relación estrecha entre la identidad personal y la social. Eso nos permite aclarar qué entendemos por tal categoría sin apellidos. La identidad clásicamente en la filosofía es un concepto que puede ser lógico u ontológico: uno supone que un concepto “a” pertenece a “a” y que puede ser el reflejo del principio ontológico de identidad que dice que todo ente es idéntico a sí mismo, es decir, que hay una exigencia de un ser de ser lo que es en tanto que es tal ser.⁷⁸ El término identidad al parecer remite a la idea de semejanza, la cual puede ser cualitativa (el carácter de Juan es igual al de Rubén) o numérica (que supone que aquello que es nombrado dos veces en realidad es uno mismo). La semejanza se da en grados y maneras distintas. Por ejemplo, podemos decir que Juana es idéntica en rasgos a su hermana o a ella misma como era antes, pero no lo es respecto a su peso.⁷⁹ Sin embargo, en un sentido más actual, la identidad puede ser discutida como identidad personal. Este problema, según el *Diccionario de Filosofía de Cambridge*, tiene que ver con aquello que permite identificar a una persona como la misma a pesar de que ha cambiado a lo largo del tiempo. Este tema filosófico empezó como un problema epistemológico y ético que sitúa en la memoria la posibilidad de recordar los hechos pasados y la posibilidad de la responsabilidad moral respecto a algo ya cometido. Locke al parecer es el que inicia este asunto, que no se puede reducir a señalar que la identidad está en una sustancia inmaterial o material (alma o cuerpo), sino en la conciencia misma.⁸⁰

⁷⁷ *Ibidem*, p. 237-238.

⁷⁸ Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo II, España, Ariel, 2001, entrada: identidad.

⁷⁹ Cfr. Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, 2a edición, Oxford University Press, E.U.A., 2005, entrada: identity.

⁸⁰ Cfr. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, E.U.A., 1995, entrada: personal identity.

Este sentido moderno es el que nos interesa, ese que está vinculado a la conciencia, en el que el individuo y lo social confluyen. La identidad personal y la colectiva son distintas, pero tienen puntos de contacto. Un aspecto interesante de la identidad personal en relación con la identidad social es el que mencionan Tamara Wandel y Anthony Beavers en su ensayo *Playing around Identity*. Estos autores señalan que uno no necesariamente puede cambiar a los otros, pero sí puede hacer cambios en sí mismo para cambiar la situación, es decir, afectar a la red social.⁸¹

Así pues, la identidad es entendida como una abstracción fluida que es reificada a través de la asociación del individuo con una realidad, la cual también es flexible. Es una especie de ciclo a través del cual el “yo” es presentado, comparado, ajustado o defendido de una constelación de realidades sociales, culturales, económicas o políticas.⁸² Dice Manuel Castells: la identidad es “el proceso mediante el cual un actor social se reconoce a sí mismo y construye el significado en virtud de un atributo o conjunto de atributos culturales determinados”.⁸³ La identidad es una categoría que lo mismo puede abarcar a un individuo que a diversos grupos diferenciados en interacción, como hombres y mujeres, o a toda una colectividad, como lo pretende, a veces, la religión.

Según el ya mencionado sociólogo español, en estos tiempos de cambios incontrolados y confusos, que implican la revolución tecnológica de la información, la desestructuración de las organizaciones, la deslegitimación de las instituciones, desaparición de movimientos sociales, movimientos culturales efímeros, globalización de los mercados, la gente tiende a reagruparse en torno a identidades (religiosas, étnicas, territoriales,

⁸¹ D.E. Wittkower, *op. cit.*, p. 89 y ss. Ahora bien, en una red social virtual, en la que tenemos que dar una apariencia ante todos, podríamos reflejar un yo más auténtico, según este par de estudiosos, no porque no haya una exacerbación narcisista del yo en las redes, no porque se pueda crear un perfil falso de identidad, no porque no se pueda filtrar la información que queremos compartir, sino porque la interacción comunicativa estimula el autodescubrimiento y porque puede fortalecer el espíritu de ciudadanía

⁸² Zizi Papacharissi, *A Networked Self: identity, community and culture on social network sites*, Nueva York, Routledge, 2011, p. 304. De tal manera, la sociología contemporánea entiende al yo como algo confrontado al proceso histórico, tornándose en algo líquido (Bauman), reflexivo (Guiddens) o como un proceso de identidad personal (Jenkins).

⁸³ Manuel Castells, *op. cit.*, p. 48.

nacionales) y, aunque esto no es nuevo en la historia, sí se está volviendo en la fuente principal de significado, generándose una oposición entre las redes sociales y el yo.⁸⁴

Para Castells, estamos en una época postindustrial o informacional, es decir, una etapa histórica en la que las relaciones sociales de producción se organizan en torno a la tecnología de la generación del conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos, ya que el proceso de producción económica se basa en cierto grado de conocimiento y en el procesamiento de la información.⁸⁵ En un mundo así, que las identidades se lleven a la Web y surjan páginas como Facebook parece cosa natural, esperable. También parece esperable que los analfabetos informáticos queden excluidos de los beneficios del sistema.

Como sea, las nuevas tecnologías establecen un puente de contacto entre los individuos y las colectividades. Las redes sociales virtuales, son sitios para la autopresentación y la negociación identitaria. Son un conjunto de esferas privadas (cada perfil, cada muro de usuario) que a su vez son puntos de convergencia que transforman los tiempos y espacios de sociabilización, en los que los individuos interactúan y participan con prácticas en torno a la tecnología y ciertos bienes culturales, muchos de ellos mediáticos, que implican una interrelación productor-consumidor.⁸⁶ Sin embargo, las redes sociales difuminan las distancias entre la creación y la expectación pasiva, entre la producción y el consumo. La socialización se vuelve, en las redes sociales, virtuales flexible, incorpórea, carente de lugar. O mejor dicho, el “espacio” se redimensiona, se vuelve una metáfora que permite socializar de manera no presencial con muchos auditorios a la

⁸⁴ *Ibidem*, prólogo.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 43. Haremos un par de observaciones: una sobre las etapas históricas de las que habla Castells y otra sobre cómo entiende al conocimiento y a la información. Las otras etapas que Castells menciona, siguiendo a Daniel Bell, son la preindustrial (que es fundamentalmente agraria), la industrial (que está basada especialmente en la producción de excedente). Para él, el conocimiento es una serie de afirmaciones organizadas de hechos o ideas que presentan un juicio razonado o un resultado experimental, que se transmite a los demás mediante algún medio de comunicación en alguna forma sistemática (aquí sigue a Bell), mientras que la información son los datos que se han organizado y comunicado (aquí sigue a Porat). Pareciera que el conocimiento tiene una garantía de validez de carácter metodológico en su generación y la información no necesariamente tiene esta característica. Ella simplemente son datos transmitidos.

⁸⁶ Zizi Papacharissi, *op. cit.*, p. 306.

vez, con personas que están en lugares distintos, hasta muy lejanos. El tiempo también se transforma, se puede interactuar a distancia con información pasada o inmediata y se puede re-encontrar gente del pasado y reincorporarla a nuestras vidas.

Según Carr, las redes sociales, en conjunto con todo el fenómeno de la Web 2.0, afectan nuestra capacidad cognitiva, menguando nuestra atención y memoria. De aquí podríamos desprender la hipótesis de que las redes sociales y el *social media* fragmentan nuestras identidades, no porque éstas se pierdan, sino porque éstas se vuelven inmediatistas, desmemoriadas, superficiales. No obstante, podemos decir que, si hay tal efecto, la culpa de esta afectación cognitiva no está solamente en la aparición de dicha tecnología, sino en su abuso, en el abandono de otras prácticas tecnológicas y cognitivas, como la lectura de libros.

