
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año II, No. 4, Julio 2001.

Consejo Editorial

Alberto Cortez Rodríguez
Alberto García Salgado
Raúl Garcés Noblecía
Rubí de María Gómez
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Mario Teodoro Ramírez
Gabriela Soto Jiménez

DEVENIRES

Director: Mario Teodoro Ramírez
Subdirectora: Rosario Herrera Guido
Editora: Gabriela Soto Jiménez
Diseño de portada: Víctor Rodríguez Méndez
Auxiliar de Edición: Gustavo García Robles
Servicio Social: Marina López López,
Ana Gloria Olmos Romero y Julio Gabriel Murillo León

Correspondencia dirigida al Director. Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. + (4) 3 27 17 99 y tel-fax + (4) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx> e-mail: filos@jupiter.ccu.unimich.mx Precio ejemplar: \$70.00; suscripción en el país: \$120.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM
ENRIQUE DUSSEL
UNAM-Iztapalapa
LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
Ambrosio Velazco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
Luis Villoro
UNAM y El Colegio Nacional

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.
MARTHA GEREZ
Universidad de Tucumán.
JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.
CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.
EMILIO LLEDÓ
UNED, MADRID.
FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid
TERESA OÑADE IZUBIDE
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID.
JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.
EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO II, No. 4, JULIO 2001

Índice

Editorial 5

Artículos

Filosofar en el límite (entrevista) 9
EUGENIO TRÍAS

Metafísica, posmetafísica y cultura 37
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Freud: razón y religión 76
ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Las trampas conceptuales de la discriminación
(Lizardi, Altamirano y Vasconcelos) 100
MARÍA ROSA PALAZÓN

El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla 134
JAIME VIEYRA

Discusiones

El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación 157
GILDARDO DURÁN

*¿Puede considerarse la demanda de la “ética de la liberación”
como una demanda de la “parte B” de la ética del discurso?* 183
KARL-OTTO APEL

La “vida humana” como “criterio de verdad” 223
ENRIQUE DUSSEL

Reseñas

Rubí de María Gómez (Coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual* 235
POR EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975
y otros documentos de los legados* 244
POR RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

Chiasmi International 2, “Merleau-Ponty:
de la naturaleza a la ontología” 250
POR FEDERICO LEONI

Resúmenes - Abstracts 252

EDITORIAL

Con su sentido crítico característico, y no sin cierto humor, Karl Popper daba a entender alguna vez que el primer filósofo no fue en realidad el primero sino el segundo, señalando con esta paradoja que el hecho de que la filosofía (y todo pensamiento conceptual) sólo se conforma en tanto que “tradición crítica”, en tanto que actividad colectiva en la historia. Esto quiere decir que una teoría filosófica no se constituye, ante todo, mediante referencias a las cosas o a las experiencias y opiniones propias, sino mediante un procedimiento histórico de discusión, de análisis y crítica de otras posturas teóricas que le han precedido, frente a las cuales aquella teoría puede definir sus aportes y adquirir, a su vez, sentido y valor para las que le sucederán. En realidad ser capaz de mantenerse y subsistir, de crear una tradición, es un rasgo universal de toda actividad social y cultural (en los ámbitos teóricos: teología, filosofía, ciencia; y en los ámbitos prácticos: moral, política, arte).

Para el caso de una publicación podríamos decir lo mismo particularmente en contextos como el nuestro: que el primer número de una revista no es en realidad el primero sino el segundo o el tercero. Pues sólo la subsistencia y continuidad de un proyecto editorial le da identidad y realidad a su propuesta. Como decía Deleuze, la esencia de una cosa no está en su origen sino en su devenir, y esto vale, naturalmente, para el caso de Devenires. Por esta razón es hasta ahora, cuando estamos cumpliendo dos años y llegando al número cuatro, cuando queremos celebrar, sin renunciar del todo a cierta prudencia, la aparición de nuestra publicación y su proyecto editorial y filosófico.

Fue precisamente el grande y creativo pensador francés Gilles Deleuze quien introdujo en la filosofía contemporánea el término “devenires”. Cosa curiosa: se trata de una palabra que, en la forma del singular, había sido usada casi desde los orígenes de la historia de la filosofía, llegando a alcanzar su gran consagración conceptual en la dialéctica de Hegel, el proyecto filosófico más consecuente hasta ahora en la idea de concebir al Ser como devenir, como movimiento y proceso. Sin embargo una sutil modificación, el agregado de una letra (“s”) a la palabra devenir, esto es, su uso en la forma del plural (devenires), bastó para producir un cambio fundamental y de grandes consecuencias en nuestras formas de pensamiento y comprensión. Con su propuesta, Deleuze hizo clara la

gran diferencia entre el pensamiento crítico contemporáneo y toda la tradición metafísica de la filosofía occidental, la cual, en sus mejores momentos, no había llegado más allá de una concepción monológica y unidimensional del devenir, en la que se acababa —reduciendo lo Otro a lo Mismo, lo diferente a lo idéntico, lo diverso a lo único— por reforzar una concepción estática y abstracta del Ser, la realidad y el mundo —tanto el mundo en general como el mundo humano en particular.

El término devenires expresa con singular precisión el nuevo espíritu del tiempo, es decir, los nuevos espíritus de los tiempos. Renunciamos ahora —y alegremente— a toda visión teleológica, monológica y, al fin, etnocéntrica del devenir: del pensamiento, la historia y la cultura. No hay uno solo sino muchos devenires, muchos y diversos procesos de pensamiento, de historización y de cultura; muchos y diversos encuentros, cambios, transformaciones... Al renunciar a la idea monológica y monocéntrica del devenir, al supuesto de que el devenir ha de tener puntos de referencia sustanciales e inalterables, esto es, al abrirnos a la idea de los devenires en cuanto procesos móviles, imprevisibles, libres y abiertos, estamos en posición de reconocer al diálogo y a la comunicación inter-filosófica, interdisciplinaria o intercultural, su dimensión verdaderamente trascendental: así como su capacidad y posibilidades creativas, transformadoras e innovadoras; su capacidad para repercutir efectivamente en los diversos campos del pensamiento y la acción humana. Hay un devenir de la filosofía, un hacerse de la filosofía en el tiempo, pero hay también un devenir-cultura, un devenir-mundo de la filosofía que se encuentra con el devenir filosófico de la cultura, con el devenir filosófico de las reflexiones y prácticas de los más diversos ámbitos (arte, política, ciencias, etc.). Contribuir a la producción, a la ampliación de estos devenires, pero también a la realización de encuentros, al intercambio de dones y contradones, esto es, a la multiplicación y pluralización de los diálogos, es el propósito y la apuesta de Devenires.

Artículos

FILOSOFAR EN EL LÍMITE (ENTREVISTA)

Eugenio Trías
Universidad Pompeu Fraba de Barcelona

Presentación

En diciembre de 2000 la comunidad de estudiantes y profesores de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, tuvimos la oportunidad de llevar a cabo un fructífero intercambio filosófico con el destacado pensador español Eugenio Trías, figura ya reconocidamente central no sólo en el horizonte del pensamiento hispano sino en el horizonte general de la filosofía de nuestro tiempo. La combinación de una desenfadada y convincente actitud filosófica con una inteligente y apasionada búsqueda teórica hacen de Trías un pensador vivo, cuya palabra es capaz de mantener un hilo conductor en renovación perpetua, en continua variación. De esto fuimos felizmente testigos y partícipes los asistentes al curso "Filosofía del límite" que el filósofo español impartió en Morelia. A fin de dejar una constancia inicial de este primer encuentro, decidimos realizar una Entrevista a Trías con el objetivo de subrayar y explorar algunos de los momentos y aspectos más significativos de su ya gran extensa producción teórica. Cabe señalar que, amablemente, el propio Trías revisó la transcripción de la entrevista para su publicación en Devenires. Como complemento informativo proporcionamos al final una bibliografía, que incluye los textos referidos en el diálogo.

Mario Teodoro Ramírez (M.T.): Bien Eugenio, si te parece podemos empezar, antes de abordar tu propuesta de filosofía del límite, con tu concepción de la actividad filosófica: su importancia, su valor, su función en la situa-

ción de nuestro tiempo, en la situación contemporánea. ¿Cuál es tu concepción de la filosofía, que has tenido presente a lo largo de toda tu obra?

Eugenio Trías (E.T.): Desde mi primer libro tengo la idea de que la filosofía es, para usar la expresión de Aristóteles, filosofía primera, *metá-táfsiká*. Lo que ocurre es que cuando empecé a escribir *La filosofía y su sombra* no eran buenos los tiempos para un proyecto de este orden. Lo que intentaba era abrir caminos y brechas para la posibilidad de que la filosofía recuperara un aliento ontológico, metafísico, cosa que por supuesto hoy no puede hacerse, ni entonces, con ingenuidad, porque toda la tarea crítica de este siglo, de hecho desde la Ilustración para acá, lo que más bien nos pone son unas grandes exigencias a la hora de abrir una reflexión ontológica. Ahora bien, yo estoy convencido de que éste es el único modo como la filosofía puede recuperar impulso, sobre todo en vistas a una cierta reforma moral, a una cierta presencia viva y vitalizadora, necesaria en nuestra cultura. Creo que hoy no podemos soñar como soñaba Platón en el filósofo-rey, ni siquiera en la filosofía como el saber rector de todos los saberes como pensaba el idealismo alemán, pero eso no quiere decir que la filosofía se diluya o desaparezca, por mucho que se ha hablado en este siglo, mucho y demasiado, de la muerte de la filosofía: la muerte analítica o la muerte preconizada por cierto marxismo, a través de una transformación de la sociedad que en cierto modo superaba o abolía la filosofía. Por el contrario, yo creo que con la filosofía ocurre como con el arte, se ha anunciado muchas veces su muerte y luego resucita, como sucede también con la religión y tantas otras cosas. Pero la filosofía, y con mayor razón que cualquier otra actividad cultural, no va a morir. La filosofía —decía Wittgenstein— es una actividad, es una actividad dirigida al pensamiento, pero a un pensamiento vivo que puede tener una función social, para lo cual tiene que recuperar un lugar absolutamente necesario en la cultura y en la sociedad. Un mundo sin filosofía es un espanto. Y para esto lo mejor es tener un proyecto radical, de filosofía primera, unitario, donde la filosofía, como siempre ha sido cuando es buena filosofía, puede de pronto expandirse por el ámbito de la ética, de la estética o de la teoría del conocimiento, pero en el fondo siempre está presente y latente en ella una idea que es rectora, que gobierna; yo creo que la filosofía es eso, la formulación de una idea con capacidad de renovación de la cultura y del ámbito social.

M. T. Dices que no se trataría de un regreso ingenuo a una concepción metafísica. Es claro que se trataría de elaborar un replanteamiento crítico de la metafísica, asumiendo la enseñanza de la filosofía moderna, de la filosofía contemporánea. ¿Pero cuáles serían más concretamente los elementos críticos, las prevenciones, que habría que tener en cuenta, que tú has tomado en cuenta?

E. T. Yo me siento un filósofo aparecido de modo tardío, no un filósofo posmoderno pero sí tardío, en el sentido de que, como el enano de Newton, intento ponerme en los hombros de gigantes, de verdaderos titanes que han desbrozado el terreno del pensamiento por la vía crítica. Lo que se constataría con las corrientes que de algún modo confluyen en mi obra y que yo trato de articular; desde mi primer diálogo con las ciencias humanas, con la antropología, con el psicoanálisis, con todo el movimiento estructuralista, en el. Campo de1 lenguaje, la antropología estructural, etc. Pero al mismo tiempo, he intentado, como no puede ser de otra manera, asumir el giro lingüístico, las filosofías —de algún modo ya desde Nietzsche, pero sobre todo a partir de Wittgenstein— que insisten en la articulación del pensamiento con las formas de expresión lingüística, con la escritura. Yo busco el punto de apoyo, el punto de la palanca de Arquímedes y luego de Galileo, que haga girar, de forma efectiva, los hábitos del pensamiento, hacia lo que llamo una propuesta filosófica innovadora. Que sin embargo está muy marcada por la época en la que surge, lo que en lugar de quitarle vigencia, se la concede. Porque las propuestas que se pretenden universales, y en cierto modo sólo así pueden proponerse, tienen un sello de época. Toda filosofía lo tiene Platón hizo una filosofía que responde a la gran crisis de la democracia que conoció ya la derrota ateniense, ya la muerte de Sócrates que en ese contexto tuvo lugar; tiene esta marca, este sello, se advierte en todos sus escritos; y lo mismo que digo de Platón puede decirse de Heidegger, de Wittgenstein o de Gilles Deleuze. Yo creo que hay una cierta necesidad histórica, aunque no unívoca, que conduce mi propuesta filosófica; no es la única respuesta posible, pero sí, de cierta manera, constituye una posibilidad que abre la propia circunstancia histórica. Si alguien quiere elaborar un pensamiento crítico, no ingenuo, hacia un horizonte ontológico o metafísico (no entro en este momento en distinciones entre ontología y metafísica), en el contexto mundial actual, es muy plausible que la resultante sea la *filosofía del límite*, porque el límite tiene esta peculiaridad, es

un concepto crítico que procede de tradiciones de corte kantiano y de Wittgenstein (con su giro lingüístico). Pero al darle a esta propuesta filosófica mía esta especie de vuelco o giro ontológico —que es la peculiaridad de la propuesta que hago— adquiere una significación de propuesta muy de época, muy del tiempo, el tiempo al que me corresponde responder, de manera que puedo desde ella arrojar luz sobre grandes temas de la filosofía, pero desde el contexto histórico actual: esos temas que son siempre los mismos: qué es el hombre, cuál es nuestra condición, las preguntas kantianas (sobre Mundo, Hombre y Dios).

M. T. Tú has realizado una actividad bajo la consigna de entender a la filosofía como propuesta, como atrevimiento creativo, pos-propositivo que, claro, enfrenta dos grandes enemigos en la cultura contemporánea. Por una parte un planteamiento que tiende a lo negativo, que tiende a la pura crítica, el deconstruccionismo famoso; y, por otra parte, también algo que es muy preocupante: un logro de la sociedad moderna que es la educación, la cultura, ha tenido entre sus efectos negativos en el campo filosófico el academicismo.

¿Qué tanto este academicismo está afectando a la actividad filosófica, qué tanto la está suplantando? A mí me gustaría que desarrollaras tu concepción del procedimiento de la actividad filosófica frente a estos malos caminos, a estos caminos equivocados, torcidos. Es muy esperanzadora la actitud crítica frente a esos modos que se expresa en tu obra.

E. T. Es muy nocivo que la filosofía se encierre en ella misma. Yo abogo, desde luego, por una filosofía rigurosa. Y para mí el rigor viene dado sobre todo —es un poco lo que he tratado de definir en este curso— si se “piensa en compañía”, en diálogo con los clásicos, o con la propia tradición filosófica. Yo creo que es importantísimo que en la propuesta se elabore la memoria de la propia tradición; y por tanto haya una presencia, si no exhaustiva, porque sería prácticamente imposible, si por lo menos de algunos de los hitos más relevantes de nuestra tradición. Yo creo que lo que da relieve, fuerza y envergadura a una propuesta es esta fecundación con los clásicos. Éstos constituyen la levadura del pensamiento filosófico: lo que da sabor, realce. Un diálogo productivo y fecundo con los clásicos es fundamental. Sin perder de vista el marco contemporáneo, tanto en términos de historia en sentido general, como en el más específico de la coyuntura del pensamiento. En esta coyuntura yo

veo dos grandes peligros: un racionalismo heredero de la Ilustración, pero timorato y reactivo (se teme el peligro de la disolución de nuestra razón, o de la disolución de la modernidad). Tiene por escenario, a mi modo de ver, en las grandes rebajas de la Teoría Crítica, que frente a Adorno, Bloch, que dialogaban generosamente con el arte, con la estética, con la filosofía de la religión (el caso de Bloch, por ejemplo), la Teoría Crítica de hoy se ha ido atrincherando y, como decimos en España a veces, bunkerizando, viendo enemigos por todas partes, situándose en pésima posición con relación a la brecha abierta por el estructuralismo y el post-estructuralismo. Pero también, frente a estas últimas tendencias (postmodernas), veo la necesidad de recrear un cierto concepto de razón, como el de la razón fronteriza, frente a una tarea puramente de disolución, de debilitamiento de las estructuras de pensamiento. O en alguna de las tareas, a otro nivel críticamente necesarias, que uno descubre bajo el nombre de deconstrucción, *penheiro debolo*, etc.

Yo abogo, frente al academicismo, por una apertura de la filosofía a los terrenos, para decirlo en términos de Feuerbach o Marx, “no filosóficos”. Dialogar con el arte, dialogar con la literatura, con todas las artes además, no sólo, como a veces ocurre, con la literatura, la escultura y la pintura, sino también con la música, con la arquitectura, con el cine: en ese sentido, veo poco diálogo con el cine, como yo he intentado en mis ensayos y libros sobre Hitchcock. La única excepción es Gilles Deleuze; los mismos de la Escuela de Frankfurt, en su concepción aristocratizante del cine, que es muy lamentable, como también lo tuvieron con el Jazz, sobre todo en el caso de Adorno, quizás con la excepción de siempre, Walter Benjamin, denotaron una absoluta falta de sensibilidad con el cine. No está nada presente en Heidegger, no está nada presente en Ortega y Gasset, ni en tantos otros.

Yo propongo un diálogo de este orden, con todas las artes, y también con la religión, en todos sus aspectos, en plural también, tratada pluralmente, y también con los ámbitos que se abren a través de la reflexión ética, y con las ciencias humanas, con el psicoanálisis. Yo creo que es lo que puede dar a la filosofía una apertura y una presencia en la cultura. Siempre y cuando nunca se pierda el rigor. Decía en el curso que hay un doble movimiento en mi filosofía del límite, expansivo y de contracción, de vuelta hacia los fundamentos, a elaborar el concepto, a refinar y afinar los conceptos (de verdad, de

realidad, de razón, de fundamento); pero, por otro lado, sin perder nunca de vista esta labor de artesanía del concepto, ha de haber también una expansión, un diálogo con ámbitos sin los cuales la filosofía parece en una especie de auto-contemplación académica que la vuelve estéril.

M. T. Mortal incluso.

E. T. Exacto. Porque entonces es cuando la filosofía genera fastidio, y no se entiende. A veces lo que no se entiende, porque no se sabe explicar bien, es el hecho de que para hacer todo esto es necesario dialogar con nuestra tradición; para ello hay que convencer al público de que Platón es un contemporáneo. Ahí es donde tiene todo su arte la capacidad, desde una propuesta, de recrear la propia memoria filosófica; una recreación, que no se efectúa desde el vacío, ni tampoco desde posiciones puramente filologistas —éste es otro de los peligros de la filosofía— sino desde una propuesta filosófica que se lanza al espacio público, como por ejemplo la “filosofía del límite”, siempre desde ella.

Pensar es, siempre, en filosofía, “pensar con”, pensar en compañía, pero no pensar “sobre”, ni “desde”, ni “contra”, sino “con” (con Platón, con Kant, con Wittgenstein, por ejemplo). Pensando en compañía se piensa críticamente; y se es fecundo.

M. T. Podríamos decir que la filosofía se ubica en un punto de mediación, de intersección entre el pasado, la apertura de ese pasado, del pasado de ideas, y el mundo plural y complejo de la cultura presente, el mundo no filosófico; las reflexiones, los problemas y los interrogantes que plantea ese mundo al filósofo guían su lectura, su alimentación del pasado para volver sobre este presente. Me parece muy claro que hay que insistir sobre este concepto de la filosofía como un trabajo de pensamiento abierto a la cultura, que no se cierra sobre sí mismo. En esta doble relación, si pudieras explicar más tu propio concepto, incluso metodológico, acerca de este diálogo con el pasado. ¿Cómo lo concibes, cómo lo realizas?

E. T. Este diálogo lo tengo en la cabeza desde siempre; tengo un libro que se llama *La memoria perdida de las cosas*. El lado más nocivo de la modernidad consiste precisamente en arruinar las fuentes de la memoria. En su etapa de lucha contra el tradicionalismo, la modernidad quiso socavar la tradición, eso es algo terrible, porque la filosofía es memoria; como se decía en la novela *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, “memoria del porvenir”; una memoria que

se proyecta y que, por tanto, abre el presente hacia el futuro o deja que el futuro de alguna manera se nos aproxime. En cualquier caso la memoria es fundamental, y uno de los grandes errores de una cierta ilustración, de una cierta modernidad, o de una cierta vanguardia en arte y en filosofía, ha sido pretender fundar algo desde cero, desde un tiempo cero, a partir de un supuesto nuevo calendario.

Por esto insisto en el concepto de recreación, la idea nuclear de mi filosofía, inspirada en las variaciones musicales, porque así es como se elabora la memoria; y la filosofía es una elaboración de la memoria, de su propia memoria, y de la memoria cultural, y por tanto hay que acostumbrarse a pensar que Platón no está a nuestras espaldas sino delante nuestro. Y quien dice Platón dice también los clásicos de nuestro pensamiento: a pesar de que tienen sus contextos históricos y proceden de ellos, fueron capaces de articular una propuesta que nos es completamente vital, para que, dialogando con ella, formulemos la nuestra y esclarezcamos nuestro propio rumbo, nuestro propio mundo, etc.

Esto a veces no se entiende, porque vivimos en una cultura muy enferma en este sentido, enferma de la memoria, en parte desmemoriada. Cuando Ortega y Gasset caracteriza al “hombre-masa” lo caracteriza como un desmemoriado. Lo considera un heredero que ha arruinado la memoria de su propia tradición y que se cree que puede llevar a cabo una general liquidación de todas las tradiciones. Octavio Paz tiene un trabajo que se llama “La tradición de la modernidad”. Hoy la modernidad misma se ha vuelto tradición, y hoy en día resulta que Marcel Duchamp es tan tradición como puede serlo Velásquez: forma parte de nuestra tradición y no podemos ya repetir el gesto lúdico como el que generó en los *ready made*. Sus provocaciones ya forman parte de la historia del arte, forman parte de la tradición, forman parte del museo (en el sentido más vital, más esencial, y, a la vez, más imaginario del término). Y lo mismo ocurre con los que son nuestros educadores en filosofía, los estructuralistas, o el último Wittgenstein, o el último Heidegger, o Deleuze, o Foucault, que ya forman parte de una cierta tradición. Entonces se impone pensar en la tradición en general, y en la tradición moderna en particular, como aquello en lo que hay, que fundar nuestra propuesta filosófica y nuestro modo de situarnos en el ámbito del pensamiento, sin ingenuidades ni falsas revoluciones, sin querer hacer fundaciones desde la nada o desde el vacío. Eso

pudo tener justificación en los orígenes de la modernidad, en el caso de Descartes, o Locke: podían pensar a partir de la *tabula rasa*, o hacer un vacío a través de la duda metódica en el espacio del pensamiento. Pero esto ya no es posible, ya sólo puede formularse una propuesta asumiendo la propia memoria de la filosofía, la inserción de esa memoria en la cultura y, desde luego, la articulación de esa propuesta en relación a toda la complejidad de la cultura.

M. T. Tu planteas desde hace un momento que no se puede ir a esa tradición, a ese pasado, de manera ciega, de manera dogmática, sub sumida simplemente, sino con una propuesta, con una hipótesis, con una idea. Creo que esto es muy importante. Porque, ciertamente, uno no percibe en tu obra a un autor tradicionalista, digamos, no en el sentido en el que caen algunos filósofos contemporáneos muy remitidos a interpretar e interpretar, a reconstruir minuciosamente las tradiciones filosóficas, sino que hay en tu trabajo un diálogo productivo que, me parece, se hace bajo una fórmula.

E. T. Cierto. Hay un crítico literario español muy bueno, que se llama Nilo Palenzuela quien hizo un trabajo sobre mi obra que se titula “Recreaciones de la memoria” en la que constataba una suerte de peculiar “perversión” en mi filosofía (lo decía de una manera enormemente elogiosa y simpática): que yo trataba a los antiguos como si fueran de ultravanguardia y a los de ultravanguardia como si procedieran de las más viejas tradiciones. O sea, para decirlo de alguna manera, que cuando interpretaba a Ibn Arabi parecía que interpretaba a Marcel Duchamp y cuando interpretaba a Marcel Duchamp parecía que estuviera rememorando a Ibn Arabi o a San Juan de la Cruz. Bueno, lo decía y lo argumentaba muy bien, lo explicaba.

Lo cierto es que huyo como de la peste del filologismo; creo que ha de hacerse una tarea filológica, ha de hacerse una tarea histórico-filosófica, pero no .ha de confundirse jamás esto con la propuesta filosófica; son medios necesarios que me parecen extraordinariamente productivos, yo no podría vivir sin ayudas filológicas. Mi incursión por los mundos que transito en *La edad del espíritu* fue sólo posible gracias a esas ayudas. Yo no conocía árabe, me empape, me impregné de las tradiciones de vida medieval en excelentes versiones francesas, inglesas, alemanas, en las lenguas que yo podía conocer; lo mismo me ocurre con el sánscrito. Pero para mí los controles son necesarios, los controles histórico-filológicos.

Lo que es nefasto es confundir el trabajo filológico con la propuesta filosófica. La propuesta filosófica, cuando existe, cuando se da, es un acto de creación. Sería tanto como confundir la poesía con la teoría literaria, o la poesía con la filosofía literaria; es tan necesaria la teoría literaria como la propia poesía, pero lo importante es no confundirlas. Tampoco creer que la creación es omnipotente; los marcos de reflexión y de interpretación son tan importantes como puede serlo la propia creación; pero, a fuerza de insistir tanto en la interpretación, en la hermenéutica, corremos el peligro de que nos olvidemos de la creación, y me remito al trabajo tuyo (que pone las cosas en su lugar).

Como mediación entre la creación y la interpretación uso mi concepto de *recreación*. Las filosofías se recrean; se recrean al agitarse su propia memoria, sus propias tradiciones, y, por tanto, también abrevándose de una filología, de unos trabajos histórico-filosóficos.

Intento en mis libros un diálogo productivo con Kant, con Aristóteles, con Platón, con Agustín últimamente. y lo mismo, y en la misma línea, con músicos, con tradiciones arquitectónicas, con arquitectos particulares, y por supuesto atendiendo a sus inserciones históricas, a sus situaciones históricas. Pero siempre en diálogo con mi propia propuesta filosófica.

A eso es a lo que llamo pensar en compañía, dialogar desde la propuesta que se afirma, y también en algún sentido poniendo a prueba esa propuesta, mediante la recreación (interpretativa) de la propia memoria y tradición filosófica.

M. T. Pero hay algo de singularmente irreductible en el acto creador, en todo acto creador, y en el acto creador filosófico también. ¿En qué consiste la creación filosófica? ¿Cómo la podrías definir, y comprender también, a partir de tu propia experiencia? O sea ¿en qué consiste ese elemento creador de la filosofía?

E. T. En la capacidad que una propuesta puede tener de orientarse en relación a los grandes conceptos ontológicos, ser, verdad, fundamento, de manera que a partir de la propuesta puedan ser redefinidos, recreados. La creación sólo se produce en filosofía si es capaz de sugerir un cierto desplazamiento en los hábitos mentales.

En toda creación filosófica se produce ese desplazamiento. Emerge de pronto un concepto que modifica el lugar en el cual tradicionalmente, o hasta enton-

ces, suele situársele (así por ejemplo el concepto de verdad, el concepto de ser, de ser y nada, el concepto de fundamento, el concepto de realidad, o de sujeto, o de mundo, o de libertad y felicidad, o de lo sagrado, o del arte).

Pero para que la creación tenga validez, no se puede crear cualquier cosa, tiene que evitarse la arbitrariedad. Como en otros campos de la creación tiene que haber algunos controles, que pasan por la capacidad de sugerencia que la propuesta tiene, que ha de arrojar luz a la propia época, y demostrar cierta necesidad de época en la idea que se formula; y, al mismo tiempo, debe tener la capacidad de orientar (no digo resolver porque la filosofía no resuelve nada) ciertas cuestiones pendientes, que se encuentran por ahí, en el campo de la ética en la definición de la condición humana, en el campo del juicio estético, en relación al estatuto de la obra de arte: las grandes cuestiones de la filosofía: lo que entendemos por religión, por conocimiento, por razón.

La propuesta filosófica debe establecer una trama conceptual; no un concepto aislado sino una trama de conceptos; en Platón lo importante no es la idea sino el complejo de las ideas, donde además tienen nombre y apellido (la identidad y la diferencia, o el reposo y el movimiento).

M. T. Mi pregunta también apunta a hacia algo más personal, más subjetivo. En el acto creador hay un elemento de apuesta, de riesgo y de valor, que yo veo en tu trabajo, en tu ejercicio de pensamiento filosófico, es decir, parece que una condición del acto creador es un ejercicio libre, sin ataduras, sin compromisos, sin temores, del pensamiento. Tu trabajo intelectual nos lo muestra así. Desde *Filosofía y carnaval*, que es un texto muy osado en cuanto va muy al fondo de las cuestiones. Ahora bien, para proceder de este modo se requiere algo más que conocimiento, algo más que manejo de la tradición, etc., se requiere una disposición de ánimo, de altura, algo en lo que tú has insistido en *La edad del espíritu*, en *La aventura filosófica*, en *Los límites del mundo*: en la filosofía, en el acto creador del pensador, como una aventura, como una búsqueda, como un riesgo.

E. T. Responde a una disposición personal; pero sobre todo a un compromiso. En mi libro *Tratado de la pasión* —que es un libro autobiográfico— hablo de “compromiso pasional”.

La filosofía potencialmente está en todo ser humano; hay una disposición siempre hacia ella; otra cosa es que sea habitual y recurrente; si es así puedes

hablar de pasión. Constató en mí esa pasión; la pasión filosófica puedo remontarla hasta donde llega mi memoria personal; es algo que en cierta manera me orienta la vida misma; por eso insisto tanto en la unión de vida y pensamiento. Yo no podría vivir sin ella, es casi una necesidad.

El riesgo está compensado por el hallazgo. En *La filosofía y su sombra* hay ya abierto un campo, y hay un encuentro con mis propios pensamientos. Hay que aceptarlo: hay que tener gracia en la recepción del don, un don que se da en el pensamiento, y entonces lo que vale es irlo administrando. Lo que ocurre es que también me ha importado mucho no sólo la administración sino el fomento y el crecimiento de ese don, y ahí sí reconozco que he dado pasos a veces muy arriesgados, que me han valido muchas críticas.

He creado una filosofía que desde el principio siempre ha estado acompañada de voces que la seguían, la seguían incluso con pasión, pero, decía una vez un amigo mío y muy buen lector, tu filosofía genera muchos anticuerpos, y genera también muchas prevenciones; por otro lado, abriendo una brecha en una determinada dirección, cuestionas y pones en evidencia las insuficiencias de otras formas de pensar y filosofar.

Desde mi primer libro esto me valió muchas críticas, no tengo libro mío que no haya despertado suspicacias; los primeros por unas razones, las despertaron en filosofías predominantes entonces, entre analíticos, entre marxistas, entre la filosofía específicamente académica; nacía esto en una España gobernada todavía por el franquismo y filosóficamente dominada por la escolástica. Era una especie de proyectil extraño, *La filosofía y su sombra*, y no digamos *Filosofía y carnaval*, sonaba a algo que descolocaba bastante a las tradiciones entonces existentes, se abría una brecha con la cual se abrieron nuevas formas, se restauró una cierta forma de ensayo que luego ha tenido mucho sentido.

También reconozco la inflexión que doy a partir de *Filosofía del futuro*, de *Los límites del mundo*; quienes siguieron mi obra desde el principio se dan cuenta que estaba ya implícita esa inflexión en *Meditación sobre el poder*, en *Tratado de la pasión*. Hay ya en estos libros una propuesta ontológica, lo que pasa es que todavía está en barbecho, por mi edad intelectual, filosófica y biológica, pues no estoy en condiciones de desarrollarla; estoy creando las bases. Y cuando esto crece y toma cuerpo, que es lo que ocurre en *Los límites*

del mundo, algunos se ponen las manos en la cabeza: no lo entienden. Recuerdo una entrevista, por otro lado muy destacada, en un periódico español, *El país*: “El retorno de la metafísica: esto a mucha gente le provocaba esperanza pero también generaba mucha suspicacia.

No te digo ya, luego, a mediados de los noventa, cuando inicio la incursión en filosofía de la religión; escribo un libro que tiene muy buena acogida, *La edad del espíritu*, que tiene desde el principio un público, pero al mismo tiempo, para muchos, es una especie de giro incomprensible de mi filosofía hacia una suerte de filosofía religiosa o confesional (j), que es lo más contrario de lo que llevo a cabo en el libro; te hablo de gente que no leyó el libro, pero a la que su sola presencia les causó suspicacia. Sí ha habido, especialmente en España, una recepción enmarcada por una cierta división de opiniones. Hoy las cosas están cambiando: son ya muchos los que comprenden la radical unidad (en la diversidad) de una obra tan intensa y extensa como la que he ido pergeñando.

Ahora bien, he procurado siempre combinar la audacia con la prudencia; por un lado, la audacia en la propuesta, pero por otro lado, la prudencia en materias muy a resguardo, máximamente aseguradas en todo aquello que pueda fortalecer la propia propuesta: el diálogo con la tradición, un diálogo, que además no lo he hecho calculadamente, lo he hecho más bien amorosamente, porque me sale espontáneamente, porque leyendo a Kant o leyendo a Aristóteles, o leyendo a Platón, es cuando voy clarificando mi propia propuesta.

M. T. Vamos sobre tu propuesta, con todos estos antecedentes respecto a las condiciones del trabajo filosófico. ¿Cuál es el sentido principal de *la filosofía del límite*? ¿Cómo reflexionas también sobre su propia constitución, sobre la propia emergencia de tu propuesta?

E. T. Creo que constituye una peculiar confluencia de criticismo llevado hasta su última consecuencia (y por tanto de rebajamiento de falsas pretensiones), y de una esperanzadora afirmación ontológica. La idea de *ser de límite* tiene esos dos caracteres.

M. T. Ayer en tu última conferencia me resultó muy iluminador que en un momento dijiste “límite” en lugar de “diferencia”; me pareció muy claro y verdadero que la categoría de “límite” viene a dar respuesta a una serie de

interrogantes y de formas de pensar características de la filosofía del siglo XX, que a la vez es tu suelo, tu punto de partida. Creo que la filosofía del límite es una alternativa a todo este pensamiento de la diferencia, a toda esta perspectiva hermenéutica en filosofía. ¿Cómo te inscribirías? ¿Cómo verías tu propuesta en relación a las múltiples propuestas que hemos tenido en la filosofía contemporánea?

E. T. El límite tiene siempre capacidad asimétrica de articulación; en el límite se dan cita la identidad y la diferencia, pero sin privilegio alguno de ninguna de las dos. El límite encierra siempre una cesura; o el símbolo, que es un concepto que siempre le acompaña, al menos en mi propuesta filosófica, tiene también su propia cesura. La razón es una razón que explora el límite pero que está marcada por la limitación que éste expresa; el símbolo, como decía medio en broma, medio en serio, encierra su propio diablo, incluso etimológicamente, diablo, *dia-bolon* es lo contrario de *sym-bolon*, y *dia-balein* de *.sym-balein*, son términos que forman un par de opuestos con el mismo rasgo semántico. En *La razón fronteriza* lo expreso una y otra vez: en la idea de límite se, articula una potencia de conjunción, y otra disyuntiva; es conjunción y disyunción, las dos cosas en tensión. Yo trato de hacer una filosofía que haga justicia a la diferencia, pero también a la identidad.

M. T. Pensar el “ser de límite”, ésta es la afirmación con que empiezas *La razón fronteriza*, y que formulas y vuelves a formular, y que me parece que es el punto clave de tu propuesta y también el punto clave para entenderla específicamente y no confundirla con otros planteamientos. Pensar el ser del límite, no solamente el límite como el límite de algo como límite del ser, como límite del saber, sino el ser del límite. Creo que efectivamente es una propuesta filosófica profunda, original, de gran alcance histórico, porque veo muchas aproximaciones a esto, quizá desde Platón, Kant, Hegel, Wittgenstein, pero nunca el planteamiento directo como tal, que incluso me parece que produce una recomposición no solamente de nuestro cuadro del mundo, que se ve en tu planteamiento, sino una recomposición de muchas cosas: del concepto mismo de filosofía, del concepto de cultura, etc. Yo veo que hay esa reconfiguración del espacio filosófico a partir de tu idea, en tanto que no había sido pensado estrictamente este ser del límite.

E. T. En este texto al que me he referido, “Las recreaciones de la memoria”, escrito por Nilo Palenzuela, que está publicado en la revista *Quimera*, dice su autor: “yo no sé si el propio Trías es consciente de las implicaciones que pueden desprenderse de sus propuestas más audaces”. Mi propuesta abre una brecha de reorganización de los hábitos mentales, o por lo menos de sugerencia de esa reorganización. Lo que me ha interesado es abrir una orientación filosófica que fecunde rutas de pensamiento, a partir de ámbitos sectoriales, de formas de entender las cuestiones como las que se han planteado aquí. Un crítico, Ignacio Sánchez Cámara, insiste, con relación a mi obra, en que filosofías del límite las hay desde que hay filosofía, ya Pitágoras habla del límite, pone el límite como figura central, no digamos ya Platón con todo aquel juego de palabras, *horos*, *Péras*, límite también en algún sentido es determinación, límite es lo que permite definir, definir es de-finir, o sea de-limitar, límite es término, y por tanto es también la expresión de la unidad lingüística, de la palabra. Pero Sánchez Cámara señalaba que lo innovador, en mi propuesta, consiste en centrar todas las cuestiones en torno a esa noción; y en concebirla en forma ontológica (y no sólo como límite lógico, o límite epistemológico, o lógico-lingüístico). También en la Modernidad aparece esta cuestión del límite, en el caso de Kant, en el caso de Wittgenstein. Lees los *Prolegómenos*, hay un capítulo muy interesante en el que se intenta pensar el límite: Kant no se arredra, Kant es muy audaz, muy aventurero, pero llega un momento en que no sigue por ahí. Y en Wittgenstein uno descubre finalmente que cuando habla de límite piensa siempre en un muro.

Mi estrategia ha sido doble: abrir la noción, con un amplio trabajo etimológico, hacia la evocación y memoria de la palabra límite, remontando a conceptos de la antigüedad, conceptos a veces prefilosóficos; y por otro lado, insistir siempre con terquedad que el límite es ontológico.

No hace mucho, para hablar no sólo de buenas críticas, algunas también han sido malas. Recuerdo un crítico chileno que escribió sobre *Ética y condición humana*, y él decía: “si levantaran la cabeza Wittgenstein y Kant ¡Horror!, qué es esto de pensar en términos ontológicos lo que todos sabemos que es un límite, lógico, un límite epistemológico; pero esto no tiene pies ni cabeza”. Pues este señor lo está diciendo exactamente, eso que no tiene pies ni cabeza es

justamente lo que estoy intentando decir ese señor se resiste a modificar sus anquilosados hábitos mentales.

M. T. Yo pensaba en esta productividad de la idea de límite —que curiosamente está implícita en tu obra desde *La filosofía y su sombra*— respecto al asunto filosófico de la relación entre los dos mundos. Desde Platón podemos hablar de ellos, el mundo de las ideas y mundo de las apariencias; en el propio Kant, el mundo de la libertad y el mundo de la necesidad; luego está presente en Marx, en términos de la filosofía de la religión, el mundo sagrado y el mundo profano. Sobre este tema de la relación entre los dos mundos me parece que tu planteamiento ha renovado la reflexión, y ha propuesto efectivamente una nueva manera, una manera que a la vez recoge muchas ideas interesantes, que nos da una solución para concebir el vínculo entre los dos mundos.

E. T. También es por ahí donde encuentro mi identidad platónica, porque subrayo mucho este mundo que Platón llamaba de la mediedad, *metaxy*, como “camino del medio”, y donde colocaba esas instancias, yo las llamo instancias hermenéuticas y de mediación: *Eros*, *Mnemosyne* (acompañada de la facultad de la reminiscencia), la facultad misma del *Logos*, *Poiésis*, etc.

San Agustín es un platónico convencido, pero es justo lo que no acepta de Platón. Ese espacio lo tiene que ocupar el Mediador que para él es Cristo, Jesucristo no es un *daimon*, como esas instancias mediadoras, daimónicas, que son las enumeradas (*eros*, *mnemosyne*, etc.). Yo insisto mucho en ese espacio, a partir del trabajo final de mi libro *Pensar la religión*. Es uno de los escenarios de donde procede mi reflexión sobre la Voz, la Voz donde toma cuerpo finalmente el imperativo categórico, y es el *daimon* socrático, la voz del *daimon* que de esta manera interpela el *éthos* de Sócrates, un poco teniendo presente la frase de Heráclito de que el *éthos* es para el hombre su *daimon*. Y por tanto la eudemonia, la realización de la vida buena, es precisamente la que surge de una buena conexión entre la voz del *daimon* y el *ethos*, para el caso de Sócrates.

M. T. Me parece muy importante en tu propuesta esta reconfiguración del espacio o del concepto de realidad, como tú lo dices, y de los conceptos fundamentales de la filosofía como el concepto de fundamento, que es muy bella la manera como lo reformulas, incluso la re formulación que haces de la mediación entre la filosofía clásica y la filosofía contemporánea, la manera como

puedes salvar ambas. Pero, más allá de esto, a mí me parece que la reconfiguración tiene que ver también con una reformulación del concepto mismo de la filosofía: salirse de ella misma. No solamente respecto a esta capacidad de atender a los diversos elementos de la cultura, sino desde su propio concepto, mediante este diálogo, mediante este recurso al símbolo, y esta obligación de la filosofía de atender a lo simbólico y por ende a la dimensión de lo religioso. Esto es un gran punto de reformulación de la filosofía, que ha ido más allá de lo que se había aceptado como propio de ella.

E. T. Éste es uno de los puntos característicos de la filosofía del límite, de la suerte de propuesta que voy elaborando, porque tú que conoces mi obra sabes que este tema del símbolo se arrastra, por lo menos, desde *Filosofía del futuro*, y reaparece en *Los límites del mundo*. Lo que ocurre es que desde *Lógica del límite* empieza a tener un papel estelar, casi como un complemento, primero de la idea del ser del límite y en segundo lugar, de la versión más madura, creo que definitiva, aunque esto nunca se sabe, de la idea de razón. Es lo que llamo el triángulo ontológico: ser del límite, razón frontera y suplemento simbólico. Hay un complemento necesario, muy necesario para explicar un poco la raigambre renacentista e ilustrada de la filosofía del límite, que es un rescate del concepto de razón, la razón frontera, y lo que llamo finalmente en cierto sentido, complemento simbólico, y ser del límite como la definición básica, básica en el sentido de fundamental, del fundamento en términos ontológicos filosóficos radicales, en torno al cual gravitan un poco esto que llamo las estrellas binarias, la razón frontera y el complemento simbólico.

Lo del símbolo es fundamental, hasta el punto de que los conceptos que forma la razón frontera se convalidan siempre que tengan impregnación simbólica, yo pienso que un concepto sin esa referencia a lo simbólico no se constituye, al menos en esta propuesta. Pero, al mismo tiempo, si el símbolo no tiene esta referencia conceptual está mucho más expuesto a diluirse en un imaginario irracional, un imaginario en cierta manera en desacuerdo con nuestra propia propuesta no sólo de la filosofía sino también cultural y educativa. Y en ese sentido es por donde abro un necesario diálogo para mí irrenunciable con el arte, por un lado, con la experiencia estética, y con la religión, por otro: éstas son para mí dos dimensiones tan importantes como puede serlo el auto esclarecimiento ontológico de la idea de razón, más su referencia práctica en el

campo de la ética. Estos son los cuatro ámbitos de que hablo, los cuatro barrios de la propuesta: la idea ontológica de razón fronteriza, su uso práctico, o ético, el uso simbólico de la religión (una religión “dentro del límite”, como digo en *Lógica del límite*) y el uso estético-artístico del simbolismo.

M. T. El diálogo con la religión es un tema histórico, decía, porque teníamos la alternativa ilustrada, que nos había dejado dos posturas simplemente: la postura antirreligiosa o la postura religiosa. Tu filosofía de la religión, que es fundamental dentro de tu proyecto filosófico, permite una reformulación de esta relación entre filosofía y religión.

E. T. Rompe clichés, y esto también incomoda. Eso me ha valido muchas críticas, sobre todo en España, donde es un tema muy mal asumido, donde no ha habido una reconciliación con este tema, debido a los propios horrores y desmanes con que se ha llevado el tema de lo religioso en su imbricación con lo político. Mi actitud rompe clichés: no es la mía una posición de agnóstico; tampoco de creyente; no me gustan estas denominaciones, no me valen, porque el agnosticismo percibo formas de distancia o de superioridad respecto al tema religioso. Propongo un acercamiento adulto, que marca distancias críticas, pero es respetuoso, sin prejuicios. Evito pensar de antemano que lo religioso es un fenómeno en retirada, una supervivencia, lo que los antiguos romanos llamaban *supersistio*, tema retornado luego por el pensamiento ilustrado. Propongo distinguir el crédito que se da a los relatos, a las fábulas y a los mitos que hacen exégesis de lo simbólico, de una fe concebida como la conciben las religiones del libro, o por ejemplo el cristianismo a partir de la Reforma luterana, que es un caso muy particular, no único, de acercamiento a la religión, a lo sagrado.

M. T. Tu dices siempre “lo sagrado”, “lo religioso, mediado simbólicamente”, me parece que así como hay un aprendizaje, la filosofía debe aprender y volver a aprender y a interrogar a lo religioso, y transformarse. También hay en tu propuesta una invitación a transformar la religión, a transformar la propia religión, con esta especie de control cultural, filosófico, hermenéutica, de recordar siempre el elemento de mediación simbólica.

E. T. Y esto es muy importante. En el fondo hay una invitación a un cierto pensamiento ilustrado a que afronte con valentía, y al mismo tiempo con respeto, el hecho religioso, con respeto al hombre, a la condición humana,

pero también por el hastío que me produce un cierto progresismo de izquierdas malentendido. Me enfrento a un doble agujón, que es como el veneno que siempre está junto a la religión, por un lado sus imbricaciones con el poder, con el poder de dominación existente, y por otro lado las reacciones integristas, con toda su cuota de irracionalidad, de fanatismo. Yo pido el reconocimiento del carácter de fragmento que toda religión posee. Pido algo difícil, pero posible: que se conciba y experimente un acto de religiosidad que pueda surgir del reconocimiento del carácter fragmentario de cada marco confesional. No me vale esa argucia, o trampa, de la iglesia católica: habrá un diálogo pero en el supuesto de que toda religión finalmente concluye y confluye en la mía, que es la Verdadera. No, a mí eso no me vale, no me vale para el cristianismo, tampoco me vale para el judaísmo, no me vale tampoco para el Islam, ni para el hinduismo, etc., o sea, *no hay religión verdadera*. Pero eso no quita que cada fragmento de revelación, posea su propia y parcial verdad; y ahí es donde entiendo la verdad insustituible que pueda tener el cristianismo, y dentro del cristianismo, cada familia, el protestantismo; igual el Islam, etcétera.

Dicho en términos cristianos, para que se me entienda: esa actitud constituye la necesaria “oblación”, o *kenôsis*, que el hombre religioso, en el marco de cualquier religión, tiene que hacer: la de concebir que su verdad está en su fidelidad, en su fe, en la medida misma en que reconoce su carácter fragmentario, justamente al reconocer también la dimensión simbólica en que se produce la encarnadura de lo sagrado (en el caso cristiano el símbolo de la fe, los dogmas, en el cristianismo sobre todo los dogmas fecundos más importantes, el de la encarnación, el trinitaria, etcétera).

Pero ese reconocimiento del carácter simbólico es dinamita en ciertos ánimos, o en ciertas sensibilidades; pero una dinamita fecunda. Estoy convencido de que es perfectamente salvable y saludable el mensaje de salud que la mayoría de las religiones proponen; todas pretenden curarnos de una cierta *infirmidad*, o enfermedad, existencial, cierta in-firmeza de orden existencial. Eso el arte no lo puede hacer, por eso cuando se intenta, algunos lo intentan, reducir la religión a arte, me parece que es insuficiente, porque el arte provoca otras cosas: provoca catarsis, distanciamiento, una transmutación radical de nuestras emociones, Aristóteles lo vio con claridad, pero no es una propuesta casi

medicinal, un *farmakón* en relación a la *infirmetas* existencial. Para lo cual hay que dar crédito a los fármacos que se proponen, sea la lectura del texto bíblico, sea el sacramento en su dimensión simbólica; eso es para mí lo que tiene de verdad, verdad de la condición humana, antropológica, el hecho religioso, y por eso acompaña al hombre con tal fuerza e insistencia, atravesando siglos y milenios, y por eso la religión, hoy, sigue teniendo vigencia. Pero decir que eso es simbólico es decir mucho. En cierto modo rebaja también, un poco en la línea que te decía del límite, que al mismo tiempo que rebaja, salva, o da salud, o es vigorizante. Es rebajante, pero al mismo tiempo reconstituye, restablece, y también da cabida y cauce a sentimientos religiosos que existen, pero que no se encuentran cómodos, o que no simpatizan, con marcos confesionales hechos y derechos, a pesar de que se pueden respetar esos marcos si se atienen a estos controles críticos, o de razón crítica.

De todas maneras he de confesar que he descubierto personas muy solventes y muy válidas que entienden esta idea mía. Y hablo de gente del mundo de la propia religión; he entablado un diálogo muy productivo, por ejemplo con Gómez Caffarena, un jesuita de bastante edad, excelente pensador y teólogo, con quien el año pasado hice unas conferencias bajo el nombre “Pensar la religión” o en Cataluña y Barcelona, con un teólogo emérito, catedrático de teología que se llama Rovira Belloso. No hace mucho di una conferencia en el marco del Colegio de la Gregoriana de Roma donde este mensaje no pasa indiferente. También he de decir que despierta unas suspicacias importantes; y a veces con este tema de la religión, me encuentro con fuegos cruzados, donde me llueven los tiros por ambos lados.

M. T. No te vayan a crucificar...

E. T. No hace mucho hubo una tesis de licenciatura de un profesor de Salamanca, que intentaba ser una refutación. De modo semejante a como hacía un dominico, el Padre Ramírez, con Ortega, que ponía un texto de Ortega y aliado un texto de Santo Tomás, para mostrar los grandes errores y las grandes desviaciones de Ortega. En esa tesis se hacía lo mismo con mis textos. Ponía mis textos, y al lado ponía un texto de Hans Urs von Baltasar, intentando mostrar así hasta que punto mi pensamiento era heterodoxo; porque para la ortodoxia todo lo que se desvíe de ella es tildado de “confusión mental”; no se dice que sea todo equivocado, se dice solamente que la mente no ha encon-

trado la iluminación necesaria. La tesis intentaba revelar las grandes confusiones en que naufragaba mi pensamiento.

M. T. Definir a la religión como experiencia simbólica, como mediada simbólicamente siempre, es rebajarla, es limitarla, pero es también un reconocimiento, porque hay una productividad de lo simbólico, un poder, digamos, el poder es símbolo, la manifestación por excelencia del poder. Tú dices en *La edad del espíritu* que el símbolo es la matriz, el punto de partida, aquello que da, que permite el despliegue del pensamiento; pero no nada más del pensamiento, sino de la cultura, de la sociedad, de la comunidad humana, del individuo como alguien que interpretando símbolos se interpreta a sí mismo. Toda esta productividad de lo simbólico la gana la experiencia religiosa...

E. T. Pienso que sí; lo que se le quita por un lado se le restituye por otro. A veces los mejores y más respetuosos estudiosos del fenómeno religioso son agnósticos o ateos, o por lo menos personas que, como yo, no se adscriben a ningún marco confesional.

M. T. Kant decía, es el título de un libro de él, *La religión en los límites de la mera razón*, contigo podríamos hablar de “la religión en los límites” simplemente y claro, en un sentido positivo y no solamente negativo del concepto del límite, también hay toda esta idea muy fecunda y muy bonita, muy esperanzadora, de la religión del espíritu, del espíritu como síntesis de razón y simbolismo, como una nueva etapa en la historia del pensamiento y de la cultura. ¿Qué sería esta religión del límite?

E. T. En *Lógica del límite* hay un artículo que se llama “La religión dentro del límite”: es la primera incursión que hago en el tema religioso, y una de las más explícitas; recuerdo que lo leí una vez en un pequeño congreso en torno a un libro de Vattimo que se llama *La sociedad transparente*, e introduje este tema, que en aquel contexto generó mucha sorpresa. En esa época, a fines del ochenta, sonaba a algo extraño, y me acuerdo todavía los rostros de extrañeza cuando introduje la necesidad de pensar la religión; de ahí vino, quizás, la derivación del pensamiento del propio Vattimo y de otros más. Yo creo que me adelanté en ese coloquio, que se produjo en Grenoble, y *Lógica del límite* lo prueba, que es un libro publicado a fines de los ochenta, y que avanza ya este tema.

Lo más enigmático, y al mismo tiempo lo más importante, de *La edad del espíritu* es el título. El libro asume el componente simbólico de la propia historia; está polarizado por la idea de un futuro que siempre está por venir, pero que nunca se encarna, como el “Espíritu Santo” en la tradición cristiana; esta “tercera persona” no se encarna: se encarna el “Hijo”, pero el “Espíritu Santo” *inspira*, eso sí, permite abrir los ojos y las mentes, pero no se encarna, porque no es del tiempo presente, sino que está por venir; eso sí, desde esa condición, como dice el himno *Veni Creator*, que a mí me gusta mucho, “ven creador, espíritu creador, ilumina nuestras mentes” (*mentis tuorum visita*, “visita la mente de los tuyos”).

Me resonaba la octava sinfonía de Mahler cuando escribía *La edad del espíritu*. Mahler es apremiante, casi está exigiendo que el espíritu lo ilumine; me refiero al arranque de su octava sinfonía. Pienso que *La edad del espíritu*, es eso, una condición futura, pero de un futuro escatológico; y que desde el futuro, un futuro que nunca se encarna, por eso es escatológico, ilumina nuestro presente, o puede dar luz sobre la experiencia del tiempo, también sobre la experiencia del presente, y, por tanto, sugiere, y ésta es la idea que yo desarrollo más que en *La edad del espíritu*, ahí sólo la enuncio, en *La razón fronteriza* y en textos siguientes.

Algunos me han reprochado que al final de *La edad del espíritu* se me fue la mano por la vía conjuntiva, pero no estoy seguro de que sea así. En todo caso *La edad del espíritu* me sirvió para poner las cosas exactamente en el modo como las pienso más allá de cualquier interpretación apresurada. Un marco, por tanto, conjuntiva, pero también de diferenciación; conjunción y distinción entre un cierto concepto rescatado de razón (redefinida como razón fronteriza) y de una cierta concepción de lo simbólico; ambos, razón y símbolo, fecundados por el ser del límite. Es toda una propuesta educativa y cultural, viable en el presente, en el tiempo presente; pero como realización conjuntiva sólo puede pensarse en términos escatológicos.

M. T. Que es la gran fuerza crítica que tiene la idea escatológica, o la idea teológica más dura, más monoteísta.

E. T. Y esto lo decía en lucha contra un posmodernismo que nos ha ido acostumbrado a la idea de que el futuro no existe. Yo también lo digo, pero en un sentido diametralmente distinto. Yo también digo que el futuro, en rigor,

no *existe*, en el sentido literal de lo que significa “existencia”; pero el pasado tampoco. Pero en ambos *insisten*, y esto no es ningún juego de palabras. Si existieran serían *presente*, que es justo lo que no son (por algo son “futuro” y “pasado”). Si existieran se “presentarían”, se encarnarían como “presencias”. Pero en rigor trascienden toda “presentación”, por mucho que algo, un rastro de ellos, subsiste en la memoria o en el temor (de lo contrario ni si quiera se podrían mentar; no podríamos hablar de ellos).

La idea postmoderna de que el futuro “no existe” se enuncia con el fin de luchar contra las falsas utopías, las que se encarnan como utopías negativas, las que han dado lugar a tantas realidades apocalípticas o a totalitarismos de cualquier especie, o en todo caso, a formar terribles, genocidas o atroces, como el estalinismo, el “polpotismo”, estas lacras que presenta el utopismo del siglo XX, o el propio nacionalsocialismo.

Yo me remonto a una de las raíces medievales, en la línea de Bloch, que recuerda mucho la tradición joaquinista, para pensar lo irrenunciable de esta dimensión, de un futuro que sin embargo se nos puede presentar bajo la forma de conjunción, siempre y cuando lo mantengamos como una referencia.

El espíritu de que hablo en mi libro es un espíritu ecuménico, pensado como ecuménico; si no puede abarcar todas las tradiciones, en mi libro, por lo menos se abre a muchas; intenté en el libro ir más allá de las reconstrucciones de la historia del pensamiento a partir de la provincia griega; me importó mucho ahondar en dos tradiciones que son las que fecundan nuestro pensamiento, ya que somos los herederos de la tradición judeocristiana, muy marcada por el profetismo, y de la tradición grecolatina por otro, marcada por lo que en mi libro llamo las tradiciones poético-filosóficas.

Esta dimensión profética, que yo creo que es necesaria, pues nos abre a la dimensión del futuro, está más potenciada en las tradiciones judeocristianas, con las cuales yo propongo también una conciliación, no sencillamente una crítica puramente negativa, en el sentido por ejemplo de Nietzsche, o de muchas tendencias neogriegas; en la suerte de combate singular de nuestra memoria entre Grecia e Israel trato de encontrar un punto de mediación; en el fondo siempre busco una cierta conciliación, pero no en la manera hegeliana; en este caso de Israel y Grecia. Tampoco me vale una hiper- potenciación del pensamiento hebreo como a veces se intenta. Pero, por supuesto, en ciertas

formas de exaltación de lo griego muy de vena romántica, que uno encuentra todavía en Hegel; aunque no en Schelling, quien siempre dialoga con el pensamiento griego pero es también un gran exégeta bíblico, y dialoga con las tradiciones sobre las que se remonta la revelación judeocristiana. En el propio Nietzsche hay una evidente exaltación de la tradición griega frente a Israel.

M. T. La religión del espíritu es una religión que “ya está y nunca va a estar”. Es un movimiento de transición y de recuperación del presente fecundado por ese futuro y este control crítico de referencia al futuro, tal como lo planteas en *Filosofía del futuro*. Esto también tiene que ver con una filosofía de la historia, con un concepto de modernidad muy peculiar en tu planteamiento. ¿Cómo entiendes este concepto de modernidad que permite además dar una respuesta al pensamiento posmodernista?

E. T. Me gusta la frase del Evangelio de Juan: “ya está aquí y está siempre por venir”. Lo que Bultmann llama escatología realizada. Esto vale para *La edad del espíritu* de Joaquín, para la idea del superhombre de Nietzsche. No es casual que la pretendida encarnación de esa idea escatológica siempre produzca utopías negativas. Si la queremos encarnar, entonces pierde todo sentido. Esa es la mejor razón de la renuncia del pensamiento posmoderno a la dimensión del futuro. El postmodernismo a veces, en lugar de restablecer la criatura de su enfermedad, la arroja por la ventana. No se trata de desprenderse del futuro. Eso es absurdo.

Frente al postmodernismo así entendido yo prefiero hablar de modernidad crítica en crisis. Hablo, desde *Los límites del mundo*, de una modernidad en crisis, pero dando un sentido fecundo y vitalizante a la crisis. Como decía Hegel, en la crisis es donde la filosofía se abreva, es una desgarradura interna para el caso de la modernidad, una modernidad que se vuelve autocrítica precisamente en la medida en que asume la crisis, como algo que en el fondo ya la determina desde el origen; pero que por lo mismo cuando asume este carácter crítico, de crisis, se reconcilia con ella misma y en general con la tradición.

M. T. Tu concepto de modernidad, como el representante histórico del concepto de límite, me parece una idea muy productiva: la modernidad como límite, también como frontera, respecto a ese pasado que cuestiona pero que mantiene y respecto al porvenir, es decir, como una resolución al problema del

tradicionalismo y del progresismo. ¿Podrías abundar sobre la idea de límite y la idea de modernidad comprometida con este concepto?

E. T. Sobre todo llevo a cabo esa articulación en *Los límites del mundo*, cuando ya he trazado una cierta topología, siguiendo una suerte de libre inspiración Kantiana. Primero trazo el cerco de lo que podemos conocer, luego el *acceso* hacia lo que queremos hacer, y por último el despliegue simbólico, donde cobra realce la estética, el arte, y luego esta especie de reflexión final, histórica, que llamo “El juicio histórico” en donde tomo la medida respecto a la época en que mi filosofía se encarna; donde mi propuesta, la filosofía del límite se articula con una “modernidad en crisis”; y donde el límite adquiere una significación no sólo en la topología de la praxis, el la topología del acontecer histórico. Luego es lo que de alguna manera desarrollo en toda su amplitud y extensión en *La edad del espíritu*. Pero en cierta manera ahí está un poco el núcleo de una cierta reflexión: cuando hablo del juicio histórico, que ya no puede ser el juicio de progreso de las tradiciones ilustradas, ni tampoco puede ser un juicio regresivo respecto a la modernidad, porque la modernidad es un destino y uno no puede sustraerse a éste. El concepto de límite adquiere una significación de *finis terrae*, pero al mismo tiempo de un *finis terrae* que es habitable, un *finis terrae* histórico. Un “final de la historia” de muy distinto carácter que el proclamado por Fukuyama.

M. T. O sea, fin de la historia como acabamiento del relato único, de esto que decías, del “ser para la muerte”, de la idea teleológica, unidimensional de la historia, y redescubrimiento de las muchas muertes que son también los muchos nacimientos, es decir, redescubrimiento de la pluralidad de mundos históricos, la pluralidad de mundos culturales; es decir, uno ve más ahora, esto es la historia realizada...

E. T. ... y la multiplicidad de relatos. En este sentido fue un concepto necesario el de la condición posmoderna de Lyotard, su crítica del meta-relato concebido como relato despótico, o como relato único. Pero el postmodernismo no entiende esto como la propiciación de un nuevo modo más complejo, más hilvanado, más entretenido, de reconstrucción del tapiz, que ya no puede ser simple. Ya no hay meta-relatos ideológicos como fue el marxismo, por suerte, por fortuna. Pero de esto a pensar que ya no es posible elaborar ninguna propuesta filosófica hay un abismo.

Cabe, desde luego, una propuesta que responda a las posibilidades de la época, y a las disponibilidades de la propia imaginación creadora, o del pensamiento creador. Eso es lo que yo intento en *La edad del espíritu*, si se ha entendido bien el libro y en los libros que le arropan, los anteriores y los posteriores.

Ese libro constituye una puesta a prueba de la filosofía del límite, mostrando cómo los conceptos y las categorías de ésta se van abriendo camino; se va formando primero el tema matricial, y en segundo lugar la dimensión cósmico-cosmológica, y luego la erección y constitución del sujeto en su confrontación con el límite, y luego el ámbito de expansión comunicativa, y el logos que esto genera. Todo esto va trazando una suerte de doble dimensión del libro, que es lo que le da complejidad: por un lado se va gestando y fraguando el aparato conceptual o categorial, o la trama ontológica (eso sucede en las entradas de los capítulos); pero al mismo tiempo todo este despliegue de siete categorías me sirve para hilvanar un relato, o una narración, que constituye una reordenación de la memoria.

M. T. Bueno, con tu libro *La edad del espíritu* podrían pasar muchas cosas, pero siempre quedaría su musicalidad y su estilo, y de tu obra en general. El diálogo con el arte ha sido esencial; bueno el tema religioso es impactante y novedoso, pero realmente lo que ha estado más presente a lo largo de toda tu obra y que le da una línea de continuidad es el diálogo con el arte, un diálogo no solamente de reflexión teórica, sino un diálogo interior también, de incorporación experimental de la forma artística, de la forma musical, de la forma literaria en el propio discurso filosófico.