Por otro lado, nuestras identidades individuales y colectivas se pueden ver enriquecidas, o bien trastocadas, por un mayor intercambio de información que promueve la red: la economía mundial se globaliza como una gran red, las élites directivas y profesionales se refuerzan en un cosmopolitismo fomentado por las redes electrónicas;⁸⁷ la productividad económica se basa en la gestión de las tecnologías del conocimiento y la información; las organizaciones, las empresas exitosas se vuelven fundamentalmente transnacionales; la forma y condiciones del trabajo se transforman; la comunicación electrónica cobra un papel central, al grado de que a su alrededor se gesta una cultura de medios de comunicación de masas personalidad, aunados a una red de comunicación electrónica interactiva de comunas autoseleccionadas, es decir, que la cultura misma se virtualiza.⁸⁸ Nuestros espacios de socialización, de empleo, nuestros tiempos de privacidad, de trabajo, se reconfiguran. Cuenta Castells que el nuevo paradigma tecnológico ha transformado a la sociedad, de tal manera que sus características se están constituyendo en la base material de la sociedad: 1) su materia prima son tecnologías para actuar sobre la información; 2) la capacidad de penetración de los efectos de la nuevas tecnologías (todos los procesos de nuestra existencia individual y colectiva están directamente modelados por el nuevo medio tecnológico); 3) la lógica de la interconexión (la morfología de la red

⁸⁷ Manuel Castells, *op. cit.*, p. 397.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 404.

permea en las estructuras sociales); 4) la flexibilidad (los procesos son reversibles; las instituciones y organizaciones se modifican en función de las nuevas tecnologías); 5) la convergencia tecnológica (las trayectorias tecnológicas confluyen, se funden).⁸⁹


Consecuentemente, la sociedad, los individuos toman un poco la forma de la Web y de las redes sociales virtuales. Al parecer, es un movimiento inevitable...

Sin embargo, viene a mi mente el caso de la gente que vive en sitios como la rancharía que visité en San José Iturbide, Guanajuato. ¿Dónde quedan ellos en la Era de la Información? Ellos que no usan las redes sociales para protestar ni para organizarse ni para impulsar sus microempresas. Existen pero no son. ¿Se irán a convertir en víctimas de una nueva forma de explotación y discriminación? Son invisibles ante esta nueva forma de organización social, con las consecuencias que esto implica. Y es que hoy en día podemos decir: “estoy en Facebook, luego existo”.

Conclusión

Las redes sociales no sólo son estructuras virtuales, también son la base misma del tejido social. Ellas existen desde antes de la Era de la Información, tienen que ver con nuestra naturaleza social. Las redes sociales afectan nuestra individualidad, nuestra identidad personal, pero también nosotros las modificamos con nuestra conducta. Las redes sociales virtuales en el siglo XXI se han incorporado a la Web 2.0 y a la Revolución Tecnológica de la Información. Eso supone que nuestra tendencia a la socialización sigue vigente. Estudios psicológicos han demostrado que no son perjudiciales para nuestra habilidad social, aunque existan casos patológicos del Desorden de Adicción al Internet. El abuso de la conexión a la web y las redes sociales puede ocasionar un deterioro de nuestra capacidad de atención, de uso de lenguaje, de memorización, de lectura profunda. Sin embargo, su uso mesurado en conjunto con el cultivo de la lectura tradicional previene de tal efecto nocivo. Por otro lado, las redes sociales son nuevos espacios de socialización que permiten interactuar con los demás en lugares y tiempos distintos; nos permiten

⁸⁹ *Ibidem*, p. 88-89.

re-encontrar gente, socializar de una nueva forma, ofrecer nuestra identidad y negociarla ante distintos auditorios. Las reglas de socialización virtuales prácticamente son iguales a las del mundo real. Nos desenvolvemos, tratamos y reaccionamos igual. La comunicación interactiva puede ofrecer un espacio para la autoidentificación, la negociación identitaria, la identificación con otros y la praxis ciudadana. También ofrece espacios para la exacerbación del narcisismo, la adicción y el delito. Las sociedades han empujado el uso de las redes sociales no sólo con fines recreativos o de socialización, sino también con fines económicos, políticos, cívicos, etcétera, siendo las élites los principales beneficiarios de este proceso. El analfabetismo informático excluye a varios sectores de la tendencia actual de la organización económica, política y social. En consecuencia, las redes sociales se encuentran en la encrucijada de la enajenación y la autenticidad. Es una tecnología que por sí misma no nos hace ni mejores ni peores en sentido moral, pero que sin duda ha transformado nuestra manera de interactuar. 

Bibliografía

- Aced, Cristina, *Redes sociales en una semana*, Barcelona, Gestión 2000, 2010.
- Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, trad. De Pedro Cifuentes Huerta, México, Taurus, 2011.
- Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I: La Sociedad Red*, trad. de Carmen Martínez Gimeno, México, Siglo XXI, 2008.
- Crhistakis, Nicholas, A. y Fowler, James, *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*, trad. de Laura Vidal Sanz y Eduardo Schmid, México, Taurus, 2010.
- De Ugarte, David, *El poder de las redes. S.l.*, edición electrónica.
- Faerman, Juan, *Faceboom*, México, Océano, 2011.
- Guerreschi, Cesare, *Las Nuevas Adicciones*, Argentina, Lumen, 2007.
- Jaramillo, Ana María, *Redes sociales para todos*. Colombia, Ediciones B, 2011.
- Wittkower, D. E., *Facebook and Philosophy*, Chicago, Open Court, 2010.
- Papacharissi, Zizi, *A Networked Self: identity, community and culture on social network sites*, New York, Routledge, 2011.



Reseñas

Materia y corporalidad

***Sobre Corporalidades*, compiladores Maya Aguiluz y Pablo Lazo Briones, colección debate y reflexión, México, UNAM-UIA, 2011.**

**Carlos Oliva Mendoza
FFyL, UNAM**

Maya Aguiluz y Pablo Lazo han compilado un excepcional libro, en el que se constata la riqueza -el pluriverso, algunas veces completamente angustiante- de distintos saberes y enfoques disciplinarios sobre un mismo tema. En este contexto, pensé dedicar esta nota a reflexionar sobre cada uno de los quince trabajos que conforman el libro, pero, en la medida en que avanzaba en la lectura, no sólo me parecía una pretensión desmedida, sino que, además, al leer el epílogo final, me percaté de que eso ya lo había hecho con singular maestría, y no de forma tan sólo glósica, la propia compiladora del libro. Así que pensé en otro tipo de comentario, uno más general, sobre esta materia que somos, que nos coloca en estado de *yecto* y que nos vuelve responsables de forma prácticamente irrenunciable ante la materialidad del mundo, nuestro cuerpo.

La propia Maya Aguiluz, junto con Pilar Calveiro, Rodrigo Parrini, Natie Golubov, Ignacio Mendiola, Teresa Ordorika, Sinclair Thomson y Silvana Rabinovich, me llevaron a recordar la que quizá sea, en mi caso, la reflexión filosófica más importante que he conocido. Se trata de los últimos momentos del diálogo que sostiene Sócrates con Simmias y Cebes antes de suicidarse.

Sucintamente, se trata de la idea de la inmortalidad allende los cuerpos. En aquel diálogo memorable, el *Fedón*, Platón plantea a través de sus personajes que el cuerpo es como una lira y que su desaparición, en ningún caso, implica la pérdida de la armonía. La armonía permanece en tanto puede ser reproducida por otra lira o, analógicamente, reencarnar en otro cuerpo. Si esto es correcto, la pregunta que surge es por qué tenemos miedo a la desaparición del cuerpo, más allá del consustancial miedo al dolor. La respuesta que da Cebes es una de las claves más precisas de todo el pensamiento occidental. Tememos a la desaparición de nuestro cuerpo porque ese acto nos recuerda que lo único que realmente

existe es la materia y en cada muerte rememoramos o sentimos que el destino de toda materia es su desaparición; y cuando la muerte es caótica, injusta o dolorosa, quizá también recordamos que se trata, en nuestro caso, de una desaparición degradante. En gran medida, el pensamiento occidental ha querido dar respuesta a este problema: ¿existe algo más allá de la materia?, ¿realmente algo permanece inalterado a través del tiempo? La pregunta en sí misma es incontestable para quienes participamos de las propias formas materiales de constitución del sentido, pero tiene su ventaja si se piensa, a partir de ésta, el complejo proceso de identidad y materia; y uno de los índices por excelencia de tal problema es la corporalidad, esa forma enigmática y sorprendente de la materia. Este libro que ahora comento puede leerse también así, como una epistemología de la materia, como una teoría del conocimiento del cuerpo.

El diálogo platónico también puede develarnos la historia del pensamiento occidental como la historia de la relación del pensamiento con su fundamento inmanente y, a la vez, con su principio de negación: el cuerpo. Desde esta perspectiva, el cuerpo no sólo es la condición necesaria para que acontezca el pensamiento, entendido como lo hacían los griegos -el pensamiento es ya una forma de las sensaciones-, sino que, además, debido a que alberga una multiplicidad de sensaciones, el cuerpo es la negación del propio pensamiento como única sensación rectora del mundo de los sentidos. Esto me lleva a sostener una primera hipótesis de lectura sobre el libro que han compilado Maya Aguiluz y Pablo Lazo. *Corporalidades* se trata de una serie de trabajos que persisten —dentro de la tradición negativa helenista, una tradición ya forjada por el multifacético Sócrates platónico— en radicalizar la experiencia material del mundo con las herramientas de la reflexión, pero cercándolas en la radical paradoja material de la corporalidad, quizá una de las materias más conformadas en la historia de la materia, pero, a la vez, la más diversa, cerrada, implosiva y explosiva de esta historia.

Otra hipótesis, que puedo hacer recaer, con todas las advertencias de que estoy tratando de mostrar solamente un panorama amplio del texto para reinsertarlo en una posible historia de las ideas, es la que apelaría a que la mayoría de los trabajos considerados individualmente se encuentran dentro de otra tradición, aquélla que no le da una densidad ontológica al cuerpo ni, por lo tanto, a la materia, sino que descansa en

la hipótesis, probablemente aristotélica pero plenamente desarrollada en el edad media, de que el cuerpo es una representación más. En esta perspectiva podemos situar los textos de Ana Amado, que brillantemente refiere a las paradojas y avances que alcanza el discurso cinematográfico al desustancializar lo real y entregarse, junto con sus poderosos recursos tecnológicos, al único mar de las representaciones. Similar es el ejercicio de María J. Pando que estudia la poesía amorosa de John Donne y que, al leer todos los textos del libro compilado, nos deja una angustiante interrogante: ¿por qué quienes hacen estas teorías hacen la apología del cuerpo como necrología, como cuerpo intervenido tecnológicamente, como develación del suicido o de la certeza de la muerte y no como erotología, como extensión de la forma natural, como develación del amor y del amor sexual o certeza de la existencia? No lo sé, pero es curioso que el único texto que propone el tema en estos términos lo tenga que hacer a través de una poética, esto es, de un artificio legalizado por la tradición cultural.

Un intento en el mismo sentido, pero que justo muestra el otro rostro de estas legalizaciones culturales, es el texto de Fernando Huerta, “A todos los que quieren y aman el Juego del Hombre. La deportivización del cuerpo masculino”, donde no se da tregua alguna a la ritualización decadente y fiduciaria de los espectáculos de socialización de las sociedades gobernadas sustancialmente por los medios. Desde esta lectura, la excelente investigación y prognosis de investigación que hacen Parrini y Golubov en su texto “Topografías del cuerpo. Narrativas paranormales en un programa radial” también puede estar dentro de esta segunda hipótesis. Sólo algo, una vez más, queda en el aire, ¿por qué damos un crédito inmediato al estudio de una poética y por qué una narrativa radial que es de gran influencia en la construcción de la ciudad de México, una ciudad tan importante para comprender el mundo actual, la primera fila del apocalipsis decía Monsiváis, nos merece una desconfianza inmediata? Contraprueba de que los fantasmas quizá sí existen es que en la cabeza del texto de Parrini y Golubov se ha filtrado una errata rulfiana, esto es, recurrente y espectral. En cada cabeza de página se lee: “Topografías del Cupero [sic]: narrativas paranormales en un programa radial”. El “En torno a la construcción del cuerpo femenino desde la concepción católica del mundo. Un enfoque antropológico

feminista”, de Martha Patricia Castañeda, es también un juego de representaciones; ahí tenemos un excelente mapa del catolicismo extraído del microcosmos de una “localidad rural al suroeste del estado de Tlaxcala”, pero no vemos propiamente, salvo un ejemplo, cuál es la práctica religiosa y de quiénes, de qué nombre y cuerpos y qué tendría, si es que algo, de vital, de resistente o, digamos, de anti-ilustrado. El sustento de estas posiciones, incluso podría decirse, parece poder rastrearse en una idea que José Luis Barrios señala en el libro: “[...] en buena medida la modernidad se sostiene sobre la oposición entre el territorio y el terreno nacida de esta idea de occidente. Es decir, de la sobreposición de estratos conceptuales que van generando superficies de representación entre la desterritorialización inmanente de la polis griega y la desterritorialización trascendente del cristianismo y a teología cristiana”. Barrios no continúa con esta interesante oposición y más bien, como el resto de los autores y autoras aquí citados, se decanta por seguir mostrando determinadas representaciones sobre otras.

Los textos de carácter interdisciplinario, donde hay más abundancia de elementos empíricos de investigación, y no sólo especulativos o analíticos, también dan por un hecho la conformación de un discurso que enlaza o arma diversas representaciones. Así, Javier Flores, en “Cuerpo y sexo: Autosomas y diferenciación sexual”, nos muestra cómo la ciencia horada su propia discursividad con cada nuevo descubrimiento y, en rigor, queda como un referente débil y relativo para la legalización y socialización de la diversidad sexual. Sonia Cejudo estudia esto mismo pero en casos concretos y llega a la conclusión de que el cuerpo es un referente más propicio para una apertura abismal que para un patrón unívoco.

Descubrir tal apertura, en un mundo donde la mayoría de los cuerpos responden a patrones que los regulan de manera inequívoca, implica no sólo el montaje de representaciones o el carácter teórico de la glosa o trabajo crítico de los textos de referencia, sino, en efecto, tratar de penetrar en las representaciones, o como gustan de decir los y las teóricas que estudian el fenómeno desde una perspectiva sajona, “encarnar los relatos”. En este sentido, trabajan Leonardo Olivos, Teresa Ordorika y Sinclair Thomson.

Centrada en la relación entre corporalidad y los llamados problemas mentales, Ordorika sostiene en un texto que lleva como título una línea de

la carta de suicidio de Virginia Woolf, “Empiezo a oír voces y no puedo concentrarme”, que una “visión encarnada de los hombres y mujeres permite romper el vínculo existente entre coporalidad y deficiencia, haciendo de lo físico un elemento consustancial de los sujetos y su sufrimiento psíquico”. Y más allá de la historia que apuesta por encarnar las historias a sujetos individuales, el texto de Thomson puede verse como un referente a la idea benjaminiana de que el cuerpo es un hecho social.