E. T. En relación a lo que comentabas de mi obra, es muy posible que, a lo mejor, lo que quede de mi obra es la escritura; es una escritura que conjuga el tiento ensayístico con la apertura al rigor conceptual. El trabajo del concepto es acorde con el trabajo de la escritura. Hasta que no doy con un cierto estilo, y no sólo de escritura en el sentido de la disposición de los párrafos, sino también de la ordenación general del libro, pues cuido mucho las estructuras formales de los libros. Por ejemplo yo creo que *La edad del espíritu* es un caso clave, quizá es mi libro más cuidado en el sentido de escritura y de estructura formal. La música siempre me ha acompañado, influye mucho en mi manera misma de escribir y de exponer; sin darme cuenta utilizo mecanismos como los de los motivos conductores, un tema que se va desarrollando, que luego se

deja, pasa a primer plano otro, vuelve, reaparece, se enriquece con los otros desarrollos, en una topología por otro lado compleja y que tampoco se cierra o se clausura; esta dimensión práctica de la escritura, y que cuaja en un estilo, cada vez está más asumida y más reflexionada en mi obra, porque yo creo que es uno de los modos en que mi propuesta filosófica se encarna.

Frente a los que teorizan sobre la escritura, los gramazo-logos, yo hago una gramazo-praxis, pues lo que me importa es la práctica de la escritura. Lo más genuino de nuestro pensamiento hispano sería esta práctica del ensayo.

M.T. La estética ocupa un lugar central en tu reflexión filosófica. De hecho, el fenómeno artístico llega a constituirse en una especie de paradigma teórico para la definición y comprensión de varias de tus tesis filosóficas; se ve claro esto en *Filosofía del futuro* y en *Lógica del límite*. Por otra parte te has ocupado con buena fortuna de algunos temas estéticos particulares, como la estética del renacimiento o el cine de Hitchcock. ¿Cuál es la razón de este interés? ¿Qué piensas de la situación actual del arte, y qué del futuro del arte? Si tuvieras que elegir entre lo “estético” o lo “religioso”, ¿con qué tema, con qué aspecto de la existencia humana te quedarías?

E. T. Efectivamente, la estética es mi personal laboratorio. Todo filósofo tiene su laboratorio: para unos es la lógica, o la teoría de la ciencia, o la ética; en mi caso ese laboratorio es la estética (y la teoría de las artes). Mi filosofía la pongo a prueba en la confrontación, sobre todo, con lo que más me asombra y maravilla de la obra de arte: la provocación que su crasa y salvaje *singularidad* promueve. El concepto filosófico, confrontado con esa singularidad, se pone a prueba. Yo he ensayado en ese ámbito todas mis principales ideas. En la recreación (término éste muy cargado de presupuestos ontológicos en mi filosofía) de obras de arte singulares, una película, unos cuadros del renacimiento, unos textos de Goethe o de Thomas Mann (o de Calderón de la Barca, o de Joan Maragall), unas composiciones de Marcel Duchamp, una plaza “dura” de la arquitectura barcelonesa, del arquitecto Viaplana, una escultura de Susana Solano: en esos escenarios artísticos se pone a prueba mi filosofía de un modo prioritario, al menos metodológicamente.

Eso no significa que atribuya al arte y a la estética una prioridad ontológica. En este sentido mi concepción de la filosofía impide esa conclusión. Para mí la creación, la *poiésis* (que tan acertadamente tú repensaste en un artículo recién-

te), tiene mucha importancia. Tanta (pero no más; ni tampoco menos) que la experiencia religiosa, que la ética, o que el esclarecimiento (ontológico) del concepto de razón (fronteriza). Me quedo con la experiencia humana en todas sus dimensiones. Y en una política educativa (pienso con Platón que política significa educación, *paideía*) que resalte la relevancia de estas cuatro dimensiones, correspondientes a los cuatro “barrios” de mi ciudad fronteriza (el ontológico y gnoseológico, el ético, el religioso y el estético).

M. T. Volviendo a la cuestión del estilo y de tu idea de que hacer filosofía en español implicaría explorar (y explotar) las posibilidades semántico-filosóficas de nuestro idioma. ¿Ves realmente futuro para la filosofía en español? ¿Qué importancia le concedes al desarrollo del diálogo filosófico en la comunidad hispánica en general (hispánica tanto como hispanoamericana, e incluso los hispanos de los Estados Unidos y otras latitudes)?

E. T. Creo que nuestra lengua es apta para la expresión de ideas filosóficas, siempre y cuando se realice un trabajo en profundidad con la forma y estilo que puede permitir la propia lengua, en plena aventura ensayística, pero sin perder jamás la tensión conceptual, sin la cual la filosofía no se lleva a cabo.

Hay excelente ensayo literario, o histórico, o filológico, en lengua española. Pero eso no es ensayo filosófico: sin una idea filosófica la filosofía no se produce. La filosofía debe ser clara y diáfana como tendencia; pero nunca hasta el punto que la tensión conceptual se pierda (por excesivo celo divulgativo, o periodístico). Hay que lograr un rigor conceptual al modo de Xavier Zubiri (por limitarme a ejemplos españoles) y un desenfado ensayístico y estilístico como el de Ortega. Pero si la tensión se pierde, la filosofía deriva en mala escolástica, o en pura divulgación filosófica (incapaz de elaborar conceptos audaces, o de desplazar los hábitos de pensamiento que confirman los estados de opinión). La filosofía siempre lucha tenazmente contra la obiedad.

M. T. Finalmente, y disculpa por traer agua a nuestro molino, ¿cuáles crees que podrían ser los enfoques y aportes de la “filosofía del límite” a la “filosofía de la cultura”? ¿Cómo se enfocarían desde tu perspectiva filosófica los problemas de la diferencia cultural, la interculturalidad y la multiculturalidad? ¿Puede la filosofía del límite coadyuvar a la conformación de una nueva visión filosófica menos eurocéntrica y más efectivamente cosmopolita y universal?

E. T. Creo que en las fronteras se producen importantes fenómenos de mestizaje; nada es nativo, ni originario; todo adquiere un carácter extremadamente híbrido. El fronterizo es siempre híbrido y mestizo (nada que ver con ningún sueño nostálgico en formas de cultura incontaminadas, o “puras”). En las fronteras sucede que nadie es ni de un lado ni del otro; habita justamente el limes que permite la conexión, y el mestizaje, entre uno y otro lado. Yo esto lo entiendo en sentido ontológico. Pero tiene también tina evidente vertiente fáctica, u óptica: en relación a lo que tú me planteas.

Bibliografía de Eugenio Tría y otros textos mencionados en la Entrevista Eugenio Trías,

- *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix - Barral, 1969
 - *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970.
 - *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977.
 - *La memoria perdida de las cosas*, Madrid, Taurus, 1978.
 - *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1979 (2a: 1984).
 - *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983.
 - *Los límites del mundo*, 2ª edición (1, 1985), Barcelona, Destino, 2000.
 - *La aventura filosófica*, Barcelona, Mondadori, 1988.
 - *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.
 - *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.
 - *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
 - *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1997.
 - *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.
 - *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.
- Nino Palenzuela, “Las recreaciones de la memoria”, *Quimera*, n° 192, Barcelona, Junio 2000.
- Ignacio Sánchez Cámara, “El pensamiento del límite”, ABC, Madrid, 19 de Abril de 1999.

Mario Teodoro Ramírez, “Dialéctica de la creación artística” (artículo inédito que aparecerá próximamente en un libro colectivo publicado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo).

METAFÍSICA, POSTMETAFÍSICA Y CULTURA

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El análisis, la interpretación y la crítica de lo que se ha denominado la pobreza espiritual del ser humano durante la modernidad y la época contemporánea ha sido significativa para la reflexión filosófica y las ciencias sociales. Tal pobreza se ha manifestado social y culturalmente en el dominio que ha ejercido sobre la vida humana el capital y la actividad productiva racionalizada. Pobreza espiritual y capital han coexistido en Occidente durante al menos los últimos dos siglos. Su coexistencia se ha expresado en una tristemente célebre diversidad de fenómenos: afán de lucro, violenta y conflictiva competencia, insolidaridad, doble moral la pública, en la cual todo se vale, y la privada, en donde las dudas de la conciencia tratan de quedar resueltas y satisfechas), crisis de los valores éticos y morales, creciente inseguridad y criminalidad, etcétera.

Los estudios que se han hecho de esta compleja problemática son múltiples y diversos en sus perspectivas de análisis y en los objetivos que se han planteado cumplir. En este escrito presentamos nuestra interpretación desde una de las perspectivas filosóficamente útiles para situar y enfrentar el problema: la concepción metafísica, antimetafísica o postmetafísica que ha estado a la base de la vida social y cultural de Occidente durante el siglo XX.

No existe una realidad en donde se muestre de manera tan cruda el derumbe de los grandes valores, metafísicos y seculares, como en la realidad social y cultural contemporánea. La crisis de estos valores se ha dado en Occidente de manera tan notable durante el siglo pasado que ha resultado difícil asimilar tal situación y vivir con ella. Sin embargo, no nos parece lo más importante para los propósitos de este escrito enfocar la atención en la caída del valor absoluto, en la imposibilidad de crear y vivir de acuerdo con la concepción metafísica tradicional de la realidad, o peor aun, regodearnos en su crisis.

En el primer apartado, “Nihilismo, postmodernidad y cultura” describimos una serie de fenómenos y conceptos que definen lo que se denomina “la cultura postmetafísica moderna”: la civilización capitalista y neoliberal, industrial y postindustrial, tecnocrática; la cultura de masas; la sociedad mediática del espectáculo y de la información; la nueva geopolítica; la sobreexplotación de los recursos naturales; la crisis ecológica, la contaminación, la conciencia planetaria; la globalización, la postmodernidad, etc. Todos ellos los hemos resumido en cuatro puntos: a) La crisis de la sociedad occidental; b) La periferia; c) la posmodernidad Y d) La emergencia de lo global. En el segundo apartado, “¿Una nueva metafísica ¿una nueva cultura?”, analizamos brevemente la necesidad de enfrentar los altos costos que ha tenido en la vida social y cultural contemporánea la ausencia, por su sistemático rechazo, de un pensamiento y de una acción que vayan más allá de lo dado. Es decir, ensayamos la posibilidad de una cultura que no se regodee en su “ser postmetafísico” al mismo tiempo que se lamenta y angustia por su miseria espiritual, ética, moral, educativa; que se atemoriza por la violencia imperante en un mundo atado a la más brutal facticidad.

Ahora bien, el propósito de este escrito no es abogar por el retorno de un “tiempo pasado” sino por la creación de un “tiempo futuro”, que sólo podrá ser si escapamos de aquella irracional facticidad (ciertamente las sociedades contemporáneas se rigen, unas más que otras, por un Estado de Derecho, sin embargo la dinámica social legalizada no evita que el individuo siga expresándose en el nivel más rudimentario y dado, interesado e instintivo, sujeto a los dictados del capital), La relación entre metafísica y cultura ocurre no sólo en el discurso donde espontáneamente se buscaría, el del pensamiento filosófico, sino en las prácticas sociales y las expectativas que el individuo tiene sobre sí mismo, los demás, la sociedad, los valores o la falta de ellos, la vida, el trabajo, la ciencia, la naturaleza, la cultura, la ética, la moral, etc.

Concebimos lo metafísico en su sentido básico: como la posibilidad de ir más allá de las condiciones dadas mediante la creación de valores, fines, ideales, concepciones del mundo. Indudablemente hay un complejo espectro de alternativas en este ir más allá de lo dado: desde el pensamiento de lo trascendente absoluto hasta la ideologización social y política. En relación con las distintas posiciones que pueden darse cuando se pretende ir más allá de las

condiciones dadas imperantes, presentamos en este escrito una idea directriz: es una pérdida de tiempo insistir en luchar contra un paradigma, el de la metafísica, clásica, que ha perdido su antiguo protagonismo sobre la vida humana; también es un error asumir que toda forma de religiosidad o de experiencia de lo no dado sólo es posible si se sujeta a los límites de la metafísica clásica. El regodeo social en la brutal facticidad que nos rodea tiene que ser evaluado críticamente. Se requiere de la creación de nuevas experiencias y prácticas culturales que nos permitan construir un mundo en el que el sentido, la verdad y el valor no sean reducidos por la facticidad del capital. Entre estas experiencias esta la de una forma de religiosidad diferente, es decir, de una forma de unión o relación con el otro y con lo otro. Como dicen los autores de *En que creen los que no creen*: “creo poder decir en que fundamentos se basa hoy mi religión ‘religiosidad’ laica porque mantengo firmemente que existen formas de religiosidad y, por lo tanto, de sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la espera, de la comunicación con algo que nos supera, incluso en ausencia de la fe en una divinidad profesional y providencial”.¹

1. Nihilismo, postmodernidad y cultura

Nietzsche ha sido “el profeta” del nihilismo contemporáneo. Para el filósofo alemán el nihilismo es la caída de los valores fundadores que la civilización occidental ha reconocido como auténticos desde los griegos. No es el resultado de una crisis social, de una degeneración fisiológica, ni de la pobreza. Su referencia más exacta es la crisis de la interpretación metafísica del mundo, Es la ausencia de sentido, la nostalgia de la nada, es un estado que se encuentra más allá de los ideales de la verdad, la belleza y la bondad en sí.

Podrá alegarse, sin embargo, como asegura Gerard Vincont, “que hay una razón para mantener la esperanza: desde los años 1950 el hombre tiene poder suficiente como para destruir al mundo y no la ha hecho. Es cierto. El miedo ha salvado al mundo del Apocalipsis (...) De este modo la tierra se encuentra dominada por el egoísmo y el miedo. A partir de ahora vivimos en este ‘Innominable’ sin teología ni escatología, al día, y a las preguntas un poco ingenuas planteadas por Gauguin: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?,

¿hacia dónde vamos? La ciencia responde: ‘usted desciende del mono, ustedes son perversos, polimorfos y van hacia la muerte’ (...) ¿Sociedad bloqueada? Jamás se transformó con tal rapidez. Podría hablarse más bien de filosofía bloqueada, ausente más bien (...) Y en este mundo desorientado (en el sentido etimológico de la palabra, es decir, que ha dejado de saber por dónde se levanta el sol), el hombre, sea cual fuese su estatuto, su papel y su función, está más solo que nunca, confrontado a la dificultad de la elección”.²

El filósofo alemán Karl Jaspers caracterizaba la situación social y cultural de principios del siglo pasado por su movilidad, por la pérdida del arraigo y de las tradiciones, por un creciente sentimiento de inseguridad, por la masificación de los individuos, su anonimato, su falta de voluntad, es decir, su nihilismo. Para Jaspers la masificación del ser humano tuvo su causa en un mundo en donde el hombre perdió sus raíces y valores culturales, quedó por tanto a expensas de las fuerzas externas que lo hicieron objeto y sujeto de sus intereses: “El angostamiento del horizonte, el vivir a corto plazo y sin memoria efectiva, la compulsión del trabajo efectivo, la distracción en la disipación de las horas libres, la excitación nerviosa como vida, el engaño con apariencia de amor, lealtad, confianza, la tradición sobre todo la juventud y como efecto, el cinismo: quien ha hecho algo semejante ya no puede estimarse así mismo”³

En efecto, las fuerzas económicas y financieras han conseguido triunfar sobre el arraigo de la tradición, que en el pasado retuvo al hombre ante la atracción que producía sobre él la civilización moderna. Este avasallante poder del capital sobre la vida humana esta en proporción directa con su capacidad para arrebatarle sus raíces culturales y sociales, que inutiliza sus expectativas y valores tradicionales.

Mientras en el pasado, dice Jaspers, la religión formaba parte principal de la vida social y cultural del hombre, en la edad contemporánea se ha visto reducida a una cuestión privada que no tiene mayor efecto en las cuestiones decisivas; se ha reducido a un margen que no ocupan otras fuerzas en la vida humana; por otro lado, otros referentes religiosos institucionales y no institucionales han cobrado una gran influencia en occidente, introduciendo un notable escepticismo y relativismo: “Bajo las condiciones de la vida y del trabajo en el pasado, la población quedaba albergada en sus vinculaciones

religiosas, pero las condiciones de la Edad Técnica favorecen una erupción de las posibilidades nihilistas en toda la población convertida en masa”.⁴

A pesar de la gran difusión del conocimiento científico, reconoce Jaspers, las masas humanas son incapaces de seguirlo; la incredulidad es su respuesta ante los reclamos de la razón científica y filosófica; su incredulidad se ve “compensada” por una creencia vacía, insustancial, sustitutiva, paliativa: la ideología se asume como concepción absoluta del mundo. La simplificación es, considera Jaspers, otra de las formas de la creencia, pretende reducir o acabar con los diversos sentidos de la realidad para controlarla, encadena la realidad a absolutismos patéticos por su pretensión de destruir la diversidad. Finalmente, la negación aparece ante la vacuidad de la creencia asumida: si no tenemos creencias que valgan la pena, entonces debemos negar las creencias de los otros, considerarlas como falsas o peligrosas.

La civilización técnica, la Ilustración, la Revolución francesa y el idealismo alemán constituyen para Jaspers los antecedentes del nihilismo que definió al siglo XX. La Ilustración, como el propio Kant reconocía, era un hito en la historia, Sin embargo no logró culminar en una época ilustrada; la idea de Jaspers es que un proceso de ilustración que se quedó a medias sólo podía traer como consecuencia la incredulidad.

La Revolución francesa representa al menos dos ideas que en el siglo XX fueron objetos de desconfianza: primera, la posibilidad o el derecho de combatir un estado de cosas injusto mediante la lucha social, incluso armada; segunda la vinculación de la razón humana con los cambios históricos y sociales, la fe absoluta en la racionalidad humana. Ni la Revolución como cambio social provocado ni la fe ciega en la razón trajeron consigo la realización plena de los valores ilustrados y revolucionarios: libertad, igualdad, fraternidad, justicia, progreso, etc. El idealismo alemán que represento la promesa de una historia (la realización de una sociedad y una cultura como culminación de la verdad absoluta) pronto se vio desbordado por las condiciones reales de existencia; el despertar teórico y práctico fue devastador: pesimismo ante el saber total, ante la racionalidad divina de la historia, ante la modernidad como punto culminante de la realización espiritual de la historia.

La edad técnica y su dominio solo son explicables si se tiene presente la crisis de estos acontecimientos básicos en la historia moderna de occidente. La

incredulidad y el desencanto, tal es la tesis de Jaspers, entregaron al hombre a la civilización técnica.

El nihilismo se ha dado en diferentes niveles y registros. En primer lugar, ha sido un acontecimiento histórico propio de la época contemporánea: el siglo XX desarrolló una notable diferencia respecto a los siglos anteriores; su peculiaridad consistió en que fue el escenario de la realización de la crisis de los valores metafísicos y aún de los valores seculares: la incredulidad ante la verdad de Dios y ante la verdad del Hombre. Un segundo registro en que se manifiesta el nihilismo occidental contemporáneo es el cultural; lo que está en juego son los valores y las finalidades que el hombre asumía como necesarios, universales, absolutos, verdaderos *per se*. El tercer registro es el social. Las sociedades contemporáneas, en efecto, se caracterizan por la movilidad y la diversidad de sus relaciones, por el dominio del valor del cambio como único criterio social; la falta de permanencia en las relaciones sociales ha conducido necesariamente al relativismo.

Bien podemos hablar: de una “fenomenología del nihilismo” realizada en el siglo XX fenomenología que se extiende a los grandes sucesos que determinaron en el siglo: la crisis de las ciencias clásicas, las dos grandes guerras mundiales, las revoluciones socialistas y sus crisis económicas a partir de la caída financiera de 1929 en USA; la aparición de los espectáculos deportivos, sociales y artísticos, etc.; como condición para la formación de las culturas de masas. El escepticismo ante el progreso económico y social; el abstencionismo político en la elección de los representantes populares; la crisis de las religiones institucionales y la aparición de las experiencias religiosas marginales, así como el indiscriminado consumo de la sociedad de mercado que se convirtió en el valor social por excelencia.

a) La crisis de la sociedad moderna

Según George Friedman, la Escuela de Frankfurt enfrentó en su estudio de la sociedad moderna cuatro temas críticos: a) La crisis de la Ilustración: la ilustración representó para la civilización occidental moderna el triunfo de la razón la fe en esta podía señalar los derroteros de la historia del hombre y del conoci-

miento. Sin embargo, la confianza en la razón como sujeto y objeto de la realidad fue menguando poco a poco debido al movimiento de la sociedad, la política, la economía y la cultura; a fines del siglo XIX resultaba claro para el hombre occidental, que las cosas no eran tan, sencillas: “tal razón que había desvanecido los mitos en el mundo, destruyó horizontes y dejó al hombre vacío y carente de rumbo. La ciencia, que había aspirado a someter a la naturaleza, tuvo éxito pero subyugó también al ser humano. La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantenía a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror”.⁵

El triunfo de la razón formal sobre el mundo y el hombre lo ha homogeneizado todo, ella misma se ha vuelto incapaz de ir más allá de lo establecido, de pensar algo distinto. Ha llegado a la completa autocomplacencia y no alcanza a reconocer ni a admitir la contradicción ni la diferencia. Es este autoregodeo lo que convierte a la razón moderna en la base del orden social establecido, con el cual llega a identificarse: deviene razón instrumental, instrumento del sistema capitalista, razón puramente positivista.

b) La crisis del arte y de la cultura: al triunfo de la racionalización de la sociedad hay que sumar la barbarie del hombre contra el hombre. La segunda guerra mundial hundió al espíritu occidental en la desesperanza y la impotencia. Todo pareció perderse en los campos de concentración nazi. Nadie parecía tener derecho ni autoridad moral para crear cultura, para pretender ofrecer sentido y valor a la existencia humana. La crisis de la cultura se llegó a expresar en la impotencia crítica del arte, el cual se transformó en la reproducción irreflexiva de las condiciones de vida imperantes o en una creación irrelevante en relación con tales condiciones.

La creación cultural y artística se convirtió, al igual que cualquier otro producto de la civilización capitalista, en una mercancía objeto de consumo. Como mercancía, los bienes culturales y las obras de arte son reproducibles y están determinadas por la ley de la oferta y la demanda. Se transforman en la mercancía de la cultura de masas; la cultura y el arte se ven reducidos a los vaivenes y la irreflexión de las masas, cuyas preferencias determinan el “valor” y su “verdad”.

c) La crisis de la psiquis humana: el hombre contemporáneo, aun que en realidad el hombre de todas las épocas, se ha visto atrapado como nunca e en la historia en una existencia donde se privilegia el dolor sobre el placer, el trabajo duro que no admite dilaciones. Todo en la civilización humana parece estar diseñado solo para autoconservarse y autorreproducirse a costa del dolor y la muerte. Se vive en una permanente escasez que necesita indefinidamente de la energía y la vida de los seres humanos.

La civilización capitalista cobra un precio muy alto al individuo, por el bienestar que le da su dominio de la naturaleza y la construcción de instituciones; por ello cree Friedman que “como en la Ilustración y en la cultura la psiquis del organismo paga un precio por el triunfo sobre la naturaleza (...) las instituciones sociales tanáticas no se dan por vencidas aunque hayan concluido su tarea (...) pretenden mantenerse (...) la represión deja de identificarse con lo necesario y deviene representación excedente”.⁶

d) La crisis de la historia: la historia se ha detenido en una época específica incapaz de autotranscenderse; las alternativas no son admitidas; el pensamiento filosófico tampoco puede hacer gran cosa una vez que se le ha arrebatado su capacidad crítica; la masificación de la vida humana ha clausurado la dinámica social y la creatividad cultural. La vida cotidiana uniformizada se ha impuesto sobre toda negatividad y resistencia.

Siguiendo al sociólogo Max Weber, Jürgen Habermas considera que la sociedad moderna se encuentra enlazada directamente con la racionalización de la producción económica y la burocratización de la administración pública. La organización económica y administrativa se traslada a toda la sociedad en un proceso ilimitado de racionalización sistémica: “Ahora lo que interesa es ante todo la aportación funcional que los puestos, los programas, las decisiones, la aportación funcional que cualquier elemento hace a la solución de los problemas sistémicos”.⁷

La acción comunicativa, aquella que se realiza mediante el entendimiento racional, queda supeditada, cuando no invalidada, por el funcionamiento formalizado de la sociedad. Sociedad, cultura, personalización, quedan reducidos a sobrevivir en los márgenes sistémicos. Sin embargo, matiza Habermas, la burocratización no es un proceso terminado, pero tampoco es posible saber si se realizará por completo; la sistemización total de la vida humana es una

posibilidad inminente: “A mi juicio, la debilidad metodológica del funcionalismo sistémico, cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas como si ese proceso cuyos inicios describió Weber estuviera ya cerrado como si una burocratización total hubiera ya deshumanizado por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste a su vez, hubiera quedado degradado al status de un subsistema entre otros. Este ‘mundo administrado’ era para Adorno una visión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un presupuesto trivial”.⁸

La organización capitalista y la organización estatal, el dinero y el poder, supusieron para las sociedades contemporáneas a desarticulación de sus tradiciones y el desarraigo de la población campesina y proletaria. Para Habermas es en las esferas económica y política donde se realiza la organización sistémica moderna; por el contrario, en la vida social y cultural no alcanza a sustituir por entero al entendimiento racional surgido de la comunicación: “A diferencia de lo que ocurre con la reproducción material del mundo de la vida su reproducción simbólica no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos”.⁹

En el mismo interés por las fuerzas de la vida que han sido administradas y formalmente racionalizadas, el filósofo francés Gilles Deleuze elabora una especie de “filosofía del devenir histórico del deseo”, “un devenir socio-político del deseo” para explicar el funcionamiento del sistema capitalista: “Flujos descodificados, ¿quién dirá el nombre de este nuevo deseo? Flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos estos flujos descodificados, su conjunción, su reacción de unos sobre otros, la contingencia de este encuentro, de esta conjunción, de esta reacción, que se produce una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera esta vez desde fuera, al mismo tiempo que nace la vida nueva y que el deseo recibe su nuevo nombre”.¹⁰ El capitalismo se define por su rompimiento con todo tipo de codificación y de toda tradición, se conforma según una afirmación sin límite

del deseo y sus flujos. El capitalismo se vuelca en la producción de un modo desaforado y sin referencias.

Sólo una cosa controla la producción del capitalismo: el capitalismo mismo, el capital Industrial y financiero. El capital-dinero produce más capital-dinero apropiándose de toda la producción. El capitalismo no reconoce límites externos e internamente su límite es el capital-dinero. La auténtica axiomatización viene del capital; si bien se rompen con las codificaciones de antaño, se pone un límite axiomático que protege al sistema según una racionalidad formal.

Pensadores de diversas tendencias y campos concuerdan en su unión crítica de la vida occidental contemporánea capitalista. Los enfoques críticos y las vías de solución varían desde la afirmación del nihilismo total, que no reconoce ya valor supremo o historia lineal que permita recuperar el proyecto moderno “originario”, hasta los que piensan que aún es posible comprender teórica o prácticamente la compleja realidad contemporánea para concebir una Vida distinta y mejor.

b) La periferia

En 1917 Oswald Spengler reprochaba a los filósofos e historiadores europeos que no fueran capaces de pensar al mundo por sus partes, imaginaba que sus juicios tenían validez universal *per se*, perdiendo de vista que sus categorías surgían dentro de límites geográficos y culturales situados. Lo universales que debía ser validado a posteriori y entre todos los hombres, Occidente se lo había apropiado unilateralmente en cada una de sus modalidades socio-culturales: “El pensamiento occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos, no sabe que sus ‘verdades incommovibles’, sus ‘verdades eternas’, son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que los hombres de otras culturas han extraído de sí y afirmado con idéntica certeza... la validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás, lo que sólo para nosotros vale”.¹¹ La vida y la historia universales son conceptos que necesitan todavía ser pensados, pero para ello es imprescindible dar paso a la pluralidad de las formas históricas y

socioculturales que el hombre ha creado para vivir en el mundo y en un mundo propio.

Las dos grandes guerras mundiales supusieron sin lugar a dudas una crisis militar, económica, moral, psíquica, social y política para Europa. La barbarie, la irracionalidad, el salvajismo, la criminalidad y la inmoralidad se enseñorearon en la civilización y la cultura que, desde siglos atrás, se autoconsideraba como la evolución material y espiritual más alta de la Humanidad, y como la que iba a jugar un papel imprescindible en su desarrollo. No sólo Europa fue incapaz desde entonces de verse a sí misma como paradigma de la Humanidad, también las sociedades no occidentales, o aquellas sociedades que siendo occidentales se habían desarrollado a la sombra y la dependencia europeas, entre ellas México, tampoco pudieron verla igual. El mundo y el hombre dejaron de ser, si es que alguna vez lo fueron realmente, figuras estables, homogéneas, lineales.

El pluralismo histórico y cultural escapó de las mistificaciones y de la dominación europea occidental, no por que dejara de existir una geopolítica sino porque ya no fue posible continuar alegando a priori la autoridad cultural y civilizadora de occidente.

Desde entonces Occidente ha venido luchando contra sí mismo, buscan comprender lo que siempre ha sido para él un misterio y un motivo de indignación: el otro diferente: “La época de mi juventud dice Gadamer- fue la de las dos mundiales y el intervalo entre ambas. la optimista imagen del futuro, y la sensación de creer en el progreso tocaron súbitamente a su fin”.¹² La impresión de Gadamer sobre la crisis de las dos guerras mundiales no es diferente de la de otros pensadores que las vivieron o que reflexionaron acerca de su significado histórico. Para Gadamer la posición de Europa entro en crisis y el resto del mundo pudo entrar a la escena histórica; a partir de entonces surgió la necesidad de pensar en la coexistencia de poderes diseminados en todo el planeta. Surgieron múltiples particularidades “nacionales” en un escenario mundializado, globalizado. Las armas nucleares impusieron una nueva lógica mundial: todos los seres, humanos podían ser destruidos. Por otra parte, la contaminación, la explotación indiscriminada de los recursos naturales, el desequilibrio ecológico, plantearon una globalización-pluralización del planeta ante la necesidad de actuar conjuntamente: Gadamer cree que “es realmente una tarea gigantesca la que debe desempeñar cada ser humano en cada mo-

mento, Se trata de controlar su parcialidad, su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el Otro no sea invisible o no permanezca invisible (...) Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego”¹³

Con todo esto apareció un problema que estuvo presente durante la segunda mitad del siglo pasado: ¿cómo es posible lo universal en un mundo Plural? ¿Cómo afirmar lo plural y lo particular sin renunciar a nuestro deseo de universalidad? ¿No vivimos ya, querámoslo o no, en una vida universal? Tal es la interrogante sobre la que reflexiona Paul Ricoeur en su texto *Historia y verdad*.