A partir del hecho histórico el 14 de noviembre de 1781 en que, en el contexto de las insurrección andina de 1780-1781, Tupaj Katari “fue sometido a un ajusticiamiento violento cuyo propósito fue aterrar e intimidar a la población para que nunca más volviera a intentar semejante desafío a la soberanía español”, Thomson narra cómo el “14 de noviembre de 2006, un grupo de activistas aymaras jóvenes representantes de organizaciones políticas y sociales, y especialistas en la ritualidad andina se congregaron en Peñas para un acto de reconstitución del cuerpo y el espíritu de Tupaj Katari. La ceremonia se ocupó de volver a juntar y rearticular los miembros escindidos el mismo día más de dos siglos antes, y se llamó al espíritu de Katari para volver a fortalecer las luchas aymaras en el presente”. El trabajo de Thomson nos muestra cómo la experiencia de la corporalidad puede distar mucho de una representación individual y cómo el acercamiento a una representación colectiva del cuerpo puede ser aún más radical y tener un potencial de emancipación mayor que la apuesta liberal-individual. En “La ‘guerra preventiva’ nuestra de cada día”, Silvana Rabinovich muestra, en el contexto del conflicto de las nuevas formas bélicas del siglo XXI, cómo pueden encontrarse formas cotidianas de resistencia y de conformación de corporalidades que desafían una constitución a través de la retórica y la tecnología de la guerra. Estos textos, como puede observarse, van rompiendo la lógica misma de la mera representación y pueden repensarse como un todo dentro de un discurso radical sobre la materialización del cuerpo.


En resumen, si uno lee este libro, y muchos otros en el mundo, verá que encierran, pese a tratarse de un mismo tema, una serie de mónadas que parece prescindible colocar en una historia de las ideas o en un relato o narrativa de sentido histórico. Son textos, en su mayoría, que acuden a sus narrativas propias, las construyen, muy de la mano de la forma de citación, de los experimentos o de las experiencias a las que refieren.

Esta es una de las razones por las que este tipo de libros, textos que se crean en la academia de primer orden en el mundo, y este libro sin duda es un libro de primer orden, tienden, pese a la importancia de los temas que tocan, a ser legibles sólo dentro de cuerpos académicos o en procesos de formación especializada. Me interesa, pues, regresar, pese a la violencia, los textos a una narrativa de sentido, porque me parece que eso, en un primer momento y quizá sólo en un primer momento, los vuelve conmensurables con varias tradiciones y les hace mostrar su positivo carácter monádico, esto es, de cuerpos constituidos que tienen la capacidad de crear o destruir otras imaginaciones monádicas. De lo contrario, un libro de este tipo va quedando, en el mejor de los casos, como un texto de referencia y, finalmente, cada trabajo migra a nichos más confortables.

Para poder leer el libro en este tenor, se puede partir de la definición de cuerpo que aporta Mendiola en “Desnudo y desnudez: lecturas biopolíticas del cuerpo exhibido y expuesto” y continuar, si se quiere seguir mi recomendación, confrontando la introducción de Pablo Lazo Briones, llamada “Corporalidades, políticas de representación”, frente al Epílogo de Maya Aguiluz que, contrariamente, llama a su texto “Cuerpos y corporalidades: microacercamientos.”

La definición de Mendiola es la siguiente: “El cuerpo oscila, tejiendo formas cambiantes y sociohistóricamente contingentes, entre sus dimensiones materiales y semióticas; por una parte la materialidad corporal se concretiza tanto en la carne como en todo el entramado de utensilios, ropajes y tecnologías varias con las cuales el cuerpo se relaciona y expande, viniendo así a componer la geografía misma del cuerpo en tanto que ensamblaje híbrido y variable que enhebra lo humano y lo inhumano”. En este sentido, puede Mendiola recordar la idea de Valéry: lo más profundo es la piel, pero, en este siglo, la idea de Valéry sólo puede sostenerse si creemos que todo es piel; y no es así, en el llamado México del siglo XXI, por ejemplo, lo más profundo e innombrado, es aquello que ha perdido la piel, que incluso se ha descarnalizado a través de la violencia. Desollar es uno de los verbos de sentido en nuestro país. Así, la definición de Mendiola es perfecta para tensar muchas de las posiciones del texto y quien lo hace de manera audaz es Lazo Briones: el cuerpo no existe, señala Lazo. “En su exaltación mediática y comercial como concentración de lo higiénico, lo

deportivo, lo estilizado; en su estudio científico bajo ciertas condiciones de reproducción y anticipación de sus manifestaciones en un marco controlado de experimentación; aún más, en su desestimación o infravaloración pragmática como instrumento u objeto optimizable o desechable, el cuerpo no existe. Ya lo hemos insinuado unas líneas más arriba. Lo que existen y campea de forma generalizada en la red de significaciones encontrada, que podemos llamar cultura, son los ‘discursos oficiales’ sobre el cuerpo y sus extensiones sin reservas a los terrenos administrativos, mediáticos, laborales, académicos, estéticos, etcétera”. Maya Aguiluz, en su “Epílogo”, contesta que el cuerpo sí existe, tiene una consistencia ontológica que es inseparable de su “curso errático” y de sus sorpresivas disociaciones polimorfas. Igual que ella, yo podría decir que una prueba radical de esto es el texto de Pilar Calveiro “Hacia el vaciamiento de los cuerpos. El encierro en México”, donde parece que la experiencia del cuerpo en su resistencia, en su plegamiento, en su destrucción y renacimiento, manifiesta, *hic et nunc*, en una ahora y aquí infinito su existencia.

No iré más allá, sólo señalaré que quizá todo esto es la constatación platónica de que nuestra certeza de las cosas está en su destrucción. El libro abre, de manera sorprendente, ambas posibilidades, quizá ambas remiten a lo mismo, el juego infinito de las representaciones o el acercamiento al fragmento que rompe la representación. No deja de ser milagroso que sea nuestro cuerpo, si quieren en su modesto y pasivo ejercicio de la lectura, el que nos depare la narrativa de su desdén en el capitalismo contemporáneo. 

Revista — de Filosofía

Nueva época

ÍNDICES

No. 106 (enero-abril 2003)

Documentos: Martin Heidegger, *La pregunta por el ser* [Edición póstuma] (traducción de A. Xolocotzi).

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Actualidad de la fenomenología. Una conversación con Klaus Held*.

Ensayos: Félix Duque, *Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)*; Franco Volpi, *Heidegger y la romanitas filosófica*; Pedro A. Benítez, *La libertad moral según San Agustín*; María Rosa Palazón, *La música como paradigma de las artes. José Vasconcelos*.

Reseñas: Jonathan Camargo, Luis Guerrero, Jorge Velásquez.

No. 107 (mayo-agosto 2003)

Documentos: Emmanuel Lévinas, *Friburgo, Husserl y la fenomenología* (traducción de T. Checchi).

Diálogos: Bernhard Casper, *El Rostro, la primogenitura y la fecundidad. Diálogo con Emmanuel Lévinas el 11 de junio de 1981 en París*.

Ensayos: Tania Checchi G., *El instante y el otro: el preámbulo del tiempo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas*; Pilar Fernández Beites, *Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona*; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *El concepto de tiempo según Heidegger*; Pablo F. Lazo Briones, *La coimplicación constitutiva entre la hermenéutica y una ética comunitarista*.

Reseñas: Fernanda Negrete, James Martell, Juan Carlos Lago.

No. 108 (septiembre-diciembre 2003)

Documentos: Franz Brentano, *Textos acerca de la unidad plural de la conciencia y la conciencia interna* (traducción de M. García-Baró).

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann*.

Ensayos: Martín A. Bertman, *La ley de la gente de Rawls*; Rafael García Pavón, *El mundo del texto y el mundo del lector en la filosofía de Paul Ricoeur*; Carlos Daniel Lasa, *La originalidad interpretativa de Antonio Rosmini en torno al pensamiento de Platón*.

Reseñas: Javier de la Higuera, Brenda M. Méndez Gallardo, Alejandro Toussaint.

No. 109 (enero-abril 2004)

Documentos: Edmund Husserl, *Autopresentación en el diccionario de filósofos* (traducción de A. Xolocotzi).

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Posibilidades y límites de la fenomenología: Conversación con Miguel García-Baró*.

Ensayos: Natalia Petrillo, *La constitución de la intersubjetividad histórica trascendental según los aportes de los escritos complementarios de la VI Meditación de E. Fink*; Moisés Barroso, *Modos del errar y epifanía de la Gloria en E. Severino*; Gerald Cresta, *Razón, voluntad y libre albedrío: aspectos del obrar moral según S. Buenaventura*; Rush González, *Apuntes para una ontología dialéctica en Eduardo Nicol. A propósito del ser y el ente*.

Reseñas: Fernanda Negrete, Germán Vargas, Virgilio Ruíz.

No. 110 (mayo-agosto 2004)

Documentos: Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica como filosofía práctica* (traducción de C. Santiesteban).

Diálogos: Mariana Bernárdez, *De mística: conversación con Ramón Xirau*

Ensayos: Pilar Fernández, *Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario*; Ciro E. Schmidt Andrade, *La historia del hombre como*

proyecto: Xavier Zubiri; Itxaso Arias Arana, Una aproximación a la función social de la literatura desde el neopragmatismo; Dominik Finkelde, Los fantasmas de la escritura: Benjamin, Proust y Kafka.

Reseñas: Francisco Castro Merrifield, Román Alejandro Chávez, Juan Carlos Lago.

No. 111 (septiembre-diciembre 2004)

Documentos: Emmanuel Lévinas. *Sobre Ideas de Edmund Husserl* (traducción de T. Checchi).

Diálogos: Pablo Lazo Briones, *Las nuevas prácticas de la filosofía: cultura política y ética. Conversación con Patxi Lanceros.*

Ensayos: Ingeborg Schüssler, *A propósito de la cuestión de la superación del nihilismo en Nietzsche y Heidegger*; Juan Carlos Lago Bornstein, *El tema de la muerte en Miguel de Unamuno*; Franz Josef Borman, *¿Qué tiene de malo la 'imparcialidad'? La teoría de la justicia de John Rawls desde un punto de vista religioso.*

Reseñas: Ma. Teresa López Fernández, Pedro Juan Ariztizábal Hoyos, Francisco Castro Merrifield.

No. 112 (enero-abril 2005)

Documentos: Jean-Luc Nancy, *La desconstrucción del cristianismo* (traducción de J.C. Bernal y J. De la Higuera).

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi.*

Ensayos: José Carlos Bernal Pastor, *Desconstruir, cristianizar. Nota para una introducción a "La desconstrucción del cristianismo" de Jean-Luc Nancy*; Ángel Marrido Maturano, *Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en Ser y tiempo de Martín Heidegger*; Oscar Barroso, *Reconstrucción genético-estructural de la antropología de Xavier Zubiri*; Rafael García Pavón, *Libertad y temporalidad en el pensamiento de Søren Kierkegaard*; María Binetti, *La razón de la libertad Kierkegaardiana.*

Reseñas: Javier Vilchis Peñalosa.

No. 113 (mayo-agosto 2005)

Documentos: Jacques Derrida, *Poética y política del testimonio* (traducción de José Carlos Bernal Pastor).

Diálogos: José Carlos Bernal Pastor, *Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con Patricio Peñalver.*

Ensayos: José Carlos Bernal Pastor, *Las cenizas del testimonio: Notas para una aproximación a la cuestión del testimonio en Derrida*, Luis Guerrero Martínez, *Kierkegaard - Derrida: El silencio como contrapunto de la filosofía.*

Reseñas: Fernanda Negrete, Carlos Gutiérrez, Laura Moure Cecchini.

No. 114 (septiembre-diciembre 2005)

Documentos: Edmund Husserl, *Anexo de Eugen Fink acerca del problema de lo "inconsciente"* (traducción de Ángel Xolocotzi).

Diálogos: Gabriel Cercel, *La filosofía como camino. Diálogos con Otto Pöggeler.*

Ensayos: Pilar Fernández Beites, *El origen del hombre y la bioética actual*, Ricardo A. Espinoza Lolas, *Realidad y "ser". Una primera aproximación entre Zubiri "y" Heidegger*, Pablo F. Lazo Briones, *La construcción de una "ética articulada": la propuesta de Charles Taylor.*

Reseñas: Alphonso Villa, Tania Checchi González.

No. 115 (enero-abril 2006)

Documentos: Martin Heidegger, *Del origen de la obra de arte. Primera versión.*

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Sobre verdad y conciencia. Conversación con Alberto Rosales.*

Ensayos: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La metafísica en el pensamiento de Heidegger*, Mauricio Beuchot, *Heidegger y Duns Escoto. La grammatica speculativa, el neokantismo y la fenomenología*, Martha Massa, *Algunas consideraciones sobre Heidegger y Wittgenstein.*

Reseñas: Alphonso Villa, César Lambert.

No. 116 (mayo-agosto 2006)

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *El oficio de filosofar como voluntad de claridad y motivación vital. Diálogo con Antonio Zirión.*

Ensayos: William Daros, *El “yo” de la personalidad pragmática en Richard Rorty*, Alicia Villar Excurra, *La compasión como fundamento de la moral en Unamuno*, María Rosa Palazón, *¿Qué significan algunas manifestaciones artísticas contemporáneas?*, Juan Antonio Laviada Cáceres, *La presencia del tiempo en Octavio Paz*, Pedro Enrique García Ruiz, *Fenomenología y ontología en el joven Levinas.*

Reseñas: Rodrigo Basaguren, Laura Moure Cecchini.

No. 117 (septiembre-diciembre 2006)

Diálogos: Pablo Lazo Briones, *Problemas de ética intercultural. Diálogo con Xabier Etxeberria.*

Ensayos: Jesús Ignacio Panedas, *Principales bases teóricas de la tolerancia compasiva en la última obra de Hermann Cohen*, Patricio Mena Malet, *La escritura del sí mismo que excritura del cuerpo. Ego sum dum scribo*, Francisco Castro Merrifield, *Aproximaciones a una fenomenología de la imagen*, Paul Gilbert, *El don, ¿con o sin donador?*, René Ceceña, *Da-sein. Consideraciones en perspectiva histórica sobre la tematización espacial de la representación del mundo.*

Reseñas: James Martell de la Torre.

No. 118 (enero-abril 2007)

Número especial sobre Martin Heidegger

Arturo Leyte, *Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía.* Jesús Rodolfo Santander, *Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929.* Pilar Gilardi, *Sobre la noción de Stimmung en M. Heidegger.* René Ceceña, *Del lugar al espacio: Timeo 50 d-e. La lectura heideggeriana de la khôra.* Luis Guerrero Martínez, *La construcción del discurso estético. Heidegger y la “esencia de la poesía”.* Pablo Lazo Briones, *Fundamento y fondo en Heidegger: actualidad hermenéutica.*

Francisco Castro Merrifield, *Heidegger y las fronteras de la tecnología*. Fernando Danel Janet, *Una declinación aletheiológica: el poderío del Ereignis*. Ángel Xolocotzi, *Poesía y desocultamiento epocal. Aspectos de la relación poesía-claro a partir del pensar ontológico de Heidegger*. Tatiana Aguilar-Alvarez Bay, *Pregunta, poesía y el problema de la comunicación en Ser y tiempo*. Carlos Mendiola Mejía, *Heidegger interpreta Kant*.