Para Ricoeur es la ciencia, e indirectamente la técnica y la tecnología, la que proporciona la base universal de la presente civilización. El uso de la ciencia como medio de denominación y transformación de la naturaleza y del hombre constituye la universalidad contemporánea. Toda producción científica trasciende su punto de origen para extenderse a todo el planeta. De tal suerte, señala la modernización tecnocientífica nos une a este diseño universal. De ella se deriva la universalidad política y económica; el consumo se convierte en un patrón de vida universal, en un paradigma de uniformización existencial. Ahora bien, este panorama de vida universal, se pregunta Ricoeur, ¿es un progreso es un bien? Sí lo es en tanto representa la toma de conciencia de una humanidad común a todos los seres humanos; es también un progreso porque supone el acceso de bienes de subsistencia y desarrollo masivo; finalmente, también es un bien en tanto que planeta una toma de conciencia de la propia historia de muchos seres humanos: “Vemos cómo aparecen en la escena mundial grandes masas humanas que hasta ahora estaban mudas y aplastadas; puede decirse un número cada vez mayor de seres humanos tiene conciencia de que hacen su historia, de que hacen la historia, puede hablarse para estos hombres de verdadero acceso a la mayoría de edad”.¹⁴

Sin embargo, Ricoeur ve un aspecto negativo en esta vida universal científico-técnica y político-económica: que destruye las tradiciones culturales nacionales y, más importantes todavía, destruye la base interpretativa de la vida, “el núcleo ético y mítico de la humanidad”. Las sociedades subdesarrolladas y las antiguas colonias necesitan recurrir a una base cultural propia que les permita autoafirmarse ante los demás pueblos, pero por otra parte necesitan “mo-

dernizarse” para poder subsistir y crecer materialmente; para ello requieren, paradójicamente, renunciar a esta tradición cultural afirmativa, por tanto, se pregunta: “¿cómo despertar una vieja cultura dormida y entrar en la civilización universal?”¹⁵

La pluralidad enfrenta a Occidente con su propio pasado y con la amenaza de su presente: no es únicamente enfrentarse a los otros sino también devenir “otros entre los otros”. La vida universal contemporánea, sin embargo, parece condenar a todos por igual; el pluralismo cultural se convierte en un museo que guarda todo tipo de culturas nacionales que se estudian o se viven indistinta e indiferentemente: “Podemos muy bien, -dice Ricoeur- representamos un tiempo cercano en que cualquier ser humano medianamente afortunado pueda estar viajando indefinidamente y saborear su propia muerte bajo las especies de un interminable viaje sin fin. En este punto extremo, el culto de la cultura de consumo, universalmente idéntico e integralmente anónimo, representaría el grado cero de la cultura de creación; sería el escepticismo a escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hay que confesar que este peligro es al menos igual y quizá más probable que el de la destrucción atómica”.¹⁶

Ricoeur busca una afirmación de la diversidad cultural a la vez que una comunicación intercultural como la base de una civilización y una cultura universales distintas a la universalidad, o habría que llamarla globalización, uniformadora que nos domina. El punto esencial de esta afirmación y comunicación la encuentra el filósofo francés en la doble realidad propia de cada sociedad: sus tradiciones culturales Y su capacidad creativa presente: “Sólo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y un estado de actividad artística literaria, filosófica y espiritual, es capaz de superar el encuentro con las otras culturas”.¹⁷

El modelo geopolítico de centro y periferia que durante siglos ha denominado al planeta entro en crisis, lo cual no significa que haya desaparecido del todo; la manera en que el antiguo centro, Europa, y la periferia, los pueblos latinoamericanos , asiáticos y africanos asumen e interpretan dicha crisis es distinta.

Para Occidente se trata de aprender a reconocer, respetar y aprender a coexistir con los otros; para los pueblos periféricos, subdesarrollados y depen-

dientes significa la necesidad de afirmar su particularidad con un carácter universal estar a la altura de un mundo que exige que todos los hombres sean y participen en la formación e un nuevo mundo.

Sin embargo, sería demasiado simple darles a los conceptos de centro y periferia un carácter dado espacial y culturalmente; lo cierto es que, Occidente enfrenta ineludiblemente a su propia periferia, a la barbarie que existe dentro de sus límites geográficos y socio-culturales (la década de los sesenta es claro ejemplo de ello); pero también los pueblos y culturas que tradicionalmente se han considerado a sí mismos como periféricos, guardan en su seno efectos y relaciones centralistas, mistificadoras, normativas. Lo novedoso en este panorama ricamente complejo y ambiguo es que todo se juega virtualmente en un plano planetario, universal, pluralista, antiautoritario, antidogmático, escéptico ante las mistificaciones metafísico-teológicas y seculares. Ahora bien, todo esto nos lleva a uno de los escenarios teóricos y culturales más pantanosos de la sociedad contemporánea: lo postmoderno.

e) La postmodernidad

Lo postmoderno expresa un doble desencanto: el derrumbe de los valores metafísicos y la caída de los valores seculares modernos. Sin embargo, un filósofo que como Habermas se asume dentro del pensamiento postmetafísico no esta de acuerdo en verse a sí mismo como “postmoderno” (de hecho no esta de acuerdo en ningún caso con el llamado “pensamiento postmoderno”). Por Otro lado el pensamiento y la cultura que se interpretan como postmodernos no necesariamente se encuentran exentos de algún tipo de rasgo metafísico.

El concepto de postmodernidad asume que la libertad y el bienestar sociales, que la modernidad ilustrada prometía se vieron transformados en racionalización, burocratización, cientificación y axiomatización capitalista. Con el presumible colapso y agotamiento de la modernidad, también quedaron en suspenso las teorías críticas de la civilización capitalista: ¿qué pueden hacer si la razón está en tela de juicio? como dice Lyotard: “Simplificando al máximo” Se tiene por ‘postmoderna’ la incredulidad respecto a los metarrelatos. Ésta es sin duda, un efecto del progreso las ciencias; pero ese progreso a su vez la

presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella”.¹⁸

A diferencia de Habermas, para quien en el pensamiento postmetafísico contemporáneo el saber obtiene su legitimación en el consenso racional, para Lyotard es el disenso y la heterogeneidad, las diferencias y lo inconmensurable lo que se juega en la postmodernidad. Ante la sociedad postindustrial y la cultura postmoderna se diluyen los grandes relatos que pretendían legitimar la producción del conocimiento y la formación de saberes. La misma diversificación de las ciencias constituye para Lyotard la muestra de este proceso de deslegitimación. Los grandes centros de estudio, las universidades principalmente, pierden su antiguo valor de legitimación. Ni siquiera el presunto poder liberador o emancipador del saber se mantiene en pie como fuerza legitimadora. Surgen múltiples lenguajes o juegos lingüísticos sin ningún criterio de unión o legitimación asegura Lyotard: “La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie, lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional”.¹⁹

No existe un metalenguaje o una razón universal que permita legitimar este saber sujeto al libre mercado. Es el propio capital quien “legitima” al saber; sin embargo el capitalista no busca la verdad sino el poder económico. Con esto el saber deja de ser la “propiedad” del estudioso, del sabio, del científico, de la universidad, ahora es ejercido por los poderes políticos, comerciales, militares, capitalistas. La pregunta ante el conocimiento ya no es: ¿es verdadero? sino ¿para qué sirve? ¿se vende? ¿es eficaz? “Mi argumento -dice Lyotard- es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. ‘Auschwitz’ puede ser tomado como un nombre paradigmático para la ‘no realización’ trágica de la modernidad”.²⁰ No ha sido únicamente la barbarie y la criminalidad fascista y nazi las que representan el colapso de la modernidad, también la vida tecnocientífica se encargó de anular sus ideales sociales y culturales. La racionalización no ha traído al hombre mayor libertad ni felicidad;

es una racionalidad universal incapaz de dar cuenta significativamente de ella ni de su proyecto; acelera la deslegitimación del saber y de la misma civilización moderna y contemporánea. Con esto viene el desencanto.

Para Jean Baudrillard la lógica de la postmodernidad hace que la realidad escape de la dialéctica del sentido y se establezca en la razón en la afirmación de los extremos sin síntesis posible. La moda y la simulación se han impuesto sobre “lo verdadero”, “lo bello” y “lo real”. Lo social ha sido desbordado por la masificación y no es posible desacelerar o regresar, el sistema encontró a un “punto muerto” y ha dejado atrás las contradicciones; lo posmoderno es el espacio en el que los eventos carecen de consecuencias y sentido.

Se ha perdido la ilusión, el juego y la escena en todo el sistema. Todo es simulacro y seducción. Por mucho que los políticos busquen devolver el sentido y la escena a lo político-social, nada los hace retornar, y peor, a nadie, le importa. Los mass media están saturados. La tendencia de la cultura es dirigirse hacia el azar y el vértigo. La incredulidad, la simulación y la indiferencia ante lo real muestran la rebeldía del objeto ante el sujeto. El sujeto contemporáneo se encuentra en un estado de incertidumbre, de incapacidad, para elegir y opinar. Las masas se rebelan ante las pretensiones redentoras y liberadoras de los líderes. El sujeto fue elevado en la modernidad para conducir la historia, el saber y el poder, sin embargo, tal tarea lo desbordó; la objetividad derrota permanentemente a la subjetividad, la seducción derrota a la voluntad. El sujeto está en constante promesa y proceso de realización, el objeto es un orden que ya está realizado y al cual no se puede escapar. La única alternativa que se tiene en la actualidad, afirma Baudrillard, es pasar del lado del objeto; la racionalidad crítica ha quedado muda ante la ironía del objeto.

Como otros pensadores, para Gianni Vattimo la postmodernidad es una edad postmetafísica. Según el filósofo italiano, el punto clave para explicar la situación presente es el nihilismo. Nietzsche y Heidegger son los marcos teóricos para entenderlo; para el primero el nihilismo es la decadencia de todos los grandes valores; para Heidegger, el nihilismo es lo contrario del olvido del ser, de la afirmación de lo que la “ontología del ente” o la “metafísica del ente” han reconocido como la verdad del ser el ser se da en la nada en la finitud. Ahora bien, ¿por qué se le llama postmodernidad?

La modernidad se vio a sí misma como la que venía a destruir al mundo metafísico-teológico; no obstante, sólo implantó su propia metafísica secular e histórica, racional y sistémica. Por otro lado, para Heidegger la modernidad representa el triunfo de la metafísica del ente. La postmodernidad lo es, por tanto porque es postmetafísica y es postmetafísica porque es nihilista como dice Vattimo, los grandes valores, teológicos y seculares, se derrumban junto con sus pretensiones fundamentalistas: “Uno de los contenidos característicos de la filosofía, de gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales el pensamiento debería atenerse para ‘fundarse’ en certezas que no sean precarias”.²¹

No obstante el carácter apocalíptico y catastrofista con que generalmente se presenta a la postmodernidad, Vattimo la ve “como la posibilidad y chance positiva”. El nihilismo, la diferencia del ser, la defundamentación, el debilitamiento del ser y del pensamiento no son necesariamente aspectos negativos a los cuales se tenga que combatir, sino más bien en los que hay que buscar hacer valer la oportunidad histórica que representan.

Para llegar a afirmar el chance positivo que significa la postmodernidad, es necesario, considera Vattirno, llevar a sus últimas consecuencias la crítica destructiva que llevaron a cabo Nietzsche y Heidegger de la metafísica platónica y de la metafísica del ente: “Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que, impone al pensamiento y a la existencia la tarea de ‘fundarse’, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad postmetafísica que es la postmodernidad”.²²

Desde otra perspectiva, el mismo Vattirno considera que la modernidad llegó a su fin cuando fue imposible continuar hablando de la historia en términos unitarios. La unidad de la historia presupone la existencia de un centro sobre el cual gravitaban los acontecimientos. Los europeos pensaron a Occidente como ese centro poderoso que iba a la cabeza de los acontecimientos, atrayendo hacia sí a los pueblos subdesarrollados y periféricos conforme él mismo avanzaba. El devenir de la (s) historia(s) ha mostrado la insostenible

idea de este centro, o en todo caso la ha develado como una fuerza normativa, conquistadora y colonizadora, que se impone a otras culturas y sociedades.

Junto a la rebelión, la descolonización y auto afirmación de los “pueblos periféricos” “subdesarrollados”, “subhumanos”, hay que tomar en cuenta otro factor para comprender la disolución de la concepción unitaria de la historia, del progreso y del hombre europeo como modelo, en breve, de la terminación de la modernidad: la sociedad de la comunicación y la información.

Los medios de comunicación y de información son determinantes en la aparición de la postmodernidad, sin embargo tales medios no hacen a la sociedad contemporánea “más transparente”; la sociedad postmoderna no está necesariamente más ni mejor comunicada e informada; lo que los *mass media* introducen más complejidad y caos informativo y comunicativo, debido principalmente a las ilimitadas perspectivas que pone en juego.

Según Vatimo, en esta complejidad y caos que producen los medios, de comunicación e información se encuentran las posibilidades de emancipación de toda referencia centralista o de todo metarrelato: “Esta multiplicación vertiginosa de la comunicación, este “tomar la palabra” por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los mass media, siendo a la vez, el hecho que determina (en interconexión con e el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radica) el tránsito de nuestra sociedad a la postmodernidad”.²³

Interna y externamente, Occidente se ha visto enfrentado a una pluralidad de perspectiva de comunicación e información, pero también de vida socio-cultural. La realidad no es transparente, es decir, no puede ser asumida como algo dado que los media reconocen y reflejan tal cual, sino que se convierte en una interpretación que se hace más compleja conforme hay más competencia, más oferta y demanda; la realidad pasa a ser algo que se construye retóricamente y que no busca defender un principio de realidad preexistente.

Nietzsche y Heidegger habían ya señalado el carácter normativo y violento de la cultura y del pensamiento metafísico: mediante la determinación de un principio fundamentador de la realidad redujeron la pluralidad y el devenir a algo controlable, impusieron una objetividad más fácilmente accesible. La postmodernidad como acontecer postmetafísico pretende poner fin a esta violencia, al dejar en libertad la pluralidad de perspectivas y realidades irreductibles

a una visión unitaria mistificada y mistificadora. El concepto de “unidad mundial”, o de “vida universal”, entró a la discusión en el último cuarto del siglo pasado con el concepto de globalización.

d) La emergencia de lo global.

Karl Jaspers veía al finalizar la segunda guerra mundial dos razones para construir una unidad mundial: la primera, es que la voluntad de poder nunca desaparece y siempre está al acecho; la segunda, es la situación mundial de media dos del siglo pasado, que reclamaba un acuerdo entre los países para evitar la catástrofe. Si bien Jaspers piensa esto al final de la segunda guerra mundial, bajo sus horrores, ante la naciente ONU y frente al dominio polarizado que se estaba gestando entre Estados Unidos y la Unión Soviética, implícitamente ve esta situación como provisional, como un paso previo para una unidad mundial perdurable.

Jaspers planteaba ciertos límites y exigencias necesarias para un mundo unido: 1. Todos los acontecimientos tendrían un carácter interno: no habría entre los Estados un afuera que pudiese ser un riesgo; la política exterior de defensa o de dominio desaparecería; la producción sería en beneficio de la paz y no de la guerra, 2. La unidad debería tomar en cuenta la soberanía de todos los Estados y de los hombres; el objetivo final tendría que ser una soberanía mundial y la economía de libre mercado debería funcionar como motor de la vida social. 3. La unidad tendría que ser contraria a toda uniformización, en “la unidad imperial del mundo”, como la llama Jaspers, se producirían constantemente nuevos procesos de individuación y cambio, para evitar la homogeneidad. 4. La unidad mundial se edificaría en una ordenación jurídica en donde el diálogo y el consenso libres serían la base de la convivencia humana.

Para Jaspers, los Estados nacionales como tales ya no eran funcionales en la conformación de un mundo unido; éste tendría que surgir de la comunidad de Estados o de una sola nación mundial; una federación mundial podía unir a todas las naciones una vez que sus integrantes llegaran a la madurez política necesaria para ello. El convencimiento político resultaría imprescindible para

la realización de la unidad mundial, que a su vez debería ser el resultado de la convicción y no de la coerción.

El proceso de transición hacia la unidad del mundo comporta algunos peligros que Jaspers enumeró: la impaciencia: no se deben precipitar las cosas, el trabajo político debe estar regulado por la prudencia, se deben evitar las fricciones surgidas de un malentendido deseo de unificación. La dictadura: este es el gran riesgo de la impaciencia al terminar en coerción, violencia y planificación. La destrucción total: si no hay los acuerdos libres básicos que permitan distender las relaciones entre las naciones, lo más probable es que surja un estallamiento mundial que acabe con todas las buenas intenciones de una unificación mundial racional. No obstante, el peligro inminente de destrucción mediante la guerra tiene que ser uno de los factores fundamentales para la disuasión de la división y confrontación entre las naciones.

Jaspers vio la posibilidad y necesidad de la unidad mundial como una idea europea. Dado el tiempo en que escribió su obra *Origen y meta de la historia*, de la cual hemos tomado las ideas anteriores, la posición de Jaspers aparece ciertamente como simple, o como dirían Lyotard o Vattimo, “pre-postmoderna”. Es conocido lo que resultó de la nueva configuración geopolítica después de la segunda guerra mundial: la polarización política mundial entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, la guerra fría, la lucha entre los comunistas y los capitalistas en los países subdesarrollados: Corea, Vietnam, Cuba, Afganistán etc. Los riesgos que Jaespers veía en el proceso de transición hacia la unificación mundial se vieron cumplidos y se sumaron otros más: la división ideológica, la voluntad de dominio, la lucha por el conocimiento, etc. Por otro lado, Jaspers no vio los grandes cambios que se gestaban a partir de la década de los cincuenta: nuevas tecnologías, la consolidación de los medios de comunicación e información, las luchas anticoloniales, etc. A pesar de la polarización de la política mundial el planeta ha devenido en mayor diversificación política, cultural y social el mundo de la segunda mitad del siglo XX unió al hombre pero también abrió la puerta a la pluralidad de perspectivas y realidades humanas nunca antes se habían presentado. El conflicto y la lucha entre la globalización y el pluralismo fueron, y siguen siendo, una característica de la segunda mitad del siglo XX.

Uno de los dispositivos más poderosos de este conflicto fue sin lugar a dudas el dominio de los *mass media*. La era de la comunicación y la información no sólo diversifica la realidad, también es un factor de unificación; los acontecimientos adquieren en los medios un carácter de simultaneidad y complementariedad que tiene como efecto la interconexión. La comunicación e información contemporáneas reducen el campo de acción privada entre los individuos, a la vez que anulan las antiguas distancias espacio-temporales que hacían del planeta un conjunto de partes aisladas e incomunicadas entre sí. En cierta medida la tendencia de la tecnología informática y de la comunicación es llegar a la total “privatización” del planeta en cada hogar: mediante un ordenador común se tiene la información de todo lo que ocurre en el mundo y se puede comunicar con todas partes del planeta sin salir de la propia casa.

Junto a la unificación tecnocientífica y política, el siglo pasado enfrentó otro factor poderoso de unificación: la conciencia ecológica. El hombre moderno ha basado su desarrollo en el uso y abuso indiscriminado de la naturaleza como si esta fuese un pozo sin fondo, como si no hubiese posibilidad alguna de afectar su funcionamiento. El capitalismo y la tecnociencia han actuado buscando soluciones parciales que únicamente agravan más la situación; “necesitamos un punto de vista global”, dice Edgar Morin. En efecto, el desequilibrio ecológico lo sufre todo el planeta, no se reduce ya a pequeñas y aisladas regiones; todo el mundo está en riesgo.

La era planetaria que hoy se experimenta en la conciencia ecológica tuvo su inicial condición en la expansión europea a partir de 1492; para Morin, uno de los. Conceptos definitorios de la modernidad es precisamente el carácter planetario que se dio a través de la conquista, la colonización, el comercio, los transportes, las comunicaciones, la información, y ahora la conciencia ecológica ante el desequilibrio que la vida en el planeta sufre por la intervención del humano: “El poder de autoaniquilamiento acompaña ahora el camino de la humanidad. Otra amenaza damoclea ha aparecido tras la alarma ecológica de 1970-1972; progresivamente nos damos cuenta, desde los años 1980 de que el desarrollo técnico-industrial determina degradaciones y contaminaciones múltiples y hoy la muerte del planeta flota en la atmósfera fruto del calentamiento por el efecto invernadero”.²⁴

La conciencia ecológica es acompañada por otros factores que impusieron la idea de una era planetaria en el siglo XX: la amenaza nuclear, la activación y participación del llamado tercer mundo, la interrelación social y cultural que produjo como efecto una civilización común en los *mass media*, un folclore planetario en la música, el cine y la televisión: como dice Morin, se ha producido una “extraña mundialización: consumimos como espectadores las tragedias, hecatombes, horrores de escala mundial, pero participamos, también en la vida de los demás y nos conmovemos con sus desgracias. Aunque sea sólo en un breve relámpago, la emoción humana brota y vamos a llevar ropa, óbolos a las oficinas internacionales de ayuda y a las misiones humanitarias”.²⁵

La segunda mitad del siglo XX descubrió la tierra no únicamente como una unidad formal sino como organismo viviente, como un sistema organizado. El hombre se descubrió como una criatura en permanente deuda con el planeta; se dio cuenta que su poderío científico y técnico no le alcanzaba para dominar el planeta, o mejor, que su dominio ponía en marcha su propia destrucción. No somos dueños de la tierra, no somos los reyes de la creación. Como dijera Ikram Antaki “No somos seres sobrenaturales. Somos hijos de la tierra. Nos hemos diferenciado de ella hasta creernos extraños, pero no podemos separarnos de ella si queremos seguir la aventura humana”.²⁶

En efecto, prácticamente en ningún momento de la historia del hombre la tierra ha tenido un papel cultural y civilizatorio digno. Mientras dominó la visión metafísico-teológica premoderna, la naturaleza terrestre fue vista en el último de los escalones de la jerarquía de la realidad creada por Dios, éste estaba a la cabeza, le seguía todo un ejército de seres espirituales (ángeles y arcángeles), a continuación se encontraba el hombre y hasta el final la naturaleza.

La época moderna no cambió sustancialmente el papel secundario de la naturaleza terrestre; quitó a Dios y sus seres espirituales y dejó solo al hombre ante la naturaleza; las ciencias de la naturaleza han sido tales sólo como “ciencias de la civilización”, como medios de dominio y control técnico y tecnológico, industrial y comercial de la naturaleza. Ante Dios y ante el hombre la naturaleza ha quedado siempre subordinada. No obstante, el desarrollo de la civilización ha evidenciado los riesgos de este abuso teórico-práctico; ni Dios ni el hombre han podido evitar los evidentes peligros de haber rebajado a la tierra a mero almacén y basurero.

Dice Antaki: “algunos personajes habían desaparecido de la escena filosófica : la tierra, el mundo, el planeta, la naturaleza, la globalidad... desde hace 40 años la filosofía se había hecho ‘acósmica’, ya no tenía cosmos ni mudo físico, ni mundo real. La filosofía se dividía entres corrientes: la anglosajona-lógica y analítica-, la escuela alemana—fenomenológica—, y la francesa, especializada en el análisis del discurso. En los tres casos sólo existía el lenguaje. Estas cuatro décadas corresponden al triunfo de las ciencias sociales y humanas. Corresponden también a un olvido, a un alejamiento del mundo”²⁷ la historia no ha estado presente en la filosofía, con excepción de los presocráticos y la filosofía helenística, más que en términos abstractos, como ontología o como metafísica “nuestra cultura odia al mundo”, dice Ikram Antaki, sólo le interesa el lenguaje, las relaciones humanas la política, la economía en todo ello está el mundo terrestre sólo como un objeto de relaciones discursivas y no discursivas, de control y de dominación.

Sin embargo, afirma Michel Serres, hoy la naturaleza “irrumpe en nuestra cultura” no de manera local o regional sino global; el planeta Tierra se muestra como la condición para unir a los hombres. La tierra y el hombre se afectan mutuamente y de modo global; ambos se encuentran en el mismo peligro: “La historia global entra en la naturaleza, la naturaleza global entra en la historia: estamos ante algo inédito en filosofía”.²⁸ La vida y existencia de la tierra son la “vida y existencia de los seres humanos concretos. Lo local y lo colectivo participan de una nueva globalidad. Si continúa la ciega historia, que ignora el papel esencial que la vida natural juega en la vida humana, el sustento de ésta se perderá.

Otro factor que se suma al escenario descrito es que la vida contemporánea se desarrolla en gran medida entre las redes de la tecnología virtual, sin Contacto con las cosas; actuamos global y simbólicamente sobre la tierra pero no convivimos humanamente con ella. El mundo continúa tan alejado de nuestra experiencia como en el pasado, afirma Serres: “hemos perdido el mundo: hemos transformado las cosas en fetiches o mercancías desafíos de nuestros juegos de estrategia; nuestras filosofías, acósmica, sin cosmos, desde hace casi medio siglo ya sólo disertan sobre el lenguaje, o política, escritura o lógica”.²⁹

La conciencia global ecológica es inseparable de otro proceso global más presente en los medios de comunicación: la globalización económico- finan-

ciera. El problema que ve Félix Guattari para la realización de una ecología integral es el mercado mundial y el aparato militar y policíaco internacional que ha estado funcionando como un límite infranqueable para que se den los cambios necesarios. De nada parecen servir el avance científico y técnico para solucionar los problemas ecológicos y de subdesarrollo: todo queda atrapado y al servicio de la axiomática del mercado y del chantaje militar.

No obstante, para Guattari las condiciones imperantes pueden modificarse si podemos aprovechar la oportunidad que constituye la nueva geopolítica que se gestó con el advenimiento de nuevos centros histórico-culturales desde la segunda mitad del siglo pasado. Una vez que se ha rebasado la época de la defensa y el combate ideológicos, el horizonte de la vida humana puede dejar de ser local para devenir efectivamente planetario y abocarse a la recreación de las prácticas sociales y culturales.

Guattari piensa en una ecosofía, un saber o sabiduría teórico-práctica de carácter ecológico y planetario, que asuma no únicamente las soluciones de tipo ambiental sino también las sociales y subjetivas. La época contemporánea ha vaciado la subjetividad humana por medio de la indiscriminada producción de bienes materiales, que el individuo debe consumir constantemente real y simbólicamente. Ha roto con las formas de vida tradicionales, que dieron pie a procesos de subjetivación individuales y grupales que servían para regular la dinámica social y cultural; el desarrollismo tecnocientífico no sólo encuentra eco entre la población mayoritaria sino que sirve para golpear toda resistencia; por otro lado, el capitalismo postindustrial ha cambiado su interés por la producción de mercancías y de bienes por la producción simbólica y subjetiva mediante el control que ejerce sobre las comunicaciones, la publicidad, la información, etc.

El esfuerzo de la ecosofía debe encaminarse a la consecución de una base humana real, subjetiva e intersubjetiva, y no en las realidades objetivas y sistémicas de las semióticas capitalistas (económicas, epistémicas, políticas, etc.); la constitución de las prácticas sociales y políticas no debe realizarse únicamente desde la escala molar hacia la realidad molecular de la sensibilidad, la inteligencia y el deseo; se debe liberar la formación heterogénea y molecular hacia la escala molar: “El principio común a las tres ecologías consiste, pues, en que los territorios existenciales a los que nos confrontan no se presentan

como en-sí, cerrados sobre sí mismos, sino como un para-sí precario, acabado, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcarse, en reiteraciones estratificadas y mortíferas o en apertura procesual a partir de praxis que permitan hacerlo 'habitable' por un proyecto humano".³⁰

No se debe dejar al planeta y a los seres humanos en manos del beneficio económico y político, atrapados en la producción capitalista de sujetos que sólo funcionan de acuerdo con sus expectativas de ganancia y rendimiento: subjetividades seriales (clases asalariadas), subjetividades no salariables y subjetividades elitistas (clases dirigentes) la ecosofía elabora un compromiso integral y planetario, humano natural, alternativo a los compromisos religiosos y políticos tradicionales, compromisos simbólicos y compromisos con el orden establecido. Ecosofía ético- estética que pueda crear nuevas formas de valoración y componentes de subjetivación: "en lugar de mantener eternamente en la eficacia embaucadora de los 'trofeos' económicos se trata de reapropiarse de los universos de valor en cuyo seno podrían volver a encontrar consistencia proceso de singularización. Nuevas practicas sociales nuevas prácticas estéticas nuevas prácticas de sí mismo en la relación con el otro, con el extranjero con el extraño..."³¹

Más allá de la explosión de perspectivas y realidades que caracterizaron al siglo XX pero teniéndola siempre presente, existe la posibilidad de la unidad planetaria. Sólo porque existe la conciencia de la diversidad humana es que la unidad se convierte en un problema y un reto. La lealtad a la tierra, que Nietzsche pedía para los seres que se encontraban más allá de la muerte de Dios y de la muerte del Hombre como su asesino, llega anunciada bajo el signo de la amenaza a la vida terrestre. Ni Dios ni el Hombre pueden venir a nuestro auxilio; deberá ser de la tierra de la que aprendamos a vivir de otra manera. Era planetaria, pensamiento y cultura cósmicos, contrato natural, ecosofía, etc., el futuro físico, biológico, histórico, social y cultural del planeta, en la simbiosis ser humano-naturaleza, sólo podrá ser viable una vez que la axiomática capitalista se relativize ella misma, que deje de ser el límite infranqueable. La promesa de universalidad que nos ofrece la axiomática del capital es que algún día todos estaremos muertos, la promesa de universalidad de la desaxiomatización de la realidad es que todos tendremos día con día una vida diferente.

Hemos realizado un recorrido general que no pretende agotar todos los fenómenos de la cultura contemporánea. Nos ha movido principalmente el interés de mostrar el carácter postmetafísico de las tendencias más representativas del siglo XX; un carácter postmetafísico descarnado, no tanto porque lamentemos la debacle de la visión metafísico-teológica y de las mistificaciones de la modernidad sino porque en su lugar ha quedado un sistema y una axiomática depredadora de la vida humana y de la naturaleza, que se autoconsidera la expresión misma de la condición humana y de la realidad: el capitalismo, el totalitarismo neoliberal y la insaciable rapiña del mercado.

Pasamos por el nihilismo como la decadencia de los valores premodernos y modernos; ofrecemos una visión panorámica de la importancia que tiene, para la edad contemporánea, determinar un sentido histórico para los acontecimientos, sobre todo de la segunda mitad de este siglo: existe un sentimiento general de no saber hacia donde vamos, ni tampoco sobre como hemos llegado a esta situación. La cultura contemporánea ha quedado desfundamentada.

La crítica al capitalismo que presentamos ha mostrado una común coincidencia entre los pensadores: “algo anda mal en nuestra vida actual” sin importar las tendencias teóricas, la racionalidad dominante se experimenta como importable. Frente a la axiomática del capital queda excluido de la vida humana todo valor trascendente: Dios, la verdad, la Historia, la Justicia, la Libertad, la Vida, el Hombre; todo lo que no sea capital o que no se reduzca a valor de cambio es visto como metafísico, como ilusión vana.

Presentamos algunas ideas que muestran la despierta conciencia del descentramiento geopolítico y cultural del mundo. Los fundamentos metafísicos, teológicos y seculares, de un centro único que iba a la cabeza de una presunta historia lineal y continua han sido dejados atrás. Se podría objetar que USA lleva la voz cantante junto a algunos países europeos, además de Japón y Canadá. Sin embargo, esta geopolítica no se edifica sobre una visión unitaria de carácter metafísico sino en la realidad fáctica de la economía, del comercio, de las comunicaciones, de la información, del poderío militar. Tampoco el pluralismo pretende justificarse en concepciones metafísicas sino más bien histórico-culturales.

El concepto de postmodernidad, concebido como la crisis de toda visión unitaria de la realidad y la consolidación de la pluralidad de perspectivas y

realidades bajo el amparo de los medios de comunicación e información, muestra con mayor fuerza la imposibilidad de que la cultura y el pensamiento contemporáneos se determinen en una unidad y un sentido, según los principios de la metafísica tradicional.

A todo ello se suma un golpe más al orgullo y la ambición desmedida del hombre contemporáneo: no puede seguir sobreexplotando a su antojo los recursos naturales; con la explotación que se ha llevado a cabo durante los dos últimos siglos se ha puesto en riesgo la estabilidad ecológica, y los recursos se han visto mermados de tal modo que se ha evidenciado que no son ilimitados y mucho menos renovables. Ante ello el hombre no sólo ha visto sus límites sino que se ha encontrado atrapado en sus pretensiones iniciales, sin que Dios ni ninguna forma o principio metafísico vengan en su auxilio.

Nihilismo, crisis, descentramiento, pluralismo, conciencia ecológica, contracultura, New Age, etc., son elementos de la vida contemporánea que guardan entre sí una relación de complementación y no de exclusión. Todos estos conceptos y fenómenos tienen un carácter ambivalente: positivo y negativo a la vez. Si bien han liberado al ser humano de antiguas sujeciones caracterizadas por lo absoluto, lo intemporal, lo predeterminado, lo trascendente, por una especie de destino manifiesto que encarnaba en la historia y en el hombre occidental, por la conquista y normalización de lo diferente histórico, racial, social y cultural, etc; su realización en el contexto histórico dominado por el capitalismo no solo ha empobrecido cultural y espiritualmente la vida humana también la ha desgarrado entre su tendencia hacia el desarrollo social y su deseo de ir más allá de lo dado; finalmente, se ha dejado abierta la posibilidad de la violencia, el lucro y el desprecio por la vida humana, que se realizan cotidianamente en nuestros días como parte de la facticidad social que vivimos.