No. 119 (mayo-agosto 2007)

Ensayos: Manuel Sánchez, *Crítica del gusto y formación del conocimiento empírico en el marco de la Dissertatio: un estudio histórico a partir de los materiales del Legado póstumo manuscrito y los apuntes de lecciones*, Alejandro Tomasini Bassols y Sandra Maceri, *Demiurgo versus Motor inmóvil: cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles*, Carlos Gutiérrez, *La muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche en los Aportes a la Filosofía de Martin Heidegger*, Bernard Schumacher, *¿Es siempre la muerte un mal? Prolegómenos a una ética de la muerte*, Julián Ferreyra, *Los pliegues del inconsciente: la metafísica materialista de Deleuze y Guattari*, Rodrigo Munguía, *El escéptico. El caso del soñador*.
Reseñas: Francisco Castro, Teresa de la Garza.

No. 120 (septiembre-diciembre 2007)

El debate actual en Filosofía: Paul Ricoeur, *Meta-fórico y Meta-físico*, Ana María Martínez de la Escalera, *Sobre la metáfora y la metonimia*, Luis Vergara, *Meta-fórico y meta-físico/meta-fórico y meta-histórico*, Fernando García Masip, *Metáfora, sonido y furia*, Tania Checchi González, *De Babel y el Sinaí: en torno a la ley, la traducción y la escucha*, Sara Fernández Barreiro, *El inconsciente se dice de muchas maneras*, Pablo de Robina Duhart, *La metáfora en sus textos. Reseñas de diez de los libros más influyentes en la tradición*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Franco Volpi, *Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética nicomáquea?*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Óscar Barroso Fernández, *Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri*.

No. 121 (enero-abril 2008)

El debate actual en Filosofía: Charles Taylor, *Comparison, History, Truth*, Pablo Lazo Briones, *Charles Taylor: pensador de los cruces culturales*, Ruth Abbey, *Comparativists and cosmopolitans on cross cultural conversations*, Leandro Catoggio, *Límites y alcances de la fusión de horizontes en la comprensión intercultural*, Juan Carlos Orejudo Pedrosa, *El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo*, Samuel Arriarán, *Hermenéutica y etnocentrismo: sobre "Comparación, historia y verdad"*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sergio Pérez Cortés, *El pensamiento libre y la razón en la Fenomenología del espíritu de Hegel*.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Virginia Cano, *A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización*.

No. 122 (mayo-agosto 2008)

El debate actual en Filosofía: Maurice Merleau-Ponty, *Hacia una crítica del materialismo histórico (versión bilingüe)*, Luis Guerrero Martínez, *La teoría existencial de la historia. Un análisis del siglo XX*, José Luis Barrios Lara, *Expresión, figuración y significación. Una mirada de sesgo sobre la noción de materialismo histórico en Merleau-Ponty a partir de sus estudios sobre Cézanne*, Mario Teodoro Ramírez, *La carne y la materia. Marx y Merleau-Ponty*, Valentin Y. Mudimbe, *Quam metuendus est locus iste*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sylvain Delcomminette, *Vie " biologique " et vie " morale " chez Platon*, Juan Cristóbal Cruz Revueltas, *Platón y la denuncia filosófica de la imagen*.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Ignacio Ayestarán, *La crítica de Wittgenstein a la antropología de Frazer y a la historia de México de Prescott*, Juan F. Franck, *Giovanni Gentile y la dialéctica hegeliana*.

No. 123 (septiembre-diciembre 2008)

El debate actual en Filosofía: Peter Sloterdijk, *Sobre grandes relatos*, Isidoro Reguera, *Palacio de cristal y globalizaciones*, Ana María Martínez de la Escalera, *Vocabularios teóricos para el nuevo siglo*, Francisco Castro, *La amplitud de espectro de la globalización*, Saskia Sassen, *Ni global ni nacional: nuevos ensamblajes de territorio, autoridades y derechos*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Enrique Dussel, *Meditaciones Anti-cartesianas. Sobre el origen del discurso anti-filosófico de la modernidad*, Francisco Galán, *Heidegger: Algunas reflexiones epistemológicas sobre el destino del ser*.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Simon Critchley, *Violent thoughts about Slavoj Žizek*.

No. 124-125 (enero-abril / mayo-agosto 2009)

El debate actual en Filosofía: Sören Kierkegaard, *La disputa entre la vieja y la nueva jabonería. Drama heroico-patriótico-cosmopolita-filantrópico-fatalista*, María J. Binetti, *Kierkegaard frente a la teología especulativa*, Nassim Bravo Jordán, *Entre la polémica y el conservadurismo. Alianzas y enemistades en “La disputa entre la vieja y la nueva jabonería*, José Alejandro González Contreras, *Sobre el modo indirecto de comunicar la verdad*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Julio Horta, *De Platón y Aristóteles. Convergencias y diferencias en la idea de virtud*, José Enrique Gómez Álvarez, *Los argumentos y principios racionales en la Defensa sobre la posición de la Tierra en Tolomeo y Copérnico*, Ricardo Horneffer, *En torno a la Fenomenología de Heidegger*.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Mario Teodoro Ramírez, *La presencia y el presente. Con Gumbrecht y Agamben: más allá del saber y de la historia*, Romina Conti, *Herbert Marcuse. La razón tecnológica como razón política*, María Jesús Cuende González, *La ética de la negritud senghoriana y su Vinculación a la cultura africana*, Ángel E. Garrido-Maturano, *Tiempo como esperanza. Una meditación hermenéutica acerca del sentido religioso del tiempo*.

No. 126 (septiembre-diciembre 2009)

El debate actual en Filosofía: Fernando Danel, *Una aporía noérgica en el De Anima II 5, 417a 2-9 y III 2, 425b 26-27*, Jesús Araiza, *Percepción sensorial y teoría del conocimiento en Aristóteles*, Ciro E. Schmidt Andrade, *La Sabiduría desde el “Quaerens intellectum” en Anselmo de Canterbury*, Jorge Francisco Aguirre Sala, *¿Cómo razonar la fe desde sí misma? Dos ejemplos medievales privilegiados*.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Carlos Fuentes López, *Sociedad anónima: anonimato e irresponsabilidad. Consideraciones a partir de la analítica del poder de Michel Foucault*.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Carlos Alfonso Garduño Comparán, *Un acercamiento teórico a la representación icónica entre el arte y la publicidad, en la era posmoderna*.

Reseñas: Laura Moure, *Pierre Hadot, Esercizi spirituali e filosofia antica. A cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005 (seconda edizione ampliata)*.

No. 127 (enero-abril 2010)

El debate actual en Filosofía: John Rawls, *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*, Oscar Mejía Quintana, *De la concepción metafísica a la concepción política de la justicia. El giro político en la justicia como equidad de John Rawls*, Paulette Dieterlene, *Un estudio sobre Rawls y la justicia como equidad: política, no metafísica*, Andrés Hernández Quiñones, *¿Qué tan republicano es John Rawls?*, Faviola Rivera Castro, *El constructivismo y el carácter político de la justicia como equidad: ¿cómo distinguirlos?*, Guillermo Sottit Achutegui, *La Prioridad de la Coexistencia*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Víctor Manuel Tirado San Juan, *Literatura y Realidad*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Verónica Granados, *La responsabilidad política de las culturas occidentales como posibilidad de un diálogo intercultural: reflexión desde el pensamiento de Frantz Fanon*

No. 128 (mayo-agosto 2010)

El debate actual en Filosofía: Charles Darwin, *The descent of man and selection in relation to sex*

Ensayos, Fernando Álvarez Ortega, *El valor epistemológico de las narraciones*, Alfonso Mendiola, *La naturaleza antes de Darwin: las curiosidades y los gabinetes*, Luis Guerrero Martínez, *La belleza en la naturaleza. Un ensayo sobre la teoría de la evolución de Darwin*, María Cristina Ríos Espinosa, *Préstamos de Darwin a la teoría de la población de Malthus*, Yuriditzi Pascacio Montijo, *IQ, inteligencia y heredabilidad: la influencia del darwinismo para explicar las capacidades humanas*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sebastian Contreras, *Tomás de Aquino y el principio de inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Eliza Mizrahi, *La forma de la escritura*

Reseña: Elena Laris, *Ciencia políticamente incorrecta. Mario Biagioli. Galileo Cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo.*

No. 129 (septiembre-diciembre 2010)

El debate de la Filosofía: Gabriel Weisz, *Estética de las entrañas*, Luis Guerrero Martínez, *La vida se abre paso más allá de la razón. La ciudadela de Saint-Exupery*, Leticia Flores Farfán, *Lo que permanece, los poetas lo fundan*, Carlos Mendiola Mejía, *El autoconocimiento en Jakob von Gunten*, Alberto Constante, *La literatura... es la infancia por fin recuperada*, Juan Federico Arriola, *Filosofía y literatura en Miguel de Unamuno y Albert Camus*, Ignacio Díaz de la Serna, *Louis Sébastien Mercier: de cómo la mirada construye la ciudad*, Pablo Lazo Briones, *La literatura terrestre de Coetzee: crítica cultural y política*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Carlos Mendiola Mejía, *La biología en Kant*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: David Suárez Rivero, *Bidimensionalismo*

Reseñas: Fernando Montes de Oca Hernández, *Habitar en la época técnica*. Francisco Castro Merrifield, Demetrio Zavala Scherer, *Volver*

sobre los pasos andados: reflexión y determinación en Kant. Carlos Mendiola Mejía. El poder de juzgar en Immanuel Kant, Detlef R. Kehrman, *Crítica del multiculturalismo. Resemantización de la multiculturalidad*, Pablo Lazo Briones

No. 130 (enero-junio 2010)

El debate de la Filosofía contemporánea: Loïc Wacquant, *Entre sociologie et philosophie: les racines de bourdieu, par une réflexion sur pascal et bourdieu*, Isabel Jiménez, *Filosofía y Sociología ¿saberes entrelazados en la obra bourdieuna? Apuntes para el estudio de la crítica bourdieuna a la filosofía y a los filósofos: su lugar en la génesis de la obra de Pierre Bourdieu*, Louis Pinto, *L'héritage intellectuel de pierre bourdieu: peut-on transmettre une pratique?*, Marie-Anne Lescourret, *Critique du langage critique de la philosophie*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Raquel Aguilar García, *El concepto de participación en el Parménides*, Benjamín Porto López, *La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Laura Moure Cecchini, *Escribir para perder el rostro. La escritura de sí como práctica de desubjetivación en Michel Foucault*, Noelia Billi, *Morir sin muerte... Por un materialismo de los cuerpos muertos*, Antonio Gutiérrez Pozo, *Voluntad de razón versus voluntad de tragedia*, Glodel Mezilas, *La contra-conquista cultural de los esclavos en Haití y el Caribe. Reflexiones a partir de la política de la liberación de Enrique Dussel*

Reseñas: Ana Lucía Rodríguez F. *Belting, Hans, La metáfora de la imagen. Antropología de la imagen*, Katz Editores; Buenos Aires, 2007, Enrique Aguilar Vega. *Claves para la construcción ética de uno mismo. ¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*, de Luis Guerrero Martínez.

Datos de los colaboradores

Edward Grippe

Doctor en Filosofía por la City University of New York. M.A. en Filosofía por la Fordham University, Rose Hill, New York. Es profesor de filosofía y ética de 1998 a la fecha en el Norwalk Community College, y profesor adjunto de filosofía en el Bedford Correctional Facility, Bedford, New York. Actualmente es también vice director del Pawling Town Ethics Board, Pawling, New York. Ha publicado el libro *Richard Rorty's New pragmatism: Neither Liberal Nor free* (Continuum Publishers, 2007), entre otros múltiples artículos en revistas de prestigio internacional.

Felipe Curcó Cobos

Doctor en Teoría Política por la Universidad de Barcelona, con especialidad en pensamiento político contemporáneo. Fue becario Fulbright de ciencias sociales e investigador y profesor asociado en dicha Universidad. Asimismo, ha sido profesor invitado en el Instituto Ortega y Gasset y la Universidad Nacional Autónoma de México, donde además trabajó como docente en la Facultad de Filosofía. Ha impartido diversos cursos en el país y en el extranjero y actualmente es profesor e investigador titular de tiempo completo en el Departamento Académico de Ciencia Política del Instituto Tecnológico Autónomo de México. En México ha sido colaborador y tertuliano de la serie *Entre Argumentos* del Canal Judicial de la Federación. Es autor del libro *Ironía y democracia liberal* (ITAM-Coyoacán, 2009) y de numerosos artículos arbitrados. Fue merecedor de la Medalla Gabino Barreda y desde enero de 2009 pertenece al SNI. Ha sido parte del Consejo Editorial del diario *Reforma* y de la *Revista Internacional de Filosofía Astrolabio*. Su libro más reciente es *La Guerra Perdida: dos ensayos sobre la política de combate al crimen organizado* (2006-2010).

Daniel Alvaro

Es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y tiene un Master en Filosofía por la Universidad Paris VIII. Es becario del CONICET y realiza un doctorado en co-tutela de tesis entre la UBA y Paris VIII. Es profesor de la materia Teoría Estética y Teoría Política, perteneciente a la carrera de Sociología de la UBA. Asimismo,

desarrolla actividades docentes y dicta cursos de perfeccionamiento en otras universidades nacionales. Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras. Recientemente se han publicado algunas traducciones de su autoría.

Mauricio Hardie Beuchot Puente

Es un filósofo mexicano reconocido como uno de los principales filósofos de Iberoamérica. Autor de más de cuarenta libros que van de la mano con temas desde Filosofía medieval y novohispana, Filosofía del lenguaje, Filosofía analítica, Estructuralismo y, ante todo, la Hermenéutica. Es fundador de la propuesta llamada Hermenéutica Analógica, reconocida hoy en día como una propuesta original y novedosa en el campo de la hermenéutica filosófica. Desde 1985 es investigador titular “C” de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la UNAM. Desde 1990 es miembro de la Academia Mexicana de la Historia, de 1997 a la fecha es miembro de número en la Academia Mexicana de la Lengua y de 1999 a la fecha es miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Actualmente es coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Benjamin Porto López

Es Licenciado en Filosofía por Universidad de Granada (2010). Estudiante de Doctorado en la Universidad de Granada en el marco del máster “Filosofía contemporánea”. Miembro del Grupo de Investigación “Conocimiento, verdad y valores” (HUM-432), dirigido por el Catedrático Juan Antonio Nicolás Marín, Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada. Es miembro del “Seminario análisis de textos”, Fundación Xavier Zubiri, Madrid. Ha tenido los siguientes puestos académicos: Becario de iniciación a la investigación del Plan Propio de la Universidad de Granada, y Becario de colaboración del M. E, colaborando en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (ambos en el periodo 2009-2010).

Lucero González Suárez

Licenciada, maestra y candidata a doctora en filosofía por la UNAM en el área de filosofía de la religión. Sus áreas de investigación son

ontología, fenomenología de la mística, estética, filosofía medieval. Es becaria del CONACYT desde 2008 y está por terminar su tesis de doctorado “La figura del erotismo sagrado en el Cántico Espiritual. Una fenomenología hermenéutica de la experiencia mística sanjuanista”. Gracias también al programa de Becas Mixtas para estudios en el extranjero del CONACYT, realizó una estancia de investigación durante diez meses en Madrid, bajo la tutela académica del Dr. Félix Duque Pajuelo, en la UAM, así como del Dr. Miguel García Baró en la Universidad Pontificia de Comillas. Antes de iniciar los estudios de maestría, se desempeñó como docente en la la FES Acatlán (UNAM). Ha participado como ponente en congresos internacionales y nacionales y coloquios de filosofía, organizados por el Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de la UNAM, la UACM, la Universidad del Claustro de Sor Juana, la Asociación Filosófica de México (AFM) y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Rodrigo Sebastián Braicovich

Es licenciado y profesor en Filosofía en la Universidad Nacional de Rosario. Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la misma universidad. Es investigador Asistente del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET) en Argentina. Ha publicado doce artículos sobre problemáticas vinculadas al estoicismo antiguo y romano.