El capitalismo se desarrolló como un proceso sistemático de desacralización o secularización que redujo la vida humana a trabajo y a la producción bajo el horizonte axiomático del capital. La consecuencia, fue el dominio creciente de una facticidad social brutal y violenta, injusta e inigualitaria. Por otra parte, el rasgo positivo de las tendencias postmetafísicas de la cultura contemporánea no se ha manifestado sin notorios conflictos: la diversidad, la diferencia, lo particular, etc.; no han encontrado la vía de una Posible unidad que sustente

la explosión de todo aquello que apareció con la crisis del horizonte absoluto y normativo de la metafísica clásica. Lo que se ha dado es el relativismo, el nihilismo reactivo, la in solidaridad, la diseminación de átomos en la que cada marco individual, social y cultural desea autoafirmarse contemplando a los demás de modo condescendiente. La mistificación postmetafísica que ha sustituido a los fundamentos metafísicos en la sociedad occidental se da en el ejercicio salvaje de una economía que no se detiene ante el sacrificio de millones de seres humanos al capital financiero. Ahora bien, el combate moderno a la metafísica, cuyo triunfo pleno se da en la cultura contemporánea, requiere que se ponga en perspectiva histórica y humana, que se coloquen en la balanza sus pros y sus contras en la vida social y cultural. El nihilismo, la crítica de occidente, la periferia, la postmodernidad y la emergencia de lo global, hacen evidente el carácter ambiguo, y tal vez transitorio, de la vida social y cultural de nuestros días. La crisis del valor absoluto y de Occidente como marco cultural y civilizador único, la afirmación de los pueblos y culturas antes colonizados y el proceso de globalización, nos muestran que si bien la concepción metafísica clásica de la realidad ha dejado de tener el poder que tuvo en el pasado, lo nuevo no ha conseguido consolidarse del todo, o su realización se ha conseguido adquiriendo rasgos indeseables. Finalmente, ni la crisis de lo absoluto ni la afirmación de lo concreto han sido capaces de desarticular al poder real y simbólico de la época contemporánea: el capital-dinero.

2. ¿Una nueva metafísica? ¿Una nueva cultura?

A continuación daremos paso al que consideramos el punto nodal de este escrito. La edad postmetafísica y el sistema capitalista constituyen un mismo acontecimiento histórico visto desde distintas perspectivas. De tal modo ¿Cuáles han sido las consecuencias de la crisis de la metafísica en la vida del hombre contemporáneo? ¿En que medida se justifica su pobreza espiritual y su relación a la axiomática capitalista? ¿El combate a la metafísica clásica supone necesariamente, el combate a toda forma de espiritualidad?, ¿En qué grado de la represión o la sujeción de las facultades humanas puede continuar sin poner peligro el sentido de la vida social y cultural? ¿Podemos pensar en una me-

tafísica inmanentista que permita realizar las potencialidades humanas en la sociedad y la cultura?

Esta parte la hemos dividido en tres puntos muy comprimidos: a) La violencia de la metafísica clásica. Consideramos como irreversible la crisis del modelo metafísico basado en la totalización, lo apriorístico, la abstracción, la normalización, lo trascendente. La violencia que ejerció este modelo sobre la realidad se ha mostrado históricamente inaceptable. b) La violencia de la era postmetafísica. La visión metafísico-teológica fue sustituida durante la modernidad por formas de verdad y de vida socio-cultural no metafísicas, que han continuado violentando al ser humano y a la realidad en general. Para distinguirla de la violencia de la metafísica clásica la hemos denominado “metafísica secular” o “mistificaciones de la era moderna”. Pensamos que el proyecto moderno ilustrado ha sido “asaltado” en su camino por las fuerzas del capital; la indiscutible dignidad del proyecto ilustrado se perdió o se traicionó en favor de un materialismo deshumanizado. La violencia postmetafísica consiste en que, a pesar de la intensificación de las fuerzas creativas del ser humano, éstas son dominadas por fuerzas axiomáticas que impiden su libre juego y ejercicio. Como afirma Deleuze refiriéndose al capitalismo: lo que da con una mano lo quita con la otra. c) ¿Es posible una metafísica que no caiga en la violencia de los “valores supremos” ni en las mistificaciones seculares, que permita al ser humano escapar a la violencia del sistema del capital? ¿Una metafísica inmanentista que experimente con las fuerzas de la tierra, de la sensibilidad, del cosmos, de la técnica, de la ciencia; una experimentación desaxiomatizada del capital y solidaria con la vida humana y no humana?

a) La violencia de la metafísica clásica

La metafísica clásica se constituyó sobre la base de un pensamiento totalizador, sobre la concepción de un universal a priori, de unos criterios absolutos; trascendentes, idealistas, fundamentadores, normativos. Todo esto se manifestó históricamente en la vida social y cultural, en las relaciones interculturales occidentales, reduciendo o negando lo que no se ajustara a su propio modelo.

Históricamente la Edad Media occidental ha sido considerada como el proyecto del hombre europeo de crear la ciudad de Dios en la tierra: el trato de

construir un orden histórico, o trashitórico tomando como modelo el orden divino. Si bien la civilización medieval no llegó al grado de homogeneidad de otras sociedades teóricas, Egipto por ejemplo la persona divina nunca se puso a discusión, era en todo caso su relación con el hombre lo que se prestaba a controversias, a la violencia entre los seres humanos y dentro de cada ser humano. En efecto, los medievales hicieron de la relación humana con Dios uno de sus principales problemas filosóficos y culturales: ¿hay distintas formas de acercarse a Dios o existe un solo camino para hacerla: el sacrificio, la oración, el servicio a la Iglesia, el combate a los infieles y paganos, por medio de la razón, por la belleza? ¿Los hombres de otras culturas pueden llegar a conocer al verdadero Dios?

La civilización medieval desarrolló un complejo sistema teórico y práctico que problematizó y solucionó la relación del ser humano con el mundo divino dentro y fuera de los límites de Europa. Fue un sistema que buscó el orden ideal más allá de las apariencias de la razón, de la belleza sensible, del conocimiento, de la naturaleza, del cuerpo. Se trató de un orden ideal que de suyo mantuvo a raya toda apariencia humana y natural, que no admitió más que una verdad y un solo camino para llegar a ella: el suyo propio.

La civilización, la cultura, la historia y el hombre europeo se convirtieron en la encarnación del camino que conducía presumiblemente a la única verdad, al Dios auténtico que dio a Occidente un destino universal que cumplir. El principio de autoridad sobre el cual se edificó el orden social medieval fue un principio que hizo de las Sagradas Escrituras y de los Comentarios de la Iglesia su eje central; su representación es una línea circular que gira sobre sí misma indefinidamente en un proceso de autorreproducción, que define al pensamiento y cultura metafísicos clásicos; dicha presentación sólo pudo sobrevivir históricamente como una fuerza formal.

Los conceptos de autoridad, mundo ideal, negación del mundo real como mera apariencia, jerarquización, escolasticismo, unidad, fin, etc., no sólo se limitaron a fungir como elementos sustentadores de la vida sino que se constituyeron en los elementos formales asumidos en el pensamiento metafísico, cuya meta fue definir lo absoluto, el espíritu, lo sobrenatural, lo infinito trascendente. La exterioridad como tal no existió para el pensamiento medieval la

verdad se encontraba en la axiomática ideal que servía de puente con la realidad divina.

La violencia del pensamiento y la cultura metafísica es evidente. En principio el hombre permanece sujeto a la codificación de un mundo preexistente perfecto y fundamentador, único y trascendente, al cual sólo puede reconocer; y reflejar en el conocimiento, las artes, la cultura y la vida cotidiana cristiana. Sin embargo, la singularidad de la Edad Media consistió en que, primero, dejó un margen al pensamiento renovador. A pesar de sus expectativas de eternidad e inmovilidad, no pudo dejar fuera los conflictos que se produjeron paulatinamente entre la Iglesia y el Estado, la fe y la razón, la teología y la filosofía. Segundo, tales conflictos no llevaron a la civilización europea a su aniquilamiento, sino que ésta pudo cambiar de rumbo dejando el paso a otra Cosa, Tercero, el tránsito de la figura de Dios a la categoría del Hombre se realizó aparentemente sin grandes costos, en parte porque la figura que tomó la corona arrebatada a la Divinidad es tan celosa de sí como ésta.

b) La violencia de la era postmetafísica

Es un error suponer que el paso de la figura de Dios a la figura del Hombre en Occidente fue la finalización de la violencia sobre la realidad sensible humana y no humana, violencia que, por otro lado, sólo era la otra cara de la moneda, ya que también se dio una obra invaluable de civilización y cultura. Durante la época moderna se da un gran desarrollo civilizatorio, como nunca antes, pero también se gestan relaciones de poder y de dominación inéditas en su forma y fuerza.

El siglo XV renacentista señala el paso hacia la afirmación del Hombre. Si la Edad Media lo empequeñeció bajo las moles de las Catedrales góticas, anteponiendo el orden divino a las prácticas humanas, el Renacimiento inició la construcción de un mundo humano. Más que la caída de Dios es la elevación del Hombre a la altura de aquél. El hombre europeo se siente capaz de adentrarse en los dominios antes exclusivos del poder de la divinidad. Se consuma una especie de repetición del acontecimiento bíblico de la caída del Hombre al comer el fruto del conocimiento del bien y del mal, sólo que esta

vez quien tiene que salir de la escena no es el Hombre sino Dios: Dios es “expulsado” del mundo del Hombre.

Sin embargo el Hombre moderno de los siglos XV; XVI y XVII no es todavía la figura que dejará fuera de su vida a Dios. Dios y el Hombre, Cristo y el oro sin los dos elementos más señalados durante la Conquista y colonización de América En el expansionismo occidental todavía dirige el avance la palabra de Dios. Es una tarea que sirve a Dios pero también al Hombre; a la palabra de la Sagrada Escritura se suma la palabra de la nueva ciencia, de las técnicas y la tecnología, la industria y el capital. La realidad no funciona únicamente por la voluntad divina, también lo hace por la voluntad del hombre. A la riqueza espiritual hay que añadirle también riqueza material y monetaria; por medio de la experiencia y la razón, el hombre europeo pareció elevarse a la altura de su creador. Con ello se inició el proceso de desaparición de la figura de Dios en la vida humana. Dios es asesinado para que el Hombre pueda vivir.

El siglo XVIII ilustrado pretendió construir una cultura en la que el Hombre ya no necesitara de la relación con la divinidad o con cualquier realidad sobrenatural. La razón y la ley naturales le permitieron independizarse y afirmarse como dueño de sí y de su destino (o en todo caso se concibió una religión natural que justificaba el protagonismo del Hombre). Sin embargo, si los sueños de Dios produjeron pesadillas y violencia, los sueños de la razón ilustrada también tuvieron lo suyo: “hacia 1810 todas las esperanzas optimistas del siglo XVIII se habían revelado falsas: los Derechos del Hombre, los descubrimientos de la ciencia, los beneficios de la industria, todo un engaño. Las libertades ganadas con la revolución se habían perdido inmediatamente, ya por efecto de una contrarrevolución, ya porque el gobierno revolucionario hubiera caído en manos de dictadores militares”,³² dice Kenneth Clark.

La violencia postmetafísica no dejó al Hombre europeo únicamente sin sus antiguos valores metafísicos y teológicos, sino que aun las promesas de la razón y de la revolución quedaron inconclusas, traicionadas u olvidadas. La Revolución Industrial capitalista se llevaba a cabo en medio de una gran agitación que recordaba la voluntad heroica renacentista sin embargo, el Hombre europeo se estaba quedando sin sus valores superiores, se estaba condenando a ser en una facticidad racionalizada y absoluta, en donde el principio rector era el capital-dinero. Capitalistas, masas trabajadoras, hombres de cien-

cia, filósofos y artistas, quedarán atados al mismo mundo desacralizado y deshumanizado; la única diferencia que los separa es el grado de conciencia de su situación que cada uno tiene, conciencia desgarrada, angustiada y marginal.

El lucro y la sobrevivencia se transformaron, para los seres humanos existentes, en una segunda naturaleza instintiva sin valores sustentadores. Esta violencia que el Hombre europeo ejerció sobre sí mismo fue trasladada a otras regiones conquistadas y colonizadas del planeta, en donde Dios, el Hombre, la Ciencia, la Técnica, la Tecnología, la Razón, la Industria, el Capital, el Progreso, el Desarrollo, etc., adquirieron formas exóticas, híbridas, premodernas y modernas a la vez, dependientes. Tal es la violencia en la era postmetafísica moderna y contemporánea: los seres humanos desconectados de su fuente de vida cultural y espiritual, esclavizados a la inhumana objetividad de la racionalidad del capital. Ya no es Dios sino el Hombre quien funge como la figura axiomática y normativa. La Razón y no la fe, el Capital y no la Caridad, el Sistema y no el Mundo de la Vida, rigen las relaciones del Hombre. La larga descripción que hicimos en el primer apartado de “la fenomenología postmetafísica social y cultural” forma parte, en su expresión más negativa, de la violencia postmetafísica. La violencia es pobreza espiritual, ética, moral, axiológica; ciertamente la violencia también es la realización de un espacio social dominado por “la ley de la selva”, una vez que dicho espacio fue reducido a la más absoluta facticidad y al enseñoramiento sobre ella del capital dinero, de la lógica del mercado, de los *mass media*, etc.

c) ¿Una nueva metafísica? ¿Una nueva cultura?

La época moderna se ha rebelado contra sí misma, en contra del fin de toda forma de metafísica, de todo ejercicio espiritual o de toda forma de experiencia religiosa. La historia de la filosofía moderna, si situamos su nacimiento con Descartes, se conforma por grandes sistemas metafísicos: Spinoza, un pensamiento metafísico inmanentista que para Deleuze constituye el modelo que en sí mismo se opone a la tradición occidental de carácter trascendente; Leibniz, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel, etc. Aun en el siglo XX no se acepta resignadamente la muerte de toda metafísica: Bergson, Heidegger, Ricoeur,

Scheler, Levinas, etc., han buscado cada uno a su manera recuperar lo que Kant llamaba “la tendencia natural” del hombre para ir más allá de las condiciones dadas; se ensaya con un pensamiento metafísico adscrito a un plano distinto, sensible, inmanente más que trascendente; se flexibilizan las categorías del pensamiento de lo no-dado; se toman en cuenta las facultades humanas que la metafísica clásica despreciaba, por ejemplo la sensibilidad; su finalidad se modifica y se reconocen sus límites.

Para el filósofo español Jesús Conill la época actual no, es sólo una época postmetafísica lo que vivimos, dice, es una transformación de la metafísica tradicional. Si bien es impensable restaurar la metafísica clásica, si es posible su transformación la elaboración de una metafísica distinta. El problema es, sostiene Conill, por un lado, el cansancio cultural para pensar la realidad más allá de lo dado junto con el temor de hacerlo ante la presencia de los “francotiradores” Positivistas, neopositivistas y pragmatistas contemporáneos.

Una metafísica distinta porque se elabora desde una posición nueva: “El proceso transformador de la metafísica ha de abrirse a la inconsolable profundidad de la experiencia”.³³

La capacidad metafísica, sostiene Conill, para dar sentido a la realidad humana debe asumirse concretamente buscando delimitar la verdad, la libertad y el poder. Ahora bien, a pesar de que el filósofo español piensa en otra metafísica la sigue concibiendo como un discurso de fundamentos universales, necesarios, últimos, comunes e incondicionados considera a la nueva metafísica, entre la que incluye a pensadores como Ricoeur, Ortega, Zubiri, Apel, Jonas, etc., como una filosofía primera de fundamentación teórica y práctica. Nos parece que Conill queda atrapado en un callejón sin salida: piensa a la metafísica clásica como el único modelo posible de metafísica, de tal suerte que en ella se pueden modificar sus objetos y métodos, no así las categorías de las cuales parte: universalidad, necesidad, carácter absoluto, etc.

La mayoría de los autores del siglo XX que se han ocupado del problema de la metafísica, de su caída durante la modernidad y de su posible transformación en el presente (Horkheimer, Marcuse, Habermas, Foucault, Deleuze, etc.), se caracterizan, en primer lugar, por una conciencia crítica del orden social existente; se muestran descontentos y desencantados de la ley de la selva temperante en la sociedad actual, de la miseria espiritual del hombre que lo

condena a una vida sin sentido, violento e insolidario con los otros y enemigo de la naturaleza; inconformes ante el cansancio generalizado para pensar la realidad; inquietos ante el poder de los medios de comunicación e información.

En segundo lugar, existe una característica común a estos pensadores, aunque la asumen de diferentes formas: ellos conciben el ejercicio metafísico más allá de la crítica kantiana a la razón, y sin tener que sujetarse a los imperativos reduccionistas de la axiomática capitalista. En conclusión, implícita o explícitamente el problema de la metafísica es concebido por ellos como un problema histórico, social y cultural, político, epistemológico y ético; no es un problema exclusivamente teórico que interesa a “espíritus desocupados” cuya intención es averiguar “cuántos ángeles pueden permanecer en la punta de una aguja”. De tal modo, lo que se juega en todo esto es una cuestión principalmente histórico-cultural.

Ahora bien, ¿cómo se puede definir, aunque sea en términos generales una espiritualidad inmanentista, leal a lo que Nietzsche llamó las fuerzas de vida de la tierra, de lo finito? ¿Qué importancia socio-cultural puede tener la vida espiritual en un mundo que no sólo parece no interesarle, sino que además se enorgullece de haber “superado” todo tipo de prácticas y concepciones que trascienden las condiciones dadas de la existencia humana y no humana? ¿El interés contemporáneo por una especie de vida espiritual que los medios de comunicación, la industria editorial y la industria de la música popular conocen y manipulan como “New Age”, no señala únicamente el “fracaso” de la civilización occidental ante su incapacidad para proporcionar los satisfactores básicos de carácter material, anímico, emotivo, psíquico, cultural, educativo, etc.? ¿El tácito reclamo que aparece en muchos filósofos contemporáneos de un espacio vital y social, individual y colectivo para la experiencia y la experimentación del misterio del ser y de la vida, se puede reducir a un último y desesperado grito del hombre occidental para fugarse de la barbarie en que ha quedado reducida la vida moderna y contemporánea?

A pesar de que no hay una respuesta simple a estas preguntas, creemos encontrar entre los autores mencionados, y en otros, la persistencia de la intuición de que el verdadero misterio está aquí, con nosotros y para nosotros; que no se encuentra en un “más allá” en donde la realidad aparece sobrecodificada

y la vida del hombre excesivamente vulgarizada, predecible y controlable. Ni la figura de Dios ni la figura del Hombre constituyeron, no al menos en toda su posibilidad, la liberación y el ejercicio desaxiomatizado de la potencialidad de los seres humanos existentes.

El misterio y la magia de la existencia y del ser continúan tan fuera de nuestras pretensiones como desde el principio de la historia humana. El misterio, la magia y el poder del lenguaje, pero también del silencio, la capacidad humana para crear y destruir, las fuerzas de la *physis*, de la razón, de la sensibilidad, del ser y de la conciencia, han sido reducidas a un uso teórico y practico simple e inmediateista; la cultura contemporánea sigue viendo a la complejidad como sinónimo de irrealidad y a lo incierto como idéntico a una “mentalidad justificadora”. Del mismo modo que los monjes se negaban a mirar por la lente de Galileo para ver el cielo, el Hombre moderno se niega a mirar hacia fuera.

La metafísica no tiene por qué pensarse como más allá de la física, sino algo adentro de ella. El peligro ha estado, y continúa estando, en reducir todo a algo conocido y manejable; en el caso de la técnica, en olvidar, seguimos a Heidegger, su esencia a favor de su mera utilidad. Se trate de Dios o del hombre moderno, el afán ha sido exclusivamente la relación práctica y simple, inmediata y formal con la realidad. Lo distinto está en lo que no conocemos del todo, en aquellos que no asumimos apriorísticamente que, fatalmente, lo reduciremos a un conocimiento fatal y práctico. La opción esta en lo que nos asombra, lo que nos conmueve, lo que despierta o crea nuestros afectos sobre lo humano y lo transhumano: la naturaleza, la mujer, lo femenino, la vida, la muerte, el amor, el otro, la técnica, la ciencia, la creatividad, la razón, la naturaleza, etcétera.

Varios de los autores apresuradamente mencionados durante la primera parte de este escrito (Nietzsche, Jaspers, Guattari, Deleuze, Serres, etc.), pueden ser considerados como ejemplos del tipo de pensadores que se interrogan sobre el misterio y la posibilidad de estos conceptos, no desde una posición meta-física sino *intra-física* lo trascendente y lo espiritual no son vistos como exteriores sino como inmanentes a la vida física y humana.

La alternativa no está en reducir al mínimo el misterio sino en ampliarlo, llenarnos de él, ejercerlo en aquello que más cercanamente lo encarna: nuestra

vida. Sólo porque ya no hay lugar para el misterio y el asombro (que para Aristóteles era la condición para el pensamiento filosófico) y, por lo mismo, para los mejores afectos humanos: el amor, la alegría, el respeto, etc., es que podemos transformar nuestra existencia en una lucha por la dominación, la destrucción, el terror y el dolor. El mundo y el hombre son excesivamente conocidos y muy predecibles. La percepción del misterio no es resultado del temor a lo que no conocemos. Llevamos ya muchos siglos suponiendo que es de fatal necesidad conocerlo todo; si no reconocemos algo nos vemos condenados presuntamente a ser en un mundo de tinieblas y de fantasmas. Al insistir en, reconocerlo todo caemos irónicamente en lo que pretendíamos evitar: la mistificación, que no el misterio. La mistificación de creer que, en efecto, lo conocemos todo, que existimos en un mundo familiar, que nosotros mismos carecemos de misterio y atractivo ante nuestra mirada vigilante y normativa. Como ha sucedido con algunos sistemas socio-políticos contemporáneos, en donde domina un pensamiento y una práctica de lo Mismo, en donde todo concluye en un insoportable hartazgo, así el sistema postmetafísico queda hartado de sí mismo y de todo, a pesar de que siga funcionando.

Ciertamente no se trata de retornar a la ingenuidad y simplicidad del pasado. El siglo XX nos permite concebir el misterio, lo desconocido, lo complejo, lo espiritual, la cultura, no como prerracionales sino como racionales con pleno derecho. No ha sido la superstición ni las ideas preconcebidas las que han traído a escena tales conceptos, sino el desarrollo de la racionalidad científica y filosófica más allá de sus márgenes clásicos; es la conciencia de los límites de razón y del conocimiento clásico, que reducían aquellos conceptos, lo que lo hace reaparecer en un contexto postmetafísico y postsecular, más allá de la figura del Dios sobrecodificador, más allá de la figura del Hombre disciplinador, y tal vez más allá de la figura del Capital-dinero axiomatizadora.

Sólo el que no sabe lo que todo el mundo, dice Deleuze, el que no es capaz de reconocer de “manera natural” al mundo y al hombre, que no se representa nada, es el único que puede ir más allá de la metafísica, teológica o racionalista dominante en Occidente. Es una imagen del pensamiento prefilosófica y naturalista, que reduce todo a algo simple y fácil, la que descalifica el respeto al objeto de estudio. El reconocimiento reflexivo, cotidiano y práctico se convierte en la imagen del pensamiento en la cual éste no afecta nada ni a nadie,

que se limita a reflejar una realidad dada. La filosofía, la ciencia, la técnica, las artes, la experiencia religiosa, todo aquello que puede hacernos devenir otros seres y ser otras posibilidades, quedan bajo el imperio de lo conocido (político, económico, comercial), reducidas a prácticas rutinarias, predecibles y controlables.

La tarea de la filosofía y de la cultura, consideramos, es recuperar el ejercicio propio del pensamiento: pensar lo irrepresentable en aquello que se ha convertido en lo más extraño durante el presente: las fuerzas del mundo y de la vida humana. Como afirmara Deleuze: “Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...) Sí, el problema ha cambiado”.³⁴

Notas

1. Umberto Eco y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que nos creen?*, México, Taurus, 1999, p. 104.
2. Gérard Vincent, “¿Una historia del secreto?”, en *Historia de la vida privada, dirigida por Philippe Aries y George DUBY*, Madrid, Taurus, 1989, tOmo 9, pp. 237-238.
3. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Altaya, 1993, p. 171
4. *Op. cit.*, p. 174.
5. George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 117.
6. *Op. cit.*, p. 190.
7. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, tomo II, p. 434.
8. *Op. cit.*, pp. 442-443.
9. *Ibíd.*, p. 457.
10. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 230.
11. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 51.
12. Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa*, Madrid, Península, 1990, p. 20.
13. *Op. cit.*, p. 37.
14. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Taurus, 1992, p. 255.

15. *Op. cit.*, p. 257.
16. *Ibid.*, pp. 257-258.
17. *Ibid.*, p. 262.
18. Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 10.
19. *Op. cit.*, p. 88.
20. Jean-Francois Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa, 1991, p. 30.
21. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 11.
22. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 19.
23. *Idem.*
24. Edgar Morin, *Tierra-patria*, Barcelona, Kairós, 1993, p. 32.
25. *Op. cit.*, p. 41.
26. Ikram Antaki, *Segundo Renacimiento*, México, Joaquín Mortiz, 1992, p. 48.
27. *Op. cit.*, p. 53.
28. Michel Serres, *El contrato natural*, Valencia, Pre-textos, 1994, p. 60.
29. *Op. cit.*, p. 64.
30. Felix Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990, pp. 51-52.
31. *Op. cit.*, pp. 178-179.
32. Kenneth Clark, *Civilización*, Madrid, Alianza, 1984, p. 447.
33. Jesús Canill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 14.
34. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 76.

FREUD: RAZÓN Y RELIGIÓN

Mario Alberto Cortez Rodríguez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Una de las preocupaciones fundamentales de Freud a lo largo de buena parte de su obra es la que se refiere a lo que podemos llamar el “problema de la religión”, tema al que dedicó muchas páginas y del que se ocupó en sus textos, siendo *El porvenir de una ilusión* el libro en el que hizo más explícita su actitud hacia las creencias religiosas, junto con la última de las *Nuevas introductorias al psicoanálisis*, que lleva por título “El problema de la Concepción del Universo”. Al mismo tiempo *El porvenir de una ilusión* es considerado una de las defensas más apasionadas y radicales de la razón humana, una brillante celebración del espíritu científico en la que no se da rienda suelta a un optimismo ingenuo y facilón, sino que se aceptan sin remordimientos algunas de sus limitaciones y la esencial debilidad de aquella frente a los deseos y pasiones humanas. Y no es extraño que en este libro coincidan estas dos actitudes tan características de Freud, dado que siempre partió de la idea de que exaltación de la razón humana entrañaba una actitud crítica frente a lo que consideraba explicaciones fantásticas sobre el mundo e irrealizables promesas de consuelo y salvación que la religión nos da, mientras que la asunción del credo religioso sólo puede darse fundada en una prohibición de pensar y, ello, en un anquilosamiento de las capacidades racionales del hombre. Existe en Freud la idea de que la religión y la ciencia, lo mismo que el arte y filosofía, poseen sus propias parcelas autónomas de realidad y que pueden coexistir pacíficamente siempre y cuando no haya intromisiones excesivas una de ellas en el terreno de las otras; que en todas ellas se persigue la verdad por distintas vías y que el hombre tiene la libertad de elegir qué senda es la que más le conviene para llegar a esta verdad. Como nos dice el mismo Freud, “tal concepción pasa por ser muy distinguida, tolerante, comprensiva y libre de angostos prejuicios. Desgraciadamente, no es sustentable... Lo cierto es que la

verdad no puede ser tolerante, que no admite transacciones ni restricciones y que la investigación considera como dominio propio todos los sectores de la actividad humana y tiene que mostrarse implacablemente crítica cuando otro poder quiere apropiarse parte de ellos".¹

Pero, ¿en qué consiste ese problema? Pensamos que, tal como, Freud lo entiende, podría ser planteado en los siguientes términos generales: ¿es la religión esencial a la cultura o es sólo un elemento más que puede ser superado y que de hecho, es necesario superarla? Freud se inclina por esta última posibilidad: la religión es una creación cultural que ha desempeñado un importante papel en la evolución de la cultura, una creación que podía ser considerada como un elemento necesario en la evolución del alma humana, pero hemos llegado ya a un estado de desarrollo en el que ya no sólo podemos prescindir de ella, sino que tenemos que hacerla. Freud defiende en *El porvenir de una ilusión* la idea de que nuestra cultura peligra más aferrándose a ese vínculo tan fuerte que ha establecido con ella que librándose de él. Es cierto que en esta posición no hay realmente mucho de novedoso. Es una convicción que flotaba en su ambiente cultural, una herencia del racionalismo y del positivismo que fue en gran medida por la intelectualidad europea desde el siglo XIX. ¿Qué es entonces lo venenoso que Freud aporta a la crítica de la religión? ¿Por qué es necesario este análisis de la naturaleza y pretensiones de la religión? ¿Por qué piensa que el futuro de nuestra cultura estará comprometido mientras no seamos capaces de cortar lazos con la religión? ¿Ha de ser ocupado el lugar que la religión tiene en nuestra cultura por alguna otra creación cultural o las necesidades y deseos de los individuos que aquella intentaba satisfacer pueden ser abandonados o extirpados sin más? ¿Pueden seguirse suscribiendo sin más las críticas que Freud dirige contra la religión o tenemos que atenuarlas y adecuarlas? reflexionar sobre estas cuestiones nos dedicaremos en este breve ensayo.

Nuestra hostilidad hacia la cultura

Iniciemos con una breve presentación del problema tal como Freud mismo lo expone en los textos antes citados.

Nada extraño resulta que los pensadores que con su trabajo intelectual provocan profundas transformaciones o desplazamientos en la mirada que los seres humanos nos dirigimos a nosotros mismos se planteen en algún momento, la difícil cuestión de los orígenes de la cultura que ha permitido la elaboración de tal imagen y la posibilidad misma de su transformación, Y el trazado de la senda que se ha transitado para llegar al momento presente. Ya Freud se ha ocupado en otros textos de iniciar una exploración de los orígenes de la cultura, pero en *El porvenir de una ilusión* hay un cambio de dirección y ahora se pregunta por el destino que aguarda a la cultura en la que ha vivido y se ha desarrollado por las mutaciones que pueda experimentar. Se sabe de las dificultades que enfrenta dicha empresa (que no poseemos un conocimiento suficientemente completo de las empresas humanas, que es inevitable la intervención de las expectativas subjetivas en nuestros juicios sobre el futuro y que aún no tenemos una perspectiva histórica de los acontecimientos del presente, necesaria para tratar de entrever el porvenir), pero se propone hacerlo desde ese “pequeño ámbito parcial” en el que ha desarrollado su trabajo intelectual, esperando que desde allí pueda arrojar una tenue luz que ilumine un poco el panorama que se abre ante nosotros cuando dirigimos la mirada al incierto futuro.

Freud parte del hecho de que sabemos que no podemos vivir aisladamente y de que nuestra cultura solo tiene futuro si permanecemos viviendo en sociedad, aunque este hecho imponga al individuo ciertos sacrificios que, inicialmente, hace obligado por la fuerza. En general, la cultura es vista por Freud, como una creación humana constituida por instrumentos, el conocimiento del mundo entre ellos, que nos han permitido establecer un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza para producir bienes que satisfagan nuestras necesidades, y también por normas que permiten y regulan los vínculos que se dan entre los miembros de esa cultura. Pero, lo que es más importante, contiene también ciertos medios, instituciones y mandamientos, que tienen la función de salvaguardar a estas normas e instrumentos de la hostilidad de sus mismos miembros, ya que “todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura”,² al tener que renunciar a lo pulsional para permitir la existencia misma de la cultura.³No podemos exagerar la importancia de este tercer componente de una cultura para su sobrevivencia y desarrollo. Puede una cultura lograr un

dominio portentoso sobre la naturaleza y servirse de ella para producir una inmensa cantidad de satisfactores, o elaborar un conjunto de normas que aseguren una distribución equitativa entre sus miembros y formas para dirimir adecuadamente las fricciones que se den entre ellos, pero mientras no establezca medios para lograr resarcirlos de los sacrificios que la cultura les demanda hacer no hay futuro para ella. El núcleo fundamental de una cultura no es tanto económico, la producción de bienes y su distribución, sino psicológico.⁴

Para Freud, la cultura puede ser protegida de la hostilidad de sus miembros por dos vías posibles. Una de ellas es hacer respetar las renunciaciones que demandan sus normas e instituciones usando la amenaza o el castigo; la otra es mediante lo que podríamos considerar como una especie de “convencimiento racional” de que es necesario sacrificar nuestras pulsiones para la supervivencia de nuestra cultura y de nosotros mismos. En el primer caso, desde luego, debe existir un grupo de personas que imponga al resto de los miembros de esa cultura aquellas normas e instituciones. Pero esta primera vía puede ser usada indefinidamente dado que si una cultura no logra desarrollar algunas estrategias para no ahogar a la gran mayoría de sus miembros en un mar de sacrificios e imposiciones si no es capaz de hacer que el respeto a las normas básicas no se base solo en la opresión y el uso de la fuerza, entonces dicha cultura estará condenada a la desaparición a manos de sus mismos miembros al estallar entre ellos la inmensa hostilidad que irán acumulando a lo largo del tiempo en que se les ha exigido privaciones sin recompensa alguna a cambio sin poder participar de los bienes culturales que ayudan a producir con tales privaciones. Rebeliones sin fin irán minando las bases de dicha cultura hasta que termine por desaparecer.

De acuerdo con el diagnóstico que Freud hace desde las culturas contemporáneas, se tiene la impresión de que una minoría es la que acepta las necesidades de dichas normas y mandamientos y las impone al resto de la sociedad, dado que posee el poder y los medios de compulsión para hacerlo. Para él es un hecho que la mayor parte de nosotros respetamos las normas culturales solo mediante la prohibición y la amenaza, y la prueba la encuentra en que cuando estas se relajan o desaparecen afloran nuestras pasiones y deseos profundos de manera cruda y violenta.

Pero, ¿por qué sucede que la mayoría de los seres humanos respetamos las normas e instituciones culturales solo mediante cierto grado de compulsión? Para Freud, hay en los seres humanos dos características ampliamente difundidas que lo explican: una de ellas es que no gustan de trabajar espontáneamente, y la otra es “que los argumentos nada pueden contra sus pasiones”.⁵ Es importante subrayar esta última afirmación dado que evidencia un claro límite que Freud encuentra en la capacidad de la razón para ejercer una influencia efectiva en la conducción de los asuntos humanos. Hemos dicho que *El porvenir de una ilusión* es una defensa apasionada de la razón humana, pero no una ingenua en la que se espera de ella la respuesta a todas nuestras inquietudes o la clave para elaborar una cultura nueva en la que los seres humanos mantuvieran una relación distinta con ella, una en la que no existiera rastro alguno de hostilidad sino que, por el contrario, la percibieran como su posesión más genuina, al haber experimentado desde temprano sus beneficios; una cultura en la que todos sus miembros se vean persuadidos por la razón a ofrendarle el sacrificio de su trabajo y la renuncia a lo pulsional que necesita para existir haciendo así innecesario recurrir a la compulsión.

Algunos límites de la razón

Así pues, no hemos de ser tan optimistas como para pensar que en algún momento llegaremos a elaborar una cultura en la que no existan ya fuentes de descontento entre los individuos, dado que “es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes tendencias destructivas vale decir, antisociales y anticulturales, y que un gran número de personas poseen fuerza suficiente para determinar su conducta en la sociedad humana”.⁶ Esta es una diferencia fundamental entre lo que podríamos llamar “racionalismo freudiano” y los racionalismos ingenuos y optimistas que esperan de la razón humana el establecimiento de una futura Edad de Oro en la que se hayan conjurado todas las tendencias violentas y antisociales de los individuos.

En efecto, no pocos a lo largo de la historia han albergado la esperanza de que las imperfecciones que se muestran en nuestras culturas sean el producto de no haber acertado a elaborar normas, costumbres y métodos educativos

capaces de extirpar del hombre su carácter hosco y vengativo hacia sus semejantes y hacia los productos de la cultura, y cerrar así la brecha entre las ahora grandes masas de individuos hostiles a la cultura y la minoría que se ha apropiado de los medios del poder y de compulsión. Freud es escéptico en este punto. En el intercambio epistolar que mantiene con Albert Einstein en 1932 este escepticismo se evidencia de manera casi dramática. En su misiva, Einstein le plantea a Freud el problema que le preocupa como sigue: “¿Hay alguna probabilidad de controlar el desarrollo psíquico de los hombres, de tal manera que se volvieran impermeables a la psicosis de odio y destrucción?”, Hace explícita su convicción de que una parte importante del problema es la forma en la que se organizan nuestras sociedades modernas en las que encontramos una minoría dirigente, dominante, presa de una necesidad de poder, tanto político como económico y material, y una gran masa maleable, domable, de la cual se puede servir a su antojo aquella minoría dirigente. La cuestión crucial con la que se topa aquí, y para cuya explicación se requiere la ayuda de alguien, con un “profundo conocimiento de los instintos humanos”, es la de cómo es posible que esa minoría pueda lograr un dominio tal sobre la gran masa y servirse de ella a capricho. Para Einstein la respuesta está a la vista: “la minoría de los poderosos en turno tiene en sus manos, en particular, las escuelas, la prensa y en su mayoría también las organizaciones religiosas. A través de estos medios domina y dirige los sentimientos de las grandes masas y los convierte en sus autómatas”.⁷ Se desprende de lo anterior que Einstein esperaba que un uso de esos mismos medios que se propusiera no ya dominar a las masas, no explotar su natural predisposición al odio y la destrucción, sino cerrar la brecha entre estas grandes masas y sus minorías dirigentes, podrían traer alguna, esperanza de conjurar toda explosión de violencia en el futuro. Sin embargo, Freud no comparte del todo esta esperanza, pues “el hecho de que los hombres se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad innata e irremediable. Los subordinados forman la inmensa mayoría, necesidad que adopte para ellos las decisiones, a las cuales en general se someten incondicionalmente. Debería añadirse aquí que es preciso poner mayor empeño en educar una capa superior de hombres dotados de pensamientos independiente, inaccesible a la intimidación que breguen por la verdad y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes. No es preciso de-

mostrar que los abusos de los poderes del Estado y la censura del pensamiento por la iglesia de ningún modo pueden favorecer esta educación, “La situación ideal sería, la educación naturalmente, la de una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar una unidad tan completa y resistente de los hombres, aunque se renunciarán a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esto es una esperanza utópica”.⁸

Freud manifiesta así un gran escepticismo respecto a las capacidades del hombre común y corriente para poner orden en su vida y vivirla de acuerdo a los requerimientos de la cultura. Esto último parece ser prerrogativa de una minoría en la que sus miembros han logrado un cierto dominio de su vida instintiva por medio de la razón. Sin embargo, todo esto no significa una aceptación resignada de que las cosas no marchan en este mundo y que poco o nada podemos hacer para mejorar la condiciones de vida de las “masas dependientes” y con ello mejorar las perspectivas de supervivencia de la cultura. De hecho, esta aceptación sería contraria al espíritu mismo del psicoanálisis, quien fue visto por su creador como un instrumento de reforma del mundo, como una guía segura que proporcionaría a los hombres una esperanza bien fundada, sin falsas expectativas, de “salvar” al mundo.

Si bien es cierto, según Freud, que no parece haber buenas razones que funden nuestra esperanza en que una sociedad sin divisiones, como las que dramáticamente encontramos en las nuestras, puede efectivamente ser alcanzada dado que, como afirma Freud, estas divisiones son expresión de una desigualdad que es “innata e irremediable”, por lo que “es probable que cierto porcentaje de la humanidad a consecuencia de disposiciones enfermizas o de una intensidad pulsional hipertrófica permanezca siempre asocial; [también lo que es] si se consiguiera disminuir la mayoría hoy enemiga de la cultura hasta convertirla en una minoría, se habría logrado mucho, quizá todo lo asequible”.⁹

Resulta pues que el diagnóstico que Freud hace de nuestras culturas modernas deben ser visto como algo inmodificable del todo. Es decir, que no debemos pensar que esta visión entre una gran masa y una minoría que obliga a aquella a respetar las conquistas culturales, tal como se ha desarrollado efectivamente en nuestra cultura, es inherente a su existencia misma, sino que

es producto de una situación histórica particular que puede ser modificada. Nuestra cultura se ha desarrollado hasta ahora de una manera imperfecta, y la pregunta que Freud se plantea en *El porvenir de una ilusión* acerca de su futuro parte del reconocimiento de esta situación de imperfección y de la suposición de que existe, alguna esperanza de que las cosas pueden ser distintas, de que podemos organizar una sociedad en la que la indolencia de las masas y su irracionalidad pueda ser aminorada, sin que esto signifique suponer la posibilidad de eliminarlas del todo.

La religión como salvaguarda de la cultura

Pero, ¿cómo convertir y conciliar a gran parte de esta masa de enemigos de la cultura con ella misma? Pensamos que sobre esta cuestión se plantea en Freud un dilema: hay dos elaboraciones culturales que parecen prometemos la vía adecuada para lograr este objetivo, la religión y la ciencia, y es necesario decir: entre ellas, dado que no es posible, como ya habíamos señalado antes, otorga coherentemente nuestra confianza a ambas, tan solo por el simple hecho, según Freud, de que en algunos aspectos cruciales son contradictorias y por ende no pueden ser verdaderas las dos. De la filosofía y del arte no hay que esperar demasiado en esta labor de conciliación del hombre con la cultura. Ciertamente juegan un papel importante, pero no lo suficiente como para disputarle a aquellas dos la capacidad de lograr tan portentoso fin. En palabras del mismo Freud: “De los tres poderes [la religión, la filosofía y el arte] que pueden disputar a la ciencia su terreno [que es el de proveemos de una imagen completa coherente y verdadera de la realidad], su único enemigo serio es la religión. El, arte es casi siempre inofensivo y benéfico, no quiere ser sino ilusión, salvo en pocas personas que, según suele decirse, están poseídas por el arte, éste, no arriesga incursiones en el imperio de la realidad. La filosofía no es contraria., la ciencia: se comporta ella misma como una ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del Universo, cuando lo cierto que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber”.¹⁰

Freud atribuye ciertas características a la religión que la convierten en serio adversario de la ciencia y que necesitan de análisis para comprender su naturaleza y entender finalmente que si bien algunas de sus pretensiones son legítimas, no lo son los medios que nos provee para realizarlas. A fin de no extendernos demasiado sólo daremos un breve bosquejo de ellas.

Para Freud la religión conforma toda una concepción del universo y de la vida humana “incomparablemente lógica y concreta”, como la califica el mismo, en la que “no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo que quiere nuestro Interés”, de manera que el mismo tiempo nos proporciona una explicación de origen del universo y su desarrollo, satisfaciendo así en nosotros nuestra ansia de conocer el mundo en el que vivimos y haciéndonos sentir de alguna manera seguros en él; nos ofrece un consuelo para las vicisitudes y dolores que la vida nos infringe al prometemos un final venturoso, colmando con ello los deseos de que nuestros trabajos y sacrificios no sean en vano y dándonos la esperanza de que al final hallaremos la dicha que en la vida de todos los días parece imposible obtener; y, finalmente, nos proporciona una guía para orientar nuestros actos y creencias, al tiempo que con su autoridad nos ofrece una garantía de que esa guía tiene un sentido y justificación plena al conducimos precisamente a aquel destino venturoso, cumpliendo así una función de importancia primordial que toda cultura debe cumplir si ha de tener posibilidades de mantenerse y desarrollarse, la de “resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre”.¹¹

El hecho de que esta concepción del universo que la religión proporciona pretenda satisfacer todas estas necesidades humanas le dota de un impresionante “fundamento afectivo” con el que la ciencia difícilmente puede competir. Esta última no ha logrado todavía conformar una imagen completa del Universo ni ha resuelto toda cuestión importante que sobre él podamos plantear; y si bien es cierto que la ciencia puede darnos algún tipo de seguridad y que en algunos casos puede ayudar a librarnos de dolores y sufrimientos, serán muchos más en los que sólo podrá ofrecernos resignación, como en la muerte. Por otro lado, tampoco la autoridad de la ciencia servirá para establecer un sistema de reglas de conducta y un conjunto de creencias capaces de normar nuestra vida, como no sea algunos principios amplios que se desprenden de la

práctica científica misma como el del respeto por la verdad, dejándonos así con la sola ayuda de nuestro siempre falible e influenciabile juicio.

Así, la ciencia no puede ofrecernos los beneficios, inestimables algunos de ellos, que la religión parece garantizarnos y sin embargo, para Freud, debemos renunciar a ésta y ver en la primera una vía efectiva para conciliar a los hombres con las exigencias y sacrificios de la cultura. Pero, ¿por qué debemos renunciar a ella? Antes de tratar de responder a esta pregunta, vale la pena hacer notar aquí que para Freud esta renuncia no significa echarla por la borda como un todo, abandonar cada una de sus pretensiones o esperanzas. En particular no se rechaza a la religión porque todos los fines que se propone alcanzar sean absurdos por sí mismos o porque carezcan de valor. No es impensable que estos fines sean aquellos que el intelecto por sí solo podría proponer como los mas deseables: “el amor entre los seres humanos y la limitación del padecimiento” que la vida infringe necesariamente a todos los hombres.

Lo dicho líneas atrás puede dar la impresión de que la concepción religiosa del universo y la que nos provee la ciencia pueden ser comparadas como entidades análogas que se disputan la confianza y fidelidad de los hombres. Pero esta no es la opinión de Freud. Para él hay una asimetría fundamental entre una y otra que se evidencia en el hecho de que es imposible incluir a la ciencia misma en esa concepción religiosa sin ocasionar su resquebrajamiento, al plantear contradicciones inevitables e irresolubles, mientras que no sucede lo mismo cuando tratamos de explicamos a la religión y encontrarle un lugar dentro de la concepción científica del mundo. Pensamos que este es un punto central de la crítica freudiana a la religión, independientemente de que estemos o no de acuerdo con ella, y constituye uno de sus aportes novedosos a la misma, además de que nos proporciona una razón fundamental de por qué cree Freud que hemos de optar por la concepción científica.

Esta línea de crítica se ubica dentro de lo que se ha llamado la “historia natural” de la religión, que tiene a la base la intención de ver y analizar a la religión como un fenómeno “natural” más, es decir, como uno que tiene su origen y explicación en la naturaleza misma del hombre, prescindiendo del recurso a influencias extraordinarias o divinas. Por ello aquí se debe hablar más propiamente de “religiones”, ya que la descripción de este fenómeno nos lleva a ver diferentes manifestaciones y concreciones de las que ninguna es

privilegiada; de todas ellas podemos preguntar por su génesis, diferencias, transformaciones y las causas de éstas, por las funciones que desempeñan al interior de los grupos culturales que las profesan, etc. Se considera a Hume como el pensador que inaugura este análisis y de hecho la denominación del mismo se ha tomado del título de su obra *La historia natural de la religión*, donde afirma que la religión se origina en “las incesantes esperanzas y temores que actúan en el espíritu humano”. Para Feuerbach, otro que se inscribe en esta tradición, la historia de la religión nos muestra que ésta no es otra cosa que la proyección de los pensamientos, relaciones e ideales humanos. Marx y Engels piensan también que la religión es producto de una proyección pero no tanto de pensamientos y sentimientos individuales sino de la estructura de una sociedad dividida en clases, que tiene como finalidad servir de instrumento para mantener tal división reforzando la autoridad de la clase gobernante, y “ocultando” la lucha de esas clases al proporcionar una explicación fantástica de las divisiones existentes y prometiendo satisfacciones y compensaciones extramundanas a las clases explotadas y alienadas.¹²

La explicación freudiana de la religión

Freud pretende dar una explicación no teológica o filosófica del fenómeno religioso, sino una científica, ya que “el espíritu científico, robustecido con la observación de los procesos naturales, ha comenzado a considerar la religión como un asunto humano y a someterla a un examen crítico que la religión no ha podido resistir”,¹³ dado que cada uno de sus componentes ha mostrado ser insostenible: los milagros son producto de la fantasía de los hombres, sus relatos de la génesis del mundo sólo muestran la ignorancia e ingenuidad de los antiguos, sus promesas de consuelo resultan inverosímiles. Estas son conclusiones que podemos encontrar en casi todas las “historias naturales” de la religión. Pero hay un elemento, que se deriva de la premisa básica del psicoanálisis, que Freud pretende añadir a esta tradición: que el fenómeno religioso puede ser explicado adecuada y completamente como uno que está fundado en el deseo de satisfacer deseos inconscientes y a menudo reprimidos. Así “el psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción

religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta”.¹⁴ La religión es, en suma, sólo una ilusión que se funda en los deseos del hombre de seguridad, guía y consuelo.¹⁵

Freud propone una explicación de la génesis de la religión¹⁶ y de las funciones que esta creencia desempeña en la psique de los individuos. Para algunos lectores e intérpretes de Freud esto constituye un desenmascaramiento y una refutación de la religión, al suponer que el hecho de haber explicado por qué surge en nosotros la idea de Dios y determinar la función que desempeña, las satisfacciones que creemos encontrar en ella, es suficiente para mostrar que no existe realidad a la que las creencias religiosas hagan referencia. Si bien Freud supone que efectivamente no hay tal realidad, también es consciente de que la explicación que propone no es una prueba de ello y, así, no es una refutación de la religión, aunque sí lo es de alguno de sus elementos, como el que le atribuye origen divino. En repetidas ocasiones Freud subraya que su análisis no se propone ser un instrumento para lograr que los demás se conzengan de que la religión es completamente falsa y que, por lo tanto, Dios no existe. Es decir, no suministra argumentos que puedan volver ateo a un creyente, aunque también pensaba que nadie que considerara sus argumentos podría conservar sin cambio alguno su actitud ante la religión, dado que “sabemos de manera aproximada en qué épocas se crearon las doctrinas religiosas y qué clase de hombres las crearon. Si ahora averiguamos los motivos por los cuales ello sucedió, nuestro punto de vista sobre el problema religioso experimenta un notable desplazamiento”.¹⁷ El ateísmo no es la consecuencia última del análisis de Freud, ni de las otras “historias naturales” de la religión, es una de sus premisas. Es común que sólo cuando alguien ha dejado de mantener una creencia determinada, o nunca ha creído en ella, puede preguntarse por las causas o motivos que le llevaron en algún momento a creer en ella, o por los que hacen que otras personas sigan creyéndola, sobre todo cuando ahora esa creencia le parece escandalosamente falsa, infundada o perniciosa. De hecho, esta situación es algo que se presenta comúnmente en el análisis que Freud practica. Nos dice, por ejemplo, que “cuando un paciente, razonable en lo demás, rechaza determinada hipótesis con argumentos singularmente estúpi-

dos, tal debilidad lógica atestigua la existencia de un motivo particularmente enérgico de contradicción, que sólo de naturaleza afectiva puede ser un lazo emocional”.¹⁸

Es un error, pues, pensar que por el hecho de que una creencia determinada satisfaga ciertos deseos en quien la suscribe o esté condicionada por factores psicológicos, esa creencia sea falsa o carezca de toda objetividad. Luis Villoro es particularmente claro en este importante punto: “Podemos dilucidar plenamente la existencia de una creencia y no contestar nada acerca de su verdad. Aun después de mostrar todos los antecedentes y motivos que conducen a la adopción de una creencia, es pertinente preguntar. “Bueno, ¿pero es cierta o no?”. Porque explicar la existencia de una creencia no impide compartirla. Por eso ningún estudio psicológico de un autor ha logrado jamás mostrar la falsedad de su discurso, . . . *el descubrimiento de los deseos que satisface el misticismo no es suficiente para rechazarlo*. Por otra parte, la demostración del condicionamiento social lo psicológico, podríamos añadir] de una creencia nada tiene que ver con negarle validez. Una creencia puede estar determinada socialmente [o psicológicamente], servir a intereses particulares y tener una justificación racional objetiva. A la inversa, *un conjunto de creencias puede estar completamente justificado, tener todas las razones para considerar lo verdadero y responder a antecedentes históricos ya motivos psicológicos*. Es el caso de la ciencia. Es el caso también de muchos conocimientos personales que responden a intereses particulares”.¹⁹

Así pues, en Freud la falsedad de la religión es premisa de su análisis y no su conclusión, y como ese supuesto difícilmente ha de ser visto como algo evidente, como a él le parecía, también podría intentarse encontrar una explicación de por qué le parecía así, y en general, de por qué emprendió la empresa de la creación del psicoanálisis, de qué necesidades particulares trataba de satisfacer con la forma que en sus manos tomó el movimiento psicoanalítico, etc. Es decir, como advierte Villoro, podemos preguntarnos por los motivos psicológicos y sociales a los que responden las mismas propuestas teóricas de Freud, entre ellas la que afirma la irremediable falsedad de las creencias religiosas. Así, “sería necesario considerar las circunstancias en el propio caso de Freud que le indujeron a elaborar sus teorías tal como lo hizo: su propia familia judía, no muy observante, en un ambiente predominantemente católico; sus primeras experiencias de antisemitismo; su relación de enemistad con

Schmidt [sacerdote católico cercano al Papa], que fue claramente crítica con respecto a su propio uso del totemismo”,²⁰ etc. Un interesante análisis (no podría emitir un juicio acerca de su corrección) de la personalidad y la obra de Freud en este sentido es el que realiza Erich Fromm en su libro *La misión de Sigmund Freud*, donde sostiene que Freud “era una persona desconfiada, que fácilmente se sentía amenazada, perseguida, traicionada, y en consecuencia, como podía esperarse, con un fuerte deseo de certidumbre. Para él, considerando su personalidad en conjunto, no había seguridad en el amor, sólo la había en el conocimiento, y tenía que conquistar intelectualmente el mundo si quería librarse de la duda y del sentimiento de fracaso”.²¹ Allí mismo, tratando de explicar algunas de las motivaciones de uno de los conceptos centrales del psicoanálisis, nos dice que “todo el misterio de la sublimación, que Freud no explicó nunca suficientemente, es el misterio de la formación de capital según el mito de la clase media del siglo XIX. Así como la riqueza es producto del ahorro, la cultura es producto de la frustración de los instintos”.²² Como se ha explicado, con esto tampoco se está intentando mostrar que el psicoanálisis es falso o limitado por el hecho de que tenga a la base ciertas motivaciones psicológicas y sociales, sino tan solo constatar el hecho de que las tiene, a pesar de la opinión de Freud.

Cierto que algunas de ellas tenían que estar ocultas para él, pero al parecer, también lo es que contribuyó al “oscurecimiento de la mayor parte del contexto científico y cultural en que se desarrolló el psicoanálisis, lo que da como resultado el tema de la absoluta originalidad de sus logros, donde al héroe se le acreditan los logros de sus predecesores, socios, discípulos, rivales y contemporáneos”.²³

Pero regresando más concretamente a la cuestión de examinar las razones por las que Freud pensaba que teníamos que renunciar a la religión, éste analiza en los textos señalados al menos las siguientes. La primera es la que hemos venido señalando: que el psicoanálisis ha mostrado que la religión es una ilusión, entendiendo por ésta una creencia que está motivada no por la realidad efectiva, sino por ser el cumplimiento de un deseo. Ya vimos que esto por sí mismo no es una refutación de la religión, pero sí nos coloca en esa senda cuando reconocemos, según Freud, que se constituye como un peligro para la cultura cuando pretende dar cuenta de la realidad tal y como ésta es, usurpan-

do así una función que es propia de la ciencia, la de alcanzar un conocimiento verdadero del mundo. Así, “si la religión afirma que puede sustituir a la ciencia y que, por ser benéfica y elevadora, tiene también que ser verdadera, ello constituye una intrusión que debe ser rechazada en nombre del interés general”.²⁴ Ciertamente, esta crítica de Freud, que por otro lado, es común al menos desde el siglo XVIII, señala uno de los puntos neurálgicos de la crítica de la religión en relación a la ciencia, pero lo que cabe preguntar aquí es qué fuerza efectiva puede tener ahora, ante interpretaciones de las creencias religiosas en las que éstas no deben ser entendidas como creencias “normales” acerca de la realidad, como sucede con Wittgenstein, para quien “en un discurso religioso usamos expresiones como: ‘Creo que sucederá tal y tal cosa’, pero no las usamos del mismo modo en que las usamos en la ciencia”,²⁵ o ante tradiciones religiosas que se centran en el hombre y en las que casi no aparecen aspectos explicativos del mundo, o lo hacen sólo de manera periférica.

La segunda es que la religión impone al hombre una fuerte prohibición para pensar, al exigir del creyente una fe ciega, una aceptación sin reservas de sus dogmas, prácticas e instituciones, sin darle posibilidad de cuestionar el carácter verdadero o razonable de las mismas dado que, cualquier cuestionamiento haría que el creyente, según Freud, se percatara de su carencia total de fundamento. Esta “prohibición de pensar que la religión decreta en servicio de su propia conservación entraña también graves peligros, tanto para el individuo como para la comunidad humana”.²⁶ Para el individuo porque el psicoanálisis muestra, analizando las prohibiciones de ocuparse de la sexualidad, que estas prohibiciones, que eventualmente inician circunscribiéndose a un determinado sector, tienden naturalmente a extenderse a otras áreas, causando con ello graves inhibiciones en la vida de las personas. Y para la sociedad porque tiende a perpetuar y “santificar” creencias e instituciones a las que la religión ha dotado de una especie de “fundamento divino incuestionable” cuando su existencia conviene a sus intereses, aunque sean opresivas y nocivas para la sociedad misma.

Esta objeción es también una de las que con más frecuencia se dirige contra la religión y en algunos casos con justa razón. Las creencias religiosas, los dogmas religiosos, al contener esta prohibición para pensar, se convierten en pesados monolitos que atan al hombre y le impiden su pleno desarrollo. Así,

por ejemplo, Nietzsche, para quien el hombre es un “animal no fijado”, estos dogmas se convierten en verdaderas cargas y prisiones que hacen que el hombre se convierta en un pobre alienado que intenta trazar su vida y organizar al mundo alrededor de una sola y miserable idea. Además, hay que ver el tipo de engendras que producen: los Savonarola, los Robespierre y la larga lista de nombres que se puede añadir a la formulada por este filósofo. Sin embargo, sentimos que aquí hay un error de apreciación. Una convicción religiosa en un sujeto no tiene que convertirse necesariamente en una certeza, inmune a la duda y a la interpretación; es, como dice Manuel Fraijó, “seguridad interior con pobres apoyos externos”. Diríamos que toda religión que prohíbe la duda desemboca en fundamentalismo, pero es un error pensar que toda profesión religiosa es fundamentalismo. El hombre religioso no es inmune a las dudas ni rehuye necesariamente el examen de sus creencias, no tiene respuesta a todas sus preguntas ni le son desconocidas las largas noches de indecisión y titubeos. El tratar de enfrentar al mundo y reconciliado con las esperanzas que la religión nos propone no conoce un punto de completo reposo sino que, por el contrario, es fuente de constantes inquietudes y preguntas. Quizá no encontremos en el evangelista Mateo testimonio más humano de experiencia religiosa que aquél estremecedor “¿Por qué me has desamparado?”.

Finalmente, una tercera razón, y quizá la de mayor peso, que da Freud es una especie de “inducción negativa”, esto es, que si bien es cierto que las promesas y los consuelos de la religión pretenden reconciliar al hombre con las exigencias de la cultura, sobre todo dando un fundamento a los mandatos y prohibiciones que la salvaguardan de la hostilidad de los hombres; la experiencia nos muestra que no han logrado lo suficiente, y que no lo lograrán en el futuro. No niega que algunas pulsiones sociales efectivamente han podido ser “desactivadas” en distinta medida por los mandatos religiosos, pero luego de siglos que la religión ha ocupado una posición de dominio sobre casi todos los hombres, el panorama que se nos presenta no es muy alentador. Piensa Freud que la religión no ha logrado hacer a los hombres más felices o más respetuosos de las normas morales, “si hubiera logrado hacer dichosos a la mayoría de los hombres, consolados, reconciliados con la vida, convertirlos en sustentadores de la cultura, a nadie se le habría ocurrido aspirar a un cambio de la situación existente. ¿Qué vemos en lugar de ello? Que un número terri-

blemente grande de seres humanos están descontentos con la cultura y son desdichados en ella, la sienten como un yugo que es preciso sacudirse; que lo esperan todo de una modificación de esa cultura, o llegan tan lejos en su hostilidad hacia ella que no quieren saber absolutamente nada de cultura ni de limitación de las pulsiones”.²⁷

Todo esto muestra que la religión ha fracasado en su intento por resarcir adecuadamente al hombre por sus renunciaciones y privaciones y ha mostrado su impotencia para defender a la cultura de la violencia de sus miembros, por lo que resulta peligroso el seguir empeñados en fundar en ella los reclamos culturales que promueven nuestra propia sobrevivencia. Desde luego, Freud cree que debemos deshacernos de este lastre y confiar en el nuevo espíritu científico para dotar de un nuevo fundamento a esos mandatos culturales y no depender ya de una construcción demandante, prohibitiva y, sobre todo, falsa.

El cientificismo de Freud

A estas alturas, esta confianza de Freud en las capacidades de la ciencia puede parecernos excesiva, y su inclinación a ver en la ciencia una empresa humana capaz de “suplir” a otras instituciones culturales ofreciéndonos satisfacción y respuesta a muchas de nuestras necesidades, algunas de ellas las más importantes, lo acercan a lo que se ha llamado comúnmente “cientificismo”, que como respuesta a la forma en que hemos de colocar a la ciencia dentro de una cultura y sus relaciones con otras construcciones culturales como la filosofía, el arte y la religión, deja mucho que desear.

De manera general, el cientificismo “es la creencia de que la ciencia, en especial la ciencia natural, es, con mucho, la parte más valiosa del saber humano. ‘Con mucho la parte más valiosa’, porque es la más autorizada, o seria, o beneficiosa. Otras creencias relacionadas con ésta pueden considerarse como científicas, por ejemplo, la creencia de que la ciencia es la *única* parte valiosa del saber humano, o la opinión de que siempre es bueno que materias que no pertenecen a la ciencia se planteen sobre una base científica”.²⁸ Pienso que Freud suscribiría cada una de estas tesis, si bien consciente de las limitaciones que tiene la razón y que hemos descrito antes. Pero a pesar de ello, deposita

toda su confianza en la ciencia, al grado de sostener que “nuestra mejor esperanza es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. Pero la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías”.²⁹

No afirmo que el cientificismo sea falso de entrada, sino solo que es discutible, incluso diríamos que muy discutible, y que éste tiene gran influencia en la crítica freudiana a la religión, por lo que resulta que una de las premisas de dicha crítica es muy débil. Los textos de Freud sobre religión que estamos analizando muestran al menos tres convicciones de cariz netamente científicista: una confianza excesiva en las capacidades de la ciencia, una negativa a examinar sus limitaciones y excesos; y, muy importante, una concepción de la racionalidad muy estrecha. Haremos unos breves comentarios sobre estas dos últimas.