Ciro E. Schimdt Andrade

Nació en Puerto Montt, Chile, realizó sus estudios en el Colegio San Francisco Javier. Estudió humanidades e idiomas en el Colegio Loyola (Santiago) de la Compañía de Jesús. Grado de Bachillerato en Filosofía en la Universidad del Salvador de Buenos Aires, Argentina. Licenciado en Filosofía y en Educación y Profesor de Estado en Filosofía titulado por la Universidad Católica de Valparaíso. Post-títulos como Orientador Educacional y Administrador Educacional. Ha sido profesor de Etica en Sedes Universitarias e Institutos Profesionales de Puerto Montt, pero toda su carrera docente la ha desempeñado en el Colegio San Francisco Javier del cual fue profesor de Filosofía e Historia de la Cultura, además de consejero de los alumnos mayores. Autor de varios libros, entre ellos:

“En el dolor, una esperanza”, “Pensando la Educación”, “Desde Santo Tomás”, “Reflexiones para tiempos de silencio”, “La Sabiduría como sentido del filosofar”, “Nosotros, pecadores...”, “Mis Salmos”, “La vocación del Educador: educación y Palabra de Dios”, “Cartas a un ex alumno”, “Cartas al Padre Dios”, “Nostalgias y presencias”, “Fundando la Educación” (publicado en México), “Crecer al final” (publicado en Venezuela) y otros, además de más de un centenar de trabajos en diversas publicaciones, especialmente universitarias, relacionadas con Filosofía, Literatura, Educación y Religiosidad, tanto en Chile como en el extranjero (España, México, Argentina, Colombia, Venezuela, Brasil, Paraguay, Puerto Rico...)

Marco Antonio López Espinoza

Es doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor a nivel licenciatura de los colegios de filosofía y de letras modernas en dicha institución y a nivel posgrado en el departamento de filosofía la Universidad Iberoamericana. Sus áreas de trabajo son la filosofía griega, la filosofía alemana del siglo XIX y los temas específicos que maneja son la relación entre mitología, literatura y filosofía.

Consuelo González Cruz

Es licenciada y maestra en Filosofía por la UNAM y licenciada en Administración de Empresas por el ITAM. Actualmente realiza el doctorado en filosofía bajo la dirección del Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, su actual investigación versa sobre el concepto de *kairós* en la obra de Heidegger. Sus trabajos se han centrado fundamentalmente en la relación entre Heidegger y Aristóteles, así como el *Mitsein* (ser-con) en *Ser y tiempo*. De 2005 a 2009 fue cuidadora editorial de la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y colaboró en la revisión de traducciones de textos de Heidegger al español. Ha impartido clases a nivel universitario y actualmente realiza una estancia académica en la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg, Alemania.

Ricardo Mazón Fonseca

Licenciado en Filosofía por la ULSA. Maestro en Filosofía por la UIC, candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Se ha desempeñado como profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad La Salle (2001 a la fecha).

REQUISITOS PARA LAS COLABORACIONES

La Revista de Filosofía recibe para su publicación propuestas en español e inglés de ensayos filosóficos inéditos, así como reseñas bibliográficas de obras filosóficas de reciente publicación. Los temas tratados por los ensayos propuestos habrán de versar sobre tópicos definidos por sus secciones:

El debate actual en Filosofía

Dossier constituido por un tema de actualidad filosófica.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía

Entendiendo por clásicos todos los grandes referentes dentro del campo filosófico, incluso autores contemporáneos.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

En donde se podrán abordar los temas y problemática de la filosofía actual.

Además del texto constitutivo del ensayo, los artículos deberán ir acompañados de un resumen en español e inglés, así como de un listado de palabras clave (4 como mínimo, 6 como máximo), igualmente en español e inglés; además, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor y la dirección electrónica a la que podrán dirigirse los lectores que deseen comunicarse con él.

La Revista de Filosofía comunicará a los autores la recepción de los trabajos que le sean enviados. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación los textos propuestos seguirán un proceso de dictaminación que incluye al Comité Editorial y a un grupo de expertos en el tema abordado. Los autores serán notificados del resultado de la dictaminación en un plazo no mayor a ocho semanas.

Los artículos sometidos a evaluación para su publicación dentro de la Revista de Filosofía no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso de dictaminación.

A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser entregados en copia impresa, sobre papel DIN A4 o CARTA (tres tantos) y en archivos correspondientes al formato Word (*.doc o *.docx).

Los artículos deberán presentarse de acuerdo a lo establecido en los *Parámetros para la presentación de escritos originales*, el cual puede ser consultado en http://www.uia.mx/web/files/filosofia/parametros_presentacion_escritos_originales.pdf.

Los originales que no cumplan con las especificaciones no serán considerados para su evaluación.

B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá exceder los 50,000 caracteres.

C. ENVÍO

Las tres copias impresas de los trabajos se deberán enviar a la siguiente dirección de correo postal: *Revista de Filosofía*, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, México D.F., México.

Los archivos electrónicos deberán ser enviados a las siguientes direcciones de correo electrónico:
pablo.lazo@uia.mx / luzmaria.rodriguez@uia.mx

Publicaciones periódicas



JURÍDICA

Jurídica
Anuario del Departamento Derecho

Revista de FILOSOFÍA

Revista de Filosofía
Publicación cuatrimestral del
Departamento de Filosofía

Historia y grafía

Historia y grafía
Publicación semestral del
Departamento de Historia

PSICOLOGÍA IBEROAMERICANA

Psicología Iberoamericana
Publicación semestral del
departamento de Psicología

didac

Didac
Publicación semestral de la
Dirección de Servicios para
la Formación Integral

Arqui tectónica

Arqui tectónica
Publicación semestral del Departamento
de Arquitectura y Urbanismo

REVISTA IBEROAMERICANA DE COMUNICACIÓN

Revista Iberoamericana de Comunicación
Publicación semestral del
Departamento de Comunicación

AlterTexto

Altertexto
Publicación semestral del
Departamento de Letras

Revista Iberoamericana de Teología

Revista Iberoamericana de Teología
Publicación semestral del
Departamento de Ciencias Religiosas

Para mayor información
comunicarse a la Universidad Iberoamericana,
Prol. Paseo de la Reforma 880,
Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01210, México, D.F.
Tel. 59-50-4000 / 91-77-4400
ext. 7330, 4919 y 7600
Fax. 59-50-4331
publica@uia.mx
www.uia.mx

Revista de Filosofía

Cupon de suscripción

- Nombre completo _____
- Dirección (calle, número exterior e interior) _____
- Código postal _____ • Ciudad _____ • País _____
- Correo electrónico _____ • Teléfono _____

	México	U.S.
Suscripción anual:	\$250.00	\$40.00
Número suelto o atrasado:	\$100.00	\$18.00

Forma de pago: depósito Banamex
Nombre: Universidad Iberoamericana, A.C.
Cuenta: 0012592, Sucursal: 4254
Referencia numérica: 1000011937
Referencia Alfanumérica: Nombre del depositante
Para suscribirse, complete esta forma y envíela, acompañada de su
comprobante de pago, al fax 5950-4331.

Universidad Iberoamericana
Dirección de Difusión Cultural

Prolongación Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe
01210, México, D.F.

Tels. 5950-4330 y 5950-4000, ext. 4919, 7600 y 7330

Fax: 5950-4331

e-mail: publica@uia.mx