Ya casi al final de *El porvenir de una ilusión*, y luego de que parece haber aceptado que su confianza en que la ciencia pueda lograr lo que la religión no, reconciliar al hombre con la cultura, funciona casi como una ilusión tal y como él mismo la entiende,³⁰ hay una afirmación que dirige a un contrincante imaginario y que sorprende un poco su carácter lapidario y definitivo: “Cree-mos que el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y *organizar nuestra vida*. Si esta creencia es una ilusión, estamos en la misma situación que usted, pero la ciencia, por medio de éxitos numerosos y sustantivos, *nos ha probado que no es una ilusión*”.³¹ Encontramos aquí el lenguaje característico del cientificismo, el de la suficiencia y la superioridad. Y ciertamente esta cita no constituye un hecho aislado, sino que es representativa de una actitud de Freud que se evidencia en otros lugares y es reconocida por algunos como algo definitorio de su personalidad misma. Así, por ejemplo, a su amigo Ferenczi escribió en alguna ocasión: “Poseemos la verdad, estoy seguro de ello como hace quince años” y también que “el último siglo ha traído consigo tal plenitud de nuevos descubrimientos y tal aceleración del progreso científico, que tenemos firmes fundamentos para confiar en el porvenir de la ciencia”.³²

Lo anterior tiene como consecuencia una negativa a examinar las limitaciones de la ciencia en general y, en algunos casos, las de su propia propuesta. Hay varios indicios en sus textos de que consideraba incorregibles sus opiniones sobre religión, como cuando manifiesta su “convicción de que la más cuidadosa elaboración de la materia del problema de la religión no echaría por tierra [sus] resultados”. Esto no deja de sorprender un poco sobre todo porque en su trabajo dio muestras de una disposición notable a la revisión y corrección constante, y más aún cuando resulta que él mismo reconoce algunas deficiencias en su análisis al aceptar, ante las objeciones de su crítico imaginario, en el desarrollo de su idea de que la religión es comparable a una neurosis infantil que la humanidad alguna vez logrará superar, puede darse una transferencia injustificada de intelecciones tomadas de la psicología individual hacia la totalidad del género humano. Y de hecho, este es considerado por algunos como uno de los puntos flacos de su análisis, como J. L. Mackie para quien “lo que es disputable [en él] es la afirmación de que la psicología individual (incluso auxiliada por una memoria racial muy dudosa) pueda, por sí misma proporcionar una explicación cabal de los fenómenos religiosos”.³³

Llama también la atención el que parece desprenderse de los textos analizados la idea de que “los adeptos de la concepción religiosa” solo pueden dirigir a la ciencia objeciones y ataques exagerados, viscerales, prejuiciados e irracionales, con lo que parece estigmatizarse con el duro calificativo de “anticientífico” a todo aquel que se atreva a poner cualquier tipo de reparo al conocimiento científico. Aquí se reconoce otra tendencia típicamente científicista.

Finalmente, nos parece que la concepción de la razón que sustenta Freud en estos textos es rígida y estrecha, aunque no ingenua como vimos. Puede parecer exagerado que se diga esto de quien ha sido reconocido como un pensador que “minó el concepto racionalista de que el intelecto del hombre domina la escena sin restricción ni oposición”,³⁴ pero nos parece que hay algunos elementos que pueden justificar estos calificativos. Ya para terminar los mencionaré sin comentarlos en extenso. Uno de ellos es que ve a la razón como una razón científica que intenta elaborar una imagen verdadera del mundo, es decir, una que lo refleje tal como éste es, independientemente de nuestros deseos o prejuicios, por lo que aquella deberá ser única y definitiva.

Así, nos dice que la aspiración de la razón científica es “alcanzar la coincidencia con la realidad; esto es, con aquello que existe fuera e independientemente de nosotros y que, según nos lo ha mostrado la experiencia, es decisivo para el cumplimiento o el fracaso de nuestros deseos. A esta coincidencia con el mundo exterior real es a lo que llamamos verdad”.³⁵

Otro elemento es que en Freud se mantiene una profunda división entre el mundo de la razón y el de los afectos. Para nuestro pensador, la razón se limita al pensamiento, nada tiene que ver con los sentimientos, éstos son por esencia irracionales. Así, si pensamos que la religión es un conjunto de creencias que se sustentan en la fuerza de los sentimientos y los deseos, poco puede hacerse por tratar de explicarlas o concebirlas desde una perspectiva puramente racional. Freud trata a toda costa de convencernos de que la ciencia puede darnos algún tipo de consuelo para las penas de la vida, si bien no tan amplio como el que la religión infructuosamente nos ofrece. Pero esta división tajante puede llevarnos finalmente a posiciones tan extremas como la que Unamuno expone en su *Del sentimiento trágico de la vida*: “Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. Ni una ni otra de ambas nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir en su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual”.³⁶ Nos parece que esta tensión que describe Unamuno se mantiene entre nosotros y que es difícil aceptar que tenemos que acostumbrarnos al desasosiego de tratar de dirigir nuestra vida en este continuo vaivén de nuestra conciencia. También hemos empezado a sospechar de toda afirmación que haga referencia a “la razón”, sin más, sin calificativo, sobre todo por el hecho de que casi cada reflexión filosófica ha sido un intento de darle uno, que limite y modere lo que con ella estamos diciendo. No es que la razón se fragmente con tanto calificativo (recordemos: razón crítica, estética, fronteriza, histórica, utópica, instrumental, simbólica, arrogante, especulativa, concreta, abstracta, pura, dialéctica, vital, sensible, etc.) sino que nos muestra un carácter complejo y diverso que no puede agotarse ante una descripción en la que se privilegie una sola

función o aspecto. Quizá con alguna de estas facetas de la razón pueda pactarse una tregua con los afectos y sentimientos humanos de manera que cese el desasosiego y podamos contemplar las creencias religiosas desde una perspectiva menos simplificadora. Nada impide, ni garantiza desde luego, que esto nos pueda llevar a suscribir la convicción de que “si durante muchos decenios en[el siglo XX] las religiones han aparecido, de acuerdo con la idea ilustrada y positivista, como formas de experiencia ‘residual’, destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida ‘moderna’ (racionalización técnico científica de la vida social, democracia política, etc.) hoy aparecen nuevamente como posibles guías para el futuro”.³⁷ Habrá que pensarlo con más detalle.

Notas

1. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Freud total* 1.0, traductores Luis López-Ballesteros y de Torres, Ludovico Rosenthal e Ilse Grubrich-Simitis, Hipertexto: Biblioteca eLe (Editorial del libro electrónico), Ediciones Nueva Hólade, 1995.

2. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 6.

3. Freud piensa que la cultura sólo puede existir en continua tensión y lucha con lo pulsional. Por un lado, cree que es una vana ilusión pensar que podemos llegar a un sometimiento total de lo pulsional, eliminar toda tendencia agresiva del hombre, pero, al mismo tiempo, “¡cuán impensable, cuán miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía [como la cultura] limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción” (*Ibid.*, p. 15) Así, la cultura nos impone ciertas renunciaciones y exigencias que nos cuesta satisfacer, ya que para ello hay que limitarnos y acallar deseos que proceden de nuestra misma naturaleza y que no podemos eliminar sin perecer con ellos, pero, al mismo tiempo, no podemos entregarnos sin más a satisfacerlos porque ello ocasionaría nuestra propia ruina y destrucción. La cultura, pues, genera insatisfacciones y presiones, es difícil de mantenerse en ella, pero imposible sobrevivir sin ella.

4. El juicio de Freud sobre el marxismo es interesante y vale la pena citar extensamente aquí un texto donde lo expone con claridad: “La fuerza del marxismo no estriba manifiestamente en su interpretación de la Historia ni en la predicción del porvenir que en ella se funda, sino en la perspicacísima demostración de la influencia coercitiva

que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias totalmente ignoradas hasta entonces. Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad. Ya el hecho indudable de que razas, pueblos y personas diferentes se conduzcan distintamente en las mismas circunstancias económicas excluye el dominio único de los factores económicos. No se comprende, en general, cómo es posible prescindir de los factores psicológicos en cuanto se trata de reacciones de seres humanos vivos, pues no es sólo que los tales hubieron ya de participar en el establecimiento de aquellas circunstancias económicas, sino que tampoco bajo su régimen pueden hacer los hombres otra cosa que poner en juego sus impulsos instintivos de autopreservación, su agresividad, su necesidad de amor y su tendencia a conquistar placer y evitar el displacer” (S. Freud, “El problema de la concepción del Universo” en “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*)

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 7.

7. Albert Einstein & Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en H. Steiner, P. F. Drucker y otros, *Freud*, México, CONACYT, 1980, p. 123.

8. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?” (El subrayado es mío), en *Freud total 1.0*, *op. cit.* Allí mismo, Freud remata: “De lo que antecede derivamos para nuestros fines inmediatos la conclusión de que serán inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre. Dicen que en regiones muy felices de la Tierra, donde la Naturaleza ofrece pródigamente cuanto el hombre necesita para su subsistencia, existen pueblos cuya vida transcurre pacíficamente, entre los cuales se desconoce la fuerza y la agresión. Apenas puedo creerlo, y me gustaría averiguar algo más sobre esos seres dichosos. También los bolcheviques esperan que podrán eliminar la agresión humana asegurando la satisfacción de las necesidades materiales y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad. *Yo creo que eso es una ilusión*. Por ahora están concienzudamente armados y mantienen unidos a sus partidarios, en medida no escasa, por el odio contra todos los ajenos.” (El subrayado es mío).

9. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, *op. cit.*, pp. 8-9.

10. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*

11. Freud se interesa muy especialmente en explicar por qué coinciden en la religión estas funciones de proporcionamos instrucción, consuelo y orientación que a primera vista no tienen mucha relación entre sí (“¿Qué puede tener que ver la explicación de la génesis del mundo con la imposición de determinados preceptos éticos?”, se pregunta). La respuesta que da a esta cuestión es una de las partes más conocidas de la concepción freudiana de la religión y se encuentra en el análisis genético que hace de las creencias y prácticas religiosas, en el que se atribuye “el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerme y débil y derivando sus contenidos de los

deseos y necesidades de época infantil, continuados en la vida adulta” (“Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*)

12. Así, Marx, en un párrafo donde encontramos una de sus frases sobre religión más conocida nos dice que “La religión... es la autoconciencia y el sentir sobre sí mismo del hombre que o bien no se ha encontrado a sí mismo, o bien (habiéndose encontrado) se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto... El mundo es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, produce la religión, crea una desvirtuada conciencia del mundo, pues son un mundo desnaturalizado. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, los sentimientos de un mundo inhumano, así como el espíritu de condiciones no espirituales. Es el opio del pueblo” (prólogo de Marx a la *Filosofía del Derecho* de Hegel). Engels, por su parte, afirma que “Toda religión... no es sino el reflejo irreal en las mentes de los hombres de aquellas fuerzas externas que gobiernan la vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenas asumen la forma de fuerzas sobrenaturales... cuando la sociedad, tomando posesión de todos los medios de producción empleándolos sobre una base planificada, se haya liberado junto con todos sus miembros de la esclavitud a la que se hayan ahora sujetos por estos medios de producción que estos mismos han producido pero que se contraponen a ellos como una fuerza ajena irresistible... sólo entonces desaparecerá la última fuerza ajena que aún se refleja en la religión; y con ella también desaparecerá el reflejo religioso, por la simple razón de que entonces no habrá nada que reflejar” (*Anti-Dhüring*).

13. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*

14. *Idem.*

15. Este punto es demasiado conocido como para tocado en el texto, pero vale la pena citar aquí un excelente resumen del mismo que hace Erich Fromm en *Psicoanálisis y religión*: “Para Freud, la religión tiene su origen en la impotencia del hombre para enfrentarse con las fuerzas naturales exteriores y las fuerzas instintivas interiores. La religión surge en una etapa primitiva del desarrollo humano, cuando el hombre aún no puede usar la razón para enfrentarse con estas fuerzas interiores y exteriores, y tiene que reprimirlas, o tratarlas con la ayuda de otras fuerzas afectivas. Por lo tanto, en lugar de hacer frente a esas fuerzas por medio de la razón, lo hacía mediante “contra afectos” mediante otras fuerzas emocionales, cuyas funciones son suprimir y dominar lo que el hombre es incapaz de hacer frente racionalmente. En este proceso, el hombre desarrolla lo que Freud llama una “ilusión”, cuyo material toma de su experiencia individual infantil. Al verse frente a fuerzas peligrosas, incontroladas e incomprensibles, dentro y fuera de sí, recuerda, por así decirlo, y regresa a una experiencia que tuvo como niño, cuando se sintió protegido por un padre a quien consideró de sabiduría y fuerzas superiores, y cuyo amor y protección podía ganar, obedeciendo sus órdenes y evitando la transgresión de sus prohibiciones. Así, de acuerdo con Freud, la religión es la repetición de la experiencia del niño. El hombre hace frente a las fuerzas amenazadoras del mismo modo que, de niño, aprendió a valerse de su propia inseguridad apoyándose en

su padre, admirándolo y temiéndolo. Freud compara la religión con las neurosis obsesivas, que hallamos en los niños. Y también, según él, la religión es una neurosis infantil colectiva, causada por condiciones similares a las que produce la neurosis infantil”.

16. Esta explicación tiene de hecho dos componentes, uno filogenético y otro ontogenético, dado que, por un lado trata de explicar el origen de la religión en la historia del género humano, como en *Totem y tabú*, y también intenta explicar la manera como se origina en el individuo, prescindiendo de sus particularidades espaciales y temporales, históricas en suma, como en *El porvenir de una ilusión*. Este origen ontogenético es el que se halla expuesto en la cita anterior.

17. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, *op. cit.*, p. 33.

18. *Idem.*

19. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1984, p. 124 (El subrayado es mío).

20. John Bowker, *El sentido de Dios*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 179.

21. Erich Fromm, *La misión de Sigmund Freud*, México, FCE, 1984, pp. 20-21.

22. *Ibid.*, p. 95.

23. H. Ellenberger es citado por Hans Steiner, “Freud contra sí mismo”, en H. Steiner, P. F. Drucker y otros, *Freud, op. cit.*; p. 14.

24. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*

25. Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 133.

26. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” *op. cit.*

27. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, *op. cit.* p. 37.

28. Tom Sorell, *La cultura científica*, Barcelona, Península, 1993, p. 11.

29. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*

30. Para Freud las ilusiones son “cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad”; sin embargo, no han de ser consideradas necesariamente como creencias o esperanzas falsas, dado que “una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error” (“El porvenir de una ilusión”, *op. cit.* p. 30).

31. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, *op. cit.*, p. 54 (El subrayado es mío).

32. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, *op. cit.*

33. J. L. Mackie, *El milagro del teísmo*, Barcelona, Tecnos, 1994, p. 233.

34. E. Fromm, *op. cit.*, p. 110.

35. Sigmund Freud, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” *op. cit.*

36. Miguel de Unamuno, *Del sufrimiento trágico de la vida*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993, pp. 107-108.

37. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 21-22.

**LAS TRAMPAS CONCEPTUALES
DE LA DISCRIMINACIÓN
(LIZARDI, ALTAMIARNO Y VASCONCELOS)**

María Rosa Palazón
Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM

Racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro.

José Martí

En un intento deconstructivo, la parte expositiva de este ensayo revisa los prejuicios, las contradicciones y algunas artimañas del racismo. Se acompaña de propuestas (P 1, P 2... P 18.2.1) que, a su vez, pueden ser deconstruidas. Éstas forman bloques asociativos que he redactado al modo de un *tractatus*, es decir, que se apoyan entre sí. Algunas son sugeridas en la parte expositiva y otras se infieren de las mismas propuestas anteriores, o las complementan. La estructuración es, pues, doble. La invitación al lector es a que complete esta serie de propuestas.

1. *¿Raza?* Sucedáneos de los mitos, de una no precisable antigüedad, registrada en sus fórmulas rituales, como “hace mucho, mucho tiempo” o “hubo una vez”, en una época que los arqueólogos establecen con un margen de miles de años, los cuentos fantásticos simbolizaron los hechos naturales antropomorfizándolos en personajes, que caracterizaron teniendo cabellera dorada, como el trigo o los rayos del sol; ojos azules, como el cielo o el agua limpia, como lo claro e iluminado, como la mayor seguridad del día comparativamente al peligro de una cabellera, unos ojos, o una piel oscura, que, por su parte, simbolizaron la noche, las cavernas, los pozos, el inframundo. La analogía no implicó una atribución directa de valores superiores, como lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo, lo inteligente o lo estúpido, a los humanizados símbolos. De hecho, podemos registrar con seguridad la racista doctrina del arianismo hasta 1853, cuando Arthur Gobineau publicó su *Essai sur l'inégalité*

des races; sus discípulos adjudicaron una superioridad física e intelectual a los individuos de estatura alta, ojiazules, rubios y de cabeza alargada. En aquel abismo de las épocas anteriores, se interpretaba lo claro y oscuro, el día y la noche y los atributos físicos de las personas como lo complementario. Las mismas cavernas fueron lugares sagrados, donde residen o se aparecen los dioses: las vírgenes de Guadalupe y Covadonga, dentro del cristianismo, o los aún vigentes cultos de los pueblos mesoamericanos en tales lugares sirven de ejemplos. Un texto significativo de que el racismo no fue propio de las culturas ancestrales, o, al menos, de que no estuvo generalizado, es: *Nigra sum, sed formosa, filiae Ierusalem* (Cnt. 1,4), tan hermosa y atractiva, precisa la voz de una mujer que se precia de estar coloreada por el sol, como las cuevas de Cedar y las tiendas de Salomón (Cm. 1 ,5). En el Otelo de Shakespeare ya se lee, en contrario, que Yago manifiesta la violencia y el desprecio racistas, por entonces aún no teorizados por la ciencia, cuando describe al protagonista como el negro de labios gordos que topetea a la oveja blanca.

Debido a sus traslados nomádicos, conquistas, comercio y demás intercambios grupales, desde sus albores los miembros de la especie —*homo sapiens*— se reprodujeron entre sí. La mezcla de sus genes explica la sorprendente diversidad física de los individuos y, adicionalmente, sus coincidencias y adaptaciones culturales. En las diferencias hemos encontrado el camino; si creamos, al tenor de la fusión sincera y cordial, o fraterna, triunfaremos, exhorta Vasconcelos en *La raza cósmica*,¹ aunque, observa, el aislamiento y los genocidios que han acontecido en la historia clausuran las esperanzas de que se instaure un *statu quo* universal más justo. Echando mano de “índices cefálicos” y pormenores del especialista, datos incompletos o fuera de una teoría vasta y comprensiva, afirma, se presenta al rubio dolicocefalo de Norteamérica como el término sublime de la evolución histórica y física y al negro como un salvaje eslabón cerca del mono. Y en sus “Notas de viaje” arremete humorísticamente contra los prejuicios: le provoca una carcajada,² dice, la recurrente estupidez que califica a la raza blanca, particularmente la de Estados Unidos y, en concreto, a la gente de Tennessee, como la más perfecta. El motivo de tal absurdo es, completa, que así las “manos atan cadenas, escriben reglamentos y forjan hierros para apresar cuerpos”.³

Yuxtaponiendo razones económico-sociales con interpretaciones deformadas de la selección natural, en los años en que Vasconcelos defendió el mestizaje, se adujeron pseudopruebas en contra de éste, a saber, que es fuente de debilitamiento porque disminuye la inmunidad contra la tuberculosis o la locura; y que las putas y los vagos son híbridos.⁴ No hay hibridación negativa, sino mestizajes positivos, en palabras de este filósofo mexicano, o, si se prefiere, como cualquier grupo humano es híbrido, ninguno se mantiene estable al reproducirse. Esta rica variedad favorece la supervivencia de la especie. En realidad, escribe, los prejuicios racistas son idioteces; por ejemplo, si el amarillo y el negro tienen su tufo, también el blanco lo tiene. Y añade que los latinoamericanos, pese a nuestros defectos, hemos acertado al aplicar una tradición asimiladora y de simpatía con el otro, en oposición a la suicida, a largo plazo, costumbre de los sajones de reproducirse entre sí y de exterminar a los indios ya sus vecinos mediante una sorda lucha económica y conquistas armadas; suicida porque la endogamia puede favorecer características hereditarias recesivas anómalas o perjudiciales, en tanto que las cruza fomentan la variabilidad somática y psíquica, permitiendo que aparezcan combinaciones de factores genéticos más flexibles. Contra las evidencias de la reproducción, contra las atracciones entre los sexos, los norteamericanos segregacionistas han actuado, completo yo, como Brabancio, el padre de Desdémona, al juzgar que un negro ha de inspirar temor y no deleite a una virgen, y que si ésta lo ama, se debe a que su amor es magia contra natura.

Las etimologías consignan que quizás “raza” proviene de una forma culta de *ratio, rationis*: cálculo, índole, cuenta, modalidad o tipo de algo. Con esta última acepción se aplicó a la ganadería, y el conde de Buffon —*Historia natural, general y particular* (1791-1805)— aplicó el término a las diferencias morfológicas entre humanos, postulando también las variaciones adaptativas al clima y debidas a la alimentación. Buffon subrayó que los humanos somos la misma especie en tanto podemos reproducirnos entre nosotros, y que el mestizaje nos fusiona y diversifica. Para Juan Comas “raza” refiere grupos que “presentan ciertos caracteres somáticos similares que se transmiten según las leyes de la herencia, aunque dejando margen a la variación individual”.⁵ Para L.C. Dunn y Th. Dobzhansky, “las razas pueden definirse como poblaciones que se diferencian en las frecuencias relativas de algún o algunos genes”.⁶

variaciones que se relacionaron con el color de la piel, las proporciones del cuerpo, la estatura, la forma y el tamaño del cráneo y de la cara, de la nariz, de los labios, del grupo sanguíneo y otras muchas particularidades físicas. A más elementos considerados, mayor número de razas y de confusiones. Usando criterios de linaje o generación, Humboldt⁷ clasificó las “castas” de la Nueva España en: blancos —españoles no mezclados—; mestizos —indio y blanco—; mulatos —blanco y negro—; zambos —negro e indio—; indios o raza bronceada (no considerados legalmente casta); y malayos, o asiáticos en general, que llegaron a Acapulco debido a las comunicaciones marítimas con Filipinas. Más larga es la lista recogida por Francisco de la Maza; incluye: indio, mulato, pardo, europeo, americano, castizo —mestizo con española—, morisco —mulato con española—, chino —morisco con española—, salta atrás —chino con judía—, lobo —salta atrás con mulata—, jíbaro, albarazado, cambujo, y otras castas más, hasta llegar al no te entiendo.⁸

Pese a este embrollo, lo cierto es que antes de su llegada a América, las poblaciones se mestizaron, lo cual aplica tanto a los conquistadores de España, Francia, Holanda, Inglaterra y Portugal, cuanto a los esclavos africanos y de varias partes de los Mares del Sur, que arribaron a México a bordo de la Nao de China, y a las numerosas poblaciones prehispánicas, así como a las cruza de la totalidad de los grupos mencionados. Por lo mismo, la racista categoría de “indio”, además de apoyar el error geográfico de Cristóbal Colón, uniforma una enorme diversidad física de poblaciones, y no a “raza” alguna, si es que esta palabra tiene un significado entendible.

Las numerosas comunidades culturales de México no han tenido ningún reparo en reproducirse con los otros, y en asumir la paternidad o maternidad responsable. Susana Drucker detectó que en la zona mixteca de la costa oaxaqueña, lo cual tiene validez generalizada, si los “cruzados” “son criados por familiares indígenas, son considerados indígenas, y llevan el apellido de la madre en casi todos los casos”.⁹

Los estudios de bioquímica de las múltiples poblaciones de México han demostrado que las variaciones genéticas entre sus miembros llegan a ser del 85%. Como la mezcla de genes es, en mayor o menor grado, un hecho universal, hemos de distinguir sexo y reproducción, y ésta de la paternidad responsable. La humanidad ha tenido relaciones sexuales, muchas de las cuales han

acabado en la procreación, sin que las diferencias físicas hayan sido un obstáculo insalvable. Son los prejuicios racistas y sociales los que ha impedido que el progenitor, que se considera superior, asuma la responsabilidad de sus hijos biológicos.

No hay, pues, indios puros, según trata de establecer el calificativo vasconceliano, o la descripción novelesca de Altamirano —*La Navidad en las montañas*— de un anciano “no mezclado para nada con la raza conquistadora”.¹⁰ O su tesis de que “los pueblos de raza *pur sang*” han necesitado de la emigración, que opera como vasos comunicantes que enriquecen la sangre.¹¹ Por ende, como los pueblos originarios¹² de América no son ajenos a mezclas ni a convivencias con otras poblaciones, están latinizados, admite Vasconcelos. Pero qué quiere decir su aserción de que el indio no se ha fusionado aún cabalmente con la sangre española.

Hoy en día se ha convenido en el “no te entiendo” colonial, y con esto quiero decir que el antañoso mestizaje, que sigue dándose acausalmente, y la multiplicidad de elementos físicos diferenciales han complicado tanto las clasificaciones que la categoría de raza es obsoleta. No aparece ya en el Código internacional de nomenclatura zoológica adoptado por el XV Congreso Internacional de zoología (1962). Ahora. Optando por una solución con visos platónicos, la biología establece el “tipo” o espécimen-tipo, como el individuo único, o muestra de referencia, que determina la aplicación o soporte de un nombre científico, siendo el núcleo del taxón inmutable e indivisible. Por, lo tanto, si “raza” es, algo dinámico y una división de la indivisible especie, se trata de una mera contradicción lógica.

En otras palabras, las razas no existen porque cada grupo tarde o temprano se mezcla con otros, renovándose, enriqueciendo su monotonía física y cultural, en frases de Vasconcelos, quién, en franca contradicción, se cansó de usar equivocadamente esta categoría. El intercambio genético y de informaciones prueba, sigue diciendo este filósofo, las admirables rutas de la evolución biológica e histórica en el Egipto del segundo imperio, en Asia, en la Grecia clásica Y durante el helenismo, en la Roma de Julio César, y en Europa. Juan Comas piensa igual, raros grupos que se hayan mantenido durante algún periodo aislados han desarrollado una “alta” culturas’ “las regiones de gran civilización están habitadas por grupos humanos claramente mestizados”.¹³

A principios del siglo XX, el racismo contaminó de prejuicios científicistas y hasta míticos al mundo. A Vasconcelos también. Demos un periplo explicativo en las tumbas reales egipcias de las dinastías XVII a XXI se representaron cuatro tipos de personas los rot o egipcios, pintados de rojo; los namus, de color amarillo y nariz aguileña, los asiáticos, o quizás semitas; los nashus, de color negro; y los tamahous, rubios y de ojos azules, simplificación de los hechos que acepta nuestro autor cuando habla de cuatro razas la roja los atlantes que emigraron a Egipto y a América), la blanca, la lemuria¹⁴ o negra y la “mongol” o amarilla, que habrían de estar representadas por cuatro estatuas en el Palacio de la Educación, como símbolo de que en América se fusionarían, dando cabida a “la creación de una , raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la taza final, la raza cósmica”,¹⁵ la integral o de síntesis de las sangres, que manifestarían una cosmovisión realmente universal, Y que, por lo mismo, sería capaz de aplicar la fraternidad. Todo lo cual es, a todas luces, un absurdo que, por si fuera poco, estatiza una realidad mucho más compleja que no puede negar nunca a un deseable punto final, mientras los seres humanos vivan.¹⁶

A lo largo de los siglos XIX y XX, la descolonización mundial generado lo que Balibar partiendo de P.A. Taguieff, llama el “racismo diferencialista” y su “efecto de retorción”.¹⁷ Como de hecho las tazas humanas no son unidades, se plantea que las formaciones culturales, diferenciadas entre sí, tienen una “permanencia transhistórica”¹⁸ que es menester preservar aun en contra de las tendencias de sus miembros a integrarse, y esto porque la supresión de distancias pondría en peligro las múltiples regulaciones que aseguran la supervivencia de la humanidad. Este alegato se acompaña de una ordenación de las poblaciones en las libres, o que permiten el desarrollo de las potencialidades del individuo, último motor de la historia, y en las comunitarias, fuera de las luces y la libertad. La causa de la superioridad de las primeras y de la inferioridad de las segundas, se alega, no es biológica; pero sí tiene efectos en el desarrollo de las aptitudes o biopoderes de los sujetos y sus comunidades. Midiendo con paradigmas prefabricados, actualmente se valora a las personas y a las culturas, aplicando también los quiméricos estigmas de unos rasgos físicos (junto, por ejemplo, con el vestido que indica la pertenencia a una comunidad). En contraposición a Balibar, no creo que este fenómeno diferencialista actual sea

irreductible a modelos anteriores, sino que es una adaptación de la vieja y persistente política segregacionista, cuyo antecedente y antítesis parcial fue la decimonónica asimilación forzada, con sus resultados culturicidas (*cf. infra*).

P1. Dada su enorme ambigüedad, que se debe a la falta de criterios fijos, contradicciones lógicas y a la enorme y cada vez más persistente cruza o mestizaje del homo sapiens, la categoría de raza ha sido eliminada de las clasificaciones biológicas.

P2. El racismo es la ideología que clasifica como superiores o inferiores — inteligente o estúpido y bello o feo— a las personas, basándose en algunas características físicas, no precisadas con claridad, y basándose en su pertenencia a una comunidad humana.

P3. El racismo no ha obstaculizado las mezclas, sino el asumir socialmente la progenie y ejercer la paternidad responsable.

P4. La categoría de “mestizaje” como diferencia específica de algunas poblaciones es equívoca porque, excepto quizás en cortos periodos históricos y muy acusadamente en esta fase de migraciones masivas y de medios de comunicación eficientes, todas se han mezclado entre sí y, consiguientemente, han intercambiado genes e informaciones, teorías y prácticas.

P5. La categoría de “indio” no es biológica, sí racista.

P5.1. En México, la categoría de “mestizo” se opone a la de “indio”, o comunidades culturales no-hispanohablantes, como si los miembros de éstas fueran una y misma raza pura, negándose los racistas a admitir, incluso dentro de sus errores terminológicos, que los biológicamente mezclados habitantes del país socialmente han optado por, o han tenido que, afiliarse a una de las múltiples poblaciones dominadas o a la dominante (a la hispanohablante).

P6. En la actualidad, la segregación racista de las poblaciones se argumenta con base en la necesidad de preservar las fronteras entre modos de vida y tradiciones supuestamente incompatibles, para que no se contaminen entre sí. Este diferencialismo jerarquiza a la cultura en superior o inferior, y niega el hecho del real mestizaje biológico y cultural.

2. *La sangre*. Los latinos, escribe Vasconcelos, son un conglomerado de tipos y razas que deberían tomar muy en cuenta el factor “étnico”, es decir, la mezcla de sangres. Henos, pues, que el racismo no está desvinculado de los conceptos de abolengo y casta o linaje, e incluso que el uso de “etnia” se

inscribió en este campo semántica. Antes de la emergencia del racismo científicista, vigente en México a fines del siglo XIX y primera mitad del XX, por alguna misteriosa asociación, se hablaba de amar a los hijos porque se obedece a la “voz de la sangre”. Y dije misteriosa porque este absurdo permanece en el habla cotidiana, a pesar de que es sabido que la sangre no es la transmisora de la herencia, que se debe a los genes de todas las células del cuerpo, incluidas las que circulan en la sangre. Es incomprensible, pues, que se siga diciendo que las personas tienen un cuarto u octavo de sangre negra o india (si en Estados Unidos es negro el que tiene un dieciseisavo de “sangre negra”, por qué un hombre oscuro y de cabello crespo con uno de sus dieciséis tatarabuelos blanco, no es blanco, pregunta Comas); que hay una comunidad de sangre entre los miembros de un grupo de pertenencia, y que se diga también que los latinos contaminaron su sangre al mezclarse con razas inferiores, o, en contrario, esta apreciación de Samuel Ramos: “el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano [el hispanohablante], desde luego, porque ha mezclado su sangre con éste”.¹⁹ Y, por supuesto, son risibles las manías de tener “sangre superior” o no plebeya.

Sobre esto último recordemos que en las postrimerías de la Colonia, el escritor José Joaquín Fernández de Lizardi, mediante la trama novelesca deliberadamente corta de *Don Catrín de la Fachenda*, o diario pedante y engolado, describe con humor corrosivo las estratificaciones de la Nueva España, deteniéndose en las orgullosas pretensiones de las clases altas de tener un “noble linaje”²⁰ por “activa, pasiva e impersonal”,²¹ de un árbol genealógico que “adornan los brillantes libros de mis ejecutorias”.²² Dentro de la nobleza, hubo una parásita “familia”, tan numerosa como ilustre, de bien vestidos y fachendas o vanidosos venidos o menos, esto es, sin dinero, que fueron también vagos irredentos: “manifesté mi alegría al ver cuán dilatada era mi generación, pues en todas partes encontraba catrines como yo”,²³ los “limpios de mala raza y también de toda riqueza”,²⁴ pobres de bolsa, que no de conciencia jerárquica, que intentaron ser “patriarcas de las Indias”, porque sus “prendas” les impidieron servir a nadie, excepto al rey en persona.²⁵ Parásitos que estafaron siempre porque “¿Qué mal hace un catrín en vestirse con decencia [...], en no trabajar como los plebeyos, en jugar lo suyo y lo ajeno [...], en subsistir a cuenta de otros [...]. ¿Acaso esto o mucho de esto no lo hacen otros mil,

aunque no tengan el honor de ser catrines?”.²⁶ El Don Catrín lizardiano fue hijo clandestino de un “título”, reconocido legalmente y abandonado a su suerte. Esta lacra de amorales o “lumpenobleza” transitaba por la vida estafando a quienes deseaban codearse con los poseedores de “sangre azul”, heredada de unos antepasados suyos parias que, por su parte, la adquirieron en pago de los servicios que prestaron, durante la Conquista, en las dos lucidísimas carreras de las armas, hecho que en aquel entonces era valorado por los independentistas como un crimen de lesa patria; era tal crimen porque, adicionalmente, los de sangre azul tuvieron de hecho licencia para el estupro o violación de indias y negras, para matar rebeldes o para esclavizar a los “indios” bajo la engañifa de la encomienda.

Los nobles presumían de estar libres de mala sangre porque se casaban entre sí, e incluso ponían como condición para formalizar sus relaciones, las de amistad incluidas, “que su sangre sea tan buena como la mía”.²⁷ Los nobles, que escudaban su donaire en su dinero, no soportaban a los catrines, porque veían en éstos su destino futuro, a saber, el que revela el título de un folleto lizardiano *Fuera dones y galones y títulos de Castilla*. No obstante que la nobleza fue acabada en México, las posteriores burguesías comercial, terrateniente e industrial, y la cohorte de sus servidores, incluidos los burócratas gobernantes, heredaron la racista mentalidad aristocrática, porque aún difícilmente se casan con alguien de piel morena; las mujeres se tiñen el cabello de rubio cenizo y blanquean su cara, aceptando ocasionalmente broncearse. Prejuicio que han hecho suyo las clases bajas, como se lee en *El Zarcón*: “De dónde te vienen tantos humos a ti que eres una pobre muchacha, aunque tengas, por gracia de Nuestro Señor, esa carita blanca [...]. Eres tan entonada que cualquiera diría que eres dueña de hacienda”.²⁸

3. *Racismo y clases*. Juan Comas detecta la primera referencia discriminatoria contra los negros en una estela de piedra que mandó levantar el faraón Sesostris III (1887-1849 a. c.) en el Nilo, prohibiendo que lo navegaran los negros. Pero el racismo con su violencia, desprecio y humillaciones, se liga estrechamente a la explotación que implementó el menor o nulo pago de la mano de obra, y que degradó los derechos humanos del trabajador. No lejos de las visiones del mundo reflejadas por Lizardi en la novela antes citada —los oficios son impropios de mi cuna, perora Catrín, porque el de labrador “se queda

para los indios, gañanes y otras gentes como éstas sin principios”—,²⁹ en la Grecia esclavista se valoró a las manualidades como *banausía*, como lo vulgar, y a quienes las ejercían como inferiores o ser-viles. En el *Gorgias*,³⁰ Platón le hace decir a Calicles que el útil constructor de máquinas bélicas es un despreciable *banausus*, con cuyos hijos no permitiría que su descendencia contrajera nupcias. Y en la *Política*, Aristóteles afirma que los señores libres, destinados a mandar, no deben saber las técnicas para hacer las cosas, a menos de que extraigan algún beneficio, porque los oficios son propios de esclavos, y, a no dudarlo, bajo la perspectiva discriminatoria, la “mentalidad esclava”³¹ se hereda. La división entre lo servil y lo propiamente humano se trasladó a las colonias americanas, lo cual da razón de por qué el rebelde Lizardi escribió dos folletos de título por demás significativo, *No es señor el que nace, sino el que lo sabe ser* y *La igualdad en los oficios*.

El racismo clasista de Gobineau, a fines del siglo XIX, fue desarrollado en Alemania por la antroposociología, concluyendo, por ejemplo, que los ricos, generalmente vecindados en las ciudades, son los superiores dolicocefalos, mientras que las depauperadas poblaciones rurales son braquicefalos. Los mismos términos de “masa” y “pueblo” no son neutrales, sino que se conectan con la naturalización y “racialización” de lo social, anota Balibar,³² esto es, con teorías elitistas de las clases dominantes, formuladas por intelectuales que les rinden pleitesía.

En suma, en opinión de los racistas, avalada por Francis Galton, entre otros, los gobernantes, empresarios y propietarios de los medios de producción son depositarios de las reservas hereditarias más preciosas de los hombres de oro. En la actual economía, cuando los asalariados se desplazan a las urbes o a los países más ricos que los suyos, han regresado las conceptualizaciones que conectan la herencia de facultades, imperativo biológico derivado de una situación social, con el éxito, y éste con los altos cargos. Las trampas de tales parámetros adquieren fuerza profética de realización: ¿cuántos negros o chicanos en Estados Unidos, o “indios” en la Ciudad de México, ponen en duda que los blancos o no-indios son más inteligentes frente a las “evidencias” de que ellos, los inferiores, no alcanzan el mismo desempeño en la escuela o los empleos?

P7. El racismo es un hecho vinculado con la explotación, que presenta particularidades diferenciales en las distintas clases y en las relaciones de éstas entre sí.

P8. El racismo se apoya en teorizaciones elitistas, formuladas por intelectuales, que “revelan” secretos naturales de la condición humana con el hipotético fin de la superación de la especie.

P8.1. Las teorías racistas se divulgan como accesibles verdades científicas que aspiran al progreso de la humanidad.

P9. Mientras el discriminado acepte los parámetros con que se justifica su explotación, no podrá combatir la ideología que lo ataca y humilla.

3.1. *La esclavitud*. Ginés Sepúlveda justificó la esclavitud en las supuestas tendencias perversas de los indios americanos, crueles seres irracionales, cuya distancia con los colonizadores es la misma que media entre el mono y el hombre. Después de la muerte de grandes cantidades de miembros de los pueblos originarios, debida a su sobreexplotación, fray Bartolomé de Las Casas defendió la condición humana de éstos y, consiguientemente, sus derechos, lo cual no se aplicó tan claramente a los integrantes de las culturas del norte de la Nueva España. Los europeos conquistadores, hombres compuestos de oro, o sea, los magistrados y los dueños de ingenios, minas y plantaciones, y los de plata, los guerreros, según la clasificación platónica —*La república*—,³³ importaron “fuertes” esclavos, hombres de hierro y bronce, labriegos y artesanos o *banausus*, es decir, primitivos negros selváticos, de la especie *homo faber*, no *sapiens*, domables y domesticables, o sea, “semi-brutos”, “perros negros” o “cannallas demonios” que sólo obedecían al “bejuco, la cuarta y el chirrión”, y cuando no bastaban los azotes, se le aplicaban la maza y los grillos, como testimonia *El negro sensible*, segunda parte,³⁴ que escribió Lizardi a partir del drama de Comella, dedicándosela al presidente Guadalupe Victoria, que hizo efectiva la manumisión de los esclavos el 15 de septiembre de 1825. Los esclavos, continúa diciendo el texto, fueron alimentados con plátanos, maíz o yuca, sin pagarles jornal, forzándolos a separarse de sus familias, por ser “flojos, ingratos, viles y aun indignos” nacidos para la esclavitud. Fueron acusados, pues, de holgazanería, incultura, rudeza, de ser una casta de toscos y groseros, lo cual encontró eco en Gobineau, que colocó en la cima de la escala humana a los rubios y en la sima a los amarillos y a los negros, ordenándolos en una

descendente escala según su inteligencia, fuerza y belleza, porque a lomo de esclavitud vinieron los pseudoargumentos para implantarla. Para Herbert Spencer la gente de color, de menor cerebro y mandíbula saliente o prognata es la perdedora del combate donde el arma es la razón.

El racismo sirvió para amortizar las inversiones y obtener un máximo de ganancias en un tiempo mínimo: la sobreexplotación fue tal que en Haití se calculaba en siete años la vida productiva del esclavo, informa Pierre-Charles. Posteriormente, haciendo tramposas adaptaciones de la tesis darwinista de la selección natural, la muerte del negro se consideró significativa de que la raza inferior estaba destinada a ser reemplazada por otra superior. De esta aberración no se salvó Vasconcelos: en su forma no mestizada, dice, el negro habrá de desaparecer, junto con los otros recesivos e indignos de perpetuación, cuando la humanidad llegue a ser la insuperable raza cósmica.

Enfrentando la manida tesis esclavista de la falta de autonomía personal del negro, Lizardi preguntaba quién dio al blanco el poder de infringir los inhumanos dominios y abusos que empezaban con el inicuo comercio, o cosificación, de hermanos dotados de almas capaces de la virtud y del vicio, es decir, del libre albedrío. No hay respuesta válida, porque nunca la habrá, dice Martí, en las “heces que deja hirviendo una colonia de esclavitud”.³⁵ Por desgracia ocurre, observó Fanon, que “los esfuerzos del colonizado por rehabilitarse y escapar de la mordedura colonial se inscriben lógicamente en la misma perspectiva del colonialismo”.³⁶ Así, en el drama lizardiano, Catul, el esclavo, aceptando no excederse en su liberación, suplica continuar estando bajo el amparo o tutela de su compasiva y paternalista ama: siempre el racismo encuentra víctimas propiciatorias que orgullosamente se ofrecen al sacrificio que reclama la eugenesia.

Ahora bien, el mercadeo de esclavos no se detuvo en lo racial, sino que también echó mano de la marginación clasista. En prueba, los reyes de España prohibieron en 1501 que se traficara con moros y judíos apresados en las costas de África, Cerdeña o las Baleares. Y el 25 de febrero de 1530 fue expedida una Real Cédula que prohibió la caza pirata de blancos (todavía en 1798 apareció en un periódico cubano el anuncio de venta de una esclava rubia). Tampoco se reparó en minucias cuando se trajeron al Continente Americano gente delgada de los Mares del Sur —llamados racistamente chinos o cha-

les—, aunque su precio fue comparativamente menor que el de los negros. Por su condición de sirvientes domésticos, los “chinos” tuvieron suspendidos sus derechos ciudadanos hasta 1847. Ni, finalmente, la debilidad del “indio” fue tomada en cuenta cuando, a partir de 1849, con Faustino Lanz, los mayas de Yucatán fueron vendidos en Cuba.

En los actuales neoliberalismo y economía global, el esclavismo, en su forma tradicional, ha desaparecido; pero, dadas las enormes migraciones a los centros y los altos índices de desempleo mundiales, los desplazados de las periferias aceptan condiciones laborales muy por debajo de las vigentes para la mano de obra local. En esta neoesclavitud, los patrones alimentan el racismo para mantener un *statu quo* que los beneficia en grande; y los trabajadores locales aceptan y ponen en práctica la discriminación por temor a perder el empleo y las prestaciones sociales.

P10. El racismo desfigura los hechos antropomórficos y oculta las grandes contradicciones prácticas de sus teorías, porque es una forma persistente del poder de un dominio que empezó a ejercerse durante el esclavismo, y que ha adquirido nuevas modalidades en la época presente.

P11. El racismo está respaldado por la fuerza de las clases altas y del gobierno. El racismo está generalizado también porque muchos subordinados o temen perder el empleo, o quieren participar del poder dominio para sentirse, en la escala clasista, más poderosos o por encima del que humillan como inferior.

3.2. *Clases y religión.* La religión cristiana, al postular el monogenismo, defendió que no hay diferencias entre los hombres con distinto grupo de pertenencia, ni por su trabajo, ni por su género. Anteriormente, Cicerón dijo que en potencia los seres humanos son igualmente aptos y virtuosos. Para Clavijero, las almas de los indios “son *radicalmente* y en *todo* semejantes a las de los otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades.”³⁷ Sin embargo, Rigoberta Menchú, catequista por vocación, reconoce que “incluso las religiones están manipuladas” (p.150).³⁸ Bajo antañosos señalamientos, los “moros”, o sea la grey del islamismo, son tenidos como demonios lascivos, según fue descrito Otelo por Rodrigo. José Vasconcelos, al hablar de la mezcla “sangre castellana”, se detiene en sus “estrías judaicas” y en la “melancolía del árabe” o “dejo de la enfermiza sensualidad musulmana”.³⁹ Y además atribuye

la “decadencia” de los asiáticos no sólo a su aislamiento, sino a que no han sido cristianizados, en tanto que los indios americanos, gracias a su catequización, avanzaron “desde el canibalismo hasta la relativa civilización”.⁴⁰ Las conquistas se disfrazan de redención, escribe Fanon, o sea, de misión iluminada que arrancará de la noche de la superstición a las poblaciones en un infantilismo rampante, actualmente distinguidas como “grupo étnico” (“etnia” designó a los gentiles, idólatras o paganos, pertenecientes a una raza y a un pueblo o *etnos*). La asimilación religiosa acepta, como máxima concesión, la tolerancia; nunca el diálogo, que para serlo requiere que los interlocutores se consideren, en principio, como mutuamente informativos, porque unos se autoconciben como sabedores y emisarios de la Verdad, así con mayúsculas, que habrá de iluminar al mundo de los ignorantes.

En México, desde Cortés se enarboló la catequesis como tarea básica de la Conquista y Colonización. Los mismos catrines presumían que donde estaban no había superstición ni fanatismo, aclara Lizardi. Bajo el supuesto de que los indios no son capaces de autogobierno, porque desconocen la Verdad, en el siglo XVI se estableció la “redentora” institución de la encomienda, que fue suplida por el corregimiento, hasta que, en la segunda mitad de la centuria, a instancias del visitador Tello Sandoval, nacieron las repúblicas de indios, con sus propios alcaldes y regidores o ayuntamientos, separados de las repúblicas de españoles, cuyos habitantes conocieron a los miembros de alguna comunidad de “indios” porque llegaban a las ciudades a negociar sus mercancías y se marchaban al atardecer. Los “indios” habían funcionado, pues, en frases del reformista Altamirano, como la bestia del encomendero y el esclavo del fraile, en tanto se mantuvieron bajo tutela protectora del clero como si fueran menores de edad.

Las personalidades culturales de los pueblos originarios fueron haciéndose borrosas para los hispanohablantes, que las nombraron con un topónimo, mientras que los gentilicios los fueron reduciendo al racista término de “indio”, el primitivo, ignorante y hereje que tiene una “religión sincrética”. Esta situación da cuenta del enorme culto a la virgen de Guadalupe, que funcionó como objetora de la excusa para la Conquista y Colonización, a saber, redimir a los pueblos americanos. Lizardi escribió muchos textos guadalupanos, y en el *Diálogo Ideal entre Juan Diego y Juan Bernardino* se pregunta si después de

trescientos años de catequización, los “indios” y mexicanos en general aún seguían siendo neófitos. Luego, o esta misión había fracasado, o ya no estaba al orden del día. No obstante, como la furia contenida al estallar gira en redondo, una vez lograda la independencia de México, este autor, precursor de la Reforma y que fue excomulgado, no entendió por qué se rebelaron yaquis y mayos, y, con rabia, no economizó adjetivos discriminatorios contra su moral no cristiana: bárbaros polígamos e indiferentes a los lazos de parentesco, a los cuales el gobierno debe hacer retroceder hasta sus cabañas, es decir, mantenerlos segregados.⁴¹

Con Guatemala, Bolivia, Perú y demás países indoamericanos, los pueblos originarios de México comparten no sólo la sobreexplotación, sino la discriminación de sus mismos connacionales famélicos y parasitados, “hinchaditos como mis hermanos”,⁴² observa Menchú, que, por encima de la lucha de clases, mantienen la barrera racista que hace del “indio” “menor que el ladino”⁴³ y al no-indio “una raza mejor”⁴⁴ que cuestiona la humanidad de aquellos; por ejemplo, una de estas famélicas criaturas le dijo a la premio nobel “somos pobres, pero no somos indios”.⁴⁵

P12. Una forma de racismo utiliza argumentos religiosos (contra el *etnos*) porque sus defensores se ostentan como poseedores de la Verdad y catequistas del mundo.

P13. El racismo no es reductible sólo a un problema de clases, aunque tenga diversas modalidades en cada una.

4. *Centros contra periferias*. Platón —*La república*—⁴⁶ juzgó que para establecer una pujante comunidad de griegos, parecida a la de los animales, era menester que no se esclavizaran entre sí, sino que aplicasen este tipo de fuerza a los bárbaros, o extranjeros que hablaban mal el griego. Para Aristóteles es lo mismo ser bárbaro que esclavo. Con la presente distribución mundial del trabajo a conveniencia de los centros económicos, de donde han de salir, según creen quienes los ocupan, los gobernantes y otros mandos internacionales, y las periferias, que han de aportar los *banausus*, estas jerarquizaciones han sido readaptadas sin que cambien en lo sustancial.

Para establecer relaciones internacionales de subsunción y subordinación, se ha establecido una sinonimia entre “raza” y “poblaciones” que habitan distintos espacios geográficos, valorándolas como superiores o inferiores. La voz

de protesta de Lizardi se oyó a fines de la Colonia: “No me digas tu patria, que no quiero / Saber si eres francés o si britano, / Si natural de aquí, si forastero, / Si español de Ultramar o americano. / Un hombre hijo de Adán te considero. / Y siendo hijo de Adán eres mi hermano. / Tu virtud quiero ver, conducta y ciencia, / que en lo demás no encuentro diferencia”.⁴⁷ Y Tales voces airadas objetan las teorizaciones racistas, brazo derecho del poder de dominio, para las cuales el común denominador de lo latinoamericano es la inferioridad, lo imperfecto, la inmadurez del Nuevo Mundo.

4.1. *Racismo y medio ambiente.* La tesis de la considerable importancia de los hechos geográficos para el desarrollo de las culturas, sustentada por Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Bodino, Montesquieu, Hume y Herder, entre otros, dio pie a que William Robertson —*Historia de América*, 3 volúmenes editados en 1788, en pleno auge del racismo europeo— Raynal —*Historia filosófica de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias*— y de Pauw —*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*—, sin faltar la *Filosofía de la historia* de Hegel, atribuyeran inmadurez física y espiritual a los habitantes desde el sur del Río Bravo hasta la Patagonia: bajos de estatura, esmirriados, sin fuerza para las faenas, son tan flojos, afirma Hegel, que los misioneros han de tocar las campanas en la noche para que estos niños inmaduros, obedientes, faltos de amor propio e ímpetu, sumisos y rastreros, cumplan con sus deberes conyugales. De *facto*, continúa diciendo, son culturas nuevas por partida doble, porque recientemente las ha descubierto Europa, el centro enjuiciador, y porque son inmaduras; por ende, a partir de que entraron en contacto con la Razón, su destino es desaparecer. Vasconcelos protestó: “somos antiguos geológicamente y también en lo que respecta a la tradición, ¿cómo podremos seguir aceptando esta ficción inventada por nuestros padres europeos de la novedad de un Continente?”⁴⁸ Sin embargo de que revirtió las hipótesis sobre la profilaxis de la especie, fundada en las “evidencias” geográficas, José Vasconcelos no la objeta a fondo: se equivocan los que hablan del clima adverso, escribe, porque la mayoría de las tierras se encuentran en las regiones más cálidas del globo, tan propicias para el trato y la reunión que en ellas se iniciaron y habrán de terminar las civilizaciones humanas: una vez destruidas las enfermedades tropicales, la naturaleza “luciente de claridades”⁴⁹ volverá a ser su cobijo. Y vaticina que en el Amazonas se levantará Universalópolis, donde

acudirán los huérfanos de la belleza, que casi nunca ven resplandecer el sol y pasan gran parte de su existencia en casas que parecen hospitales.

Mientras Vasconcelos libraba esta lucha, usando las mismas armas y tácticas, aunque revertidas, se dio otro racismo discriminatorio: en el concurso reciente “Vidas para leerlas”, una de las biografías ganadoras, la de Daniel Vergara Lope, narra las peripecias de este médico que desde fines del siglo pasado hasta comienzos del actual se dedicó a la antropometría para refutar a los médicos franceses que sostuvieron que los mexicanos somos una “raza” inferior, o teoría de la anoximemia, es decir que la menor concentración de oxígeno en el Valle de México produce anemia cerebral. Vergara trabajó mucho para combatir una serie de desatinadas teorías que, por lo demás, no fueron sustentadas para ser discutidas con un mexicano.

4.2. *Progresivos contra decadentes*. El racismo ha hecho suya la xenofobia, y viceversa. En la Guyana, el gobierno de Cheddi Jagan fue derrocado por la campaña orquestada en torno a que su ascendencia hindú era contraria a la negritud de la patria. Pero la negritud es un factor de unión débil, aunque es cierto que en nuestra América solidarizó a los cimarrones. Explico esta debilidad. Los esclavistas procuraron que la composición de los esclavos fuera pluricultural, y esto porque las poblaciones hermanadas por alguna comunidad de lengua y tradiciones son más susceptibles de sublevarse que las que tienen una formación diversa. Los pueblos originarios reconocen esta potencial fuerza suya. Dice Menchú que el sistema opresivo “trata de quitarnos nuestras costumbres para que nos dividamos y no exista la comunidad”,⁵⁰ su autodefensa es el secreto: “Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos”,⁵¹ silencio de los vencidos hombres de hierro y bronce, o secretos guardados mientras pueden sobrevivir en sus poblaciones de origen. No obstante, en el actual contexto de la “economía-mundo”, calificativo de Wallerstein, cuando los “parias”, supuestamente reconocibles por unas características genéticas, se ven obligados a abandonar su “madre tierra”, su secreto va perdiéndose. Su formación no dice casi nada que interese a la “superior” cultura dominante, que establece un signo de igualdad entre ser alógenos asalariados en un centro mundial, o local, que, en cada caso, distribuye y manipula la fuerza de trabajo, y minusválidos cultura-

les, o “incultos” y “agrestes” que deben ser “domados”, en palabras de Altamirano.

Esto no es nuevo, aunque encontró sus bases ideológicas en la arraigada y persistente visión de los secretos de la historia que defendió el positivismo evolucionista, a saber, que el cambio universal pasa por las mismas y progresivas fases; que en sucesivos cronotopos, hay pueblos vanguardistas, que portan el Espíritu Histórico Universal, en palabras de Hegel, y que han de civilizar, o poner a la orden del día, a los pueblos semiatrasados o bárbaros y a la retaguardia selvática, en el entendido de que la “civilización —observa Vasconcelos— no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse a partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia”.⁵² “Bárbaros” y “salvajes” fueron vistos como una especie de fósiles vivientes o testigos residuales de otras épocas. Bajo la influencia del positivismo de Comte, Altamirano afirma: “el arqueólogo que quisiera reconstruir una escena de la vida mexicana antes de la Conquista, no tendría más que ir a Tixtla para tener de visu los datos necesarios”.⁵³ Utilizando la terminología racista, Vasconcelos descubre el secreto progresivo del curso histórico, que se recorre con botas de siete leguas, porque en él los siglos son como días. En la Atlántida floreció, después de la civilización de los negros, la gloriosa de los hombres rojos, que tras las conmociones telúricas que destruyeron su hábitat, emigraron, expandiendo su sabiduría que “deslumbró a Egipto, se ensanchó en la India y Grecia, cambió de estirpes, se injertó en razas nuevas”,⁵⁴ Y se expandió en América; vino después de civilización de los amarillos, y ahora está en auge la de los blancos, iniciada en Grecia, cuna de la “civilización blanca”. En América, se desarrollaron las culturas maya, que dejó ruinas en Chichen-Itzá y Palenque, la quechua y la tolteca; tras cumplir su ciclo de prosperidad, esta vertiente de la “raza Atlántida” decayó “hasta quedar reducida a los menguados imperios azteca e inca indignos totalmente de su antigua y superior cultura”,⁵⁵ la de los atlantes. Entonces, para que el progreso no fuera interrumpido, llegó a América la raza blanca para su “recivilización y repoblación”.⁵⁶

Hegel dictaminó que si bien ambas Américas, bajo el predominio del salvajismo indómito, se hallaban fuera de la historia, la protestante del Norte

había llegado a la fase industrial, perfilándose como el reino de la libertad, la federación y el Estado único, que llevaría de la mano a sus incultos vecinos atrasados. Marx dio el visto bueno a la pérdida de la mitad del territorio mexicano en su frontera norte, engullido por el civilizador pueblo norteamericano. En dirección opuesta, contra el racista imperialismo sajón —“nuestro rival en la posesión del Continente”— y a favor de Iberoamérica, burlada por enemigos hábiles y sumida en el desaliento por la pérdida de su soberanía geográfica, o sonada derrota militar que se acompañó de otra moral, Vasconcelos se adhirió a un internacionalismo vasto y trascendental, que fundara étnica y espiritualmente a las personas: el ideal bolivariano de fundar una Latinoamérica unida, federada —don de profecía que aún los necios discuten— y que fue menguado por los provincialismos, con su “pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado”⁵⁷ y empequeñecidos héroes regionales, de modo que en tanto las patrias americanas surgen, la raza cósmica, la civilización última, espera.

Los contrargumentos vasconcelianos están en el mismo terreno conceptual expansivo, y en la misma reconstrucción progresiva del pasado, que aún son las vigentes armas del poder de dominio central. Intuitivamente quiso humanizarlas con otro secreto de la Historia, o su “ley”, que lo llevó a cronologizar progresivamente la historia en tres etapas o estados: el material, o guerrero, cuando manda la materia, la voluntad (que es fuerza), el combate, la violencia, el exterminio y la reproducción violenta. “Así vive la horda y la tribu de todas las razas”.⁵⁸ En la segunda, o intelectual o política, prevalece la razón pragmática, la voluntad frenada por el deber que, depurando instintos bajos, genera tratados y costumbres, derivados de conveniencias recíprocas. Entonces se decretan leyes y se restringen libertades en nombre de la religión, que “debería ser inspiración sublime”.⁵⁹ La tercera, estética o espiritual, estará bajo la voluntad libre, la simpatía y el gusto, la ilusión, el sentimiento creador, la fantasía y la belleza, o “misterio que es la razón de toda estética”,⁶⁰ o de todo pathos de belleza que, movido por el amor exaltado y caritativo, “liberta y engendra vida, porque contiene una revelación universal [sobre la magnanimidad], no nacional”,⁶¹ y produce dicha, o, si se prefiere, será la fase de la potencia creadora, que es “emoción de belleza y un amor tan acendrado que se confunde con la revelación divina”,⁶² que “sobrepaja lo finito, y estalla y se

anega en una especie de realidad infinita”.⁶³ En esta fase se creará la raza final, con “un tipo” superior a los que han existido. El cruce de contrarios, conforme a la ley mendeliana de la herencia, “producirá variaciones discontinuas y sumamente complejas [...], esto mismo es garantía de las posibilidades sin límite que un instinto bien orientado ofrece a la perfección gradual de la especie”,⁶⁴ o selección natural de caracteres dominantes, nacidas de la “universalidad y belleza”,⁶⁵ que conjugará los “aportes de las cuatro razas fundamentales” en el quinto y superior tipo étnico, que no traicionará los hondos afanes generalizados de novedad. Entonces llegará, además, la “nueva fase de la Historia”,⁶⁶ con una civilización eterna, con una cultura universal que habrá de producirse en América. Esta manera de ver, sin embargo, gradúa en orden creciente de valor a: las poblaciones de Lemuria, al indio, a la raza roja, que, dice, vio acabarse la Atlántida, y al blanco; dentro de las poblaciones blancas, encumbra a la “raza” de los hispanohablantes, de “nuestra España, a la Iberia común”;⁶⁷ y dentro de esta “raza” iberoamericana, a la blanca y europeizada República de Argentina como el mayor foco cultural, como el “país más fuerte y hermoso de América. Dios la bendiga por siglos”.⁶⁸ No pone en duda, además, el mito de la degeneración en América, porque “los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar”.⁶⁹ A tal decadencia se ha agregado otra, porque los hispanoamericanos renegaron de lo más precioso y avanzado en su tiempo, a saber, la cultura ibérica: “no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España”.⁷⁰ En esto se opuso a la política instaurada por los hablantes del español mexicanos que, al romper su condición legal de provincia autónoma de España, hurgaron el pasado azteca, el desaparecido imperio que hizo Mesoamérica, en su búsqueda de una identidad gloriosa con que negociar en la escena internacional, calificando, en oposición, a España de ser decadente, y a nuestra América de joven, pujante y llena de futuro. Los conquistadores, por lo mismo, fueron señalados como “holgazanes, haraganes y viciosos”.⁷¹ Para Vasconcelos, en cambio, Cortés, Pizarro y Alvarado “al ímpetu destructivo adunaban [*sic*] el genio creador”⁷² que trazó planes de las nuevas ciudades y redactó los estatutos de su fundación. La Independencia perdió, a su juicio, el “sentido histórico de la raza”: crear un gran imperio continental. Y conmina a sus compatriotas a que no culpen a los padres fuer-

tes y sabios, siendo sus descendientes los culpables de la actual decadencia de América Latina.

P14. Dada la división mundial en centros y periferias, amparándose en una noción lineal y progresiva del desarrollo, el poder de dominio asigna a los primeros el deber de civilizar a los segundos: autovalorándose como la vanguardia histórica, las personas nativas de los centros se atribuyen la salvadora tarea de imponer el progreso al mundo atrasado, lo cual significa mantenerlo subyugado.

4.2.1. *Hable usted cristiano o desaparezca*. Vasconcelos escribe que la tristeza e indiferencia de los niños indios y las mismas poblaciones amerindias de Colombia, Perú y México prueban que “la raza decae”⁷³ debido a una suerte de proceso racial aún no concretado. “El atraso de los pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena, es difícil de explicar [...]. Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho en plasmar. Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de acabarse de estar formando el tipo racial, con motivo de la expulsión de los españoles, decretada con posterioridad a la Independencia”.⁷⁴

El centro de la diana a que dirige sus tiros el dominio es a la hipotética indignidad del connacional oprimido. Éste la acepta. Así, el “indio de Tixtla”, Altamirano, apostó a los efectos integradores y absorbentes de la que llamó mecánica civilizatoria: las naciones prehispánicas dejaron huellas y remanentes que demuestran que alguna vez fueron vanguardias; los aztecas fecundaron los valles del Anáhuac, siendo expertos en el comercio, la industria y las artes marciales, y unos guerreros, hombres de plata, que civilizaron, es decir, que engrandecieron a las demás “tribus salvajes”.⁷⁵ Después de la Conquista, quedaron estancados en la barbarie, completa Altamirano, apagándose la luz de su sabiduría hasta que “las razas antiguas de México [...] hoy mismo presentan el espectáculo desconsolador de un pueblo semibárbaro y abyecto, viviendo en medio de castas civilizadas, sin obtener ninguna mejora de su contacto diario con ellas”.⁷⁶ Naciones “improgresivas”, sumidas en tan crasa ignorancia del conocimiento científico, que, de no girar el rumbo, de no abrirse al llamado del progreso, acabarán en su autoconsunción.

El argumento es, pues, el *handicap cultural* que impide la asimilación favorecedora del progreso, el cambio a mejor que marca el destino de los humanos.

Tal solución, impuesta con el peso de la fuerza, optó por dos caminos: la exterminación, o bien la asimilación forzada de los “indios” a la cultura hispanohablante, la más “avanzada” de nuestra América.

Amparados en el lema de la libertad e igualdad ante la ley, y en la quimera del progreso capitalista, los ideólogos hispanohablantes se abrogaron el derecho de hablar en nombre de todos y de decretar qué elementos eran los inferiores a salvar mediante políticas integracionistas. Para estos intelectuales, el deplorable estado de los pueblos originarios se debía a su segregación colonial en repúblicas de indios, que fueron fácil blanco de la explotación y del racismo. Hablando como omniscientes, decidieron que los pueblos originarios fueran incorporados a la ciudadanía, esto es, que perdieran los fueros de sus organizaciones legales y políticas de la Colonia, e ingresaran en un racional mercado donde no tenía cabida la propiedad comunal de la tierra.

En Ideas políticas y liberales 2, Fernández de Lizardi vislumbró las futuras rebeliones de “indios”, que se han sucedido casi sin descanso durante más de cien años. De entrada cuestionó que no tuvieran diputados en el Congreso, y que los hispanohablantes se atribuyeran el derecho de determinar sus necesidades y metas: “si el Estado se compone de varias clases, todas lo representan, y excluir a alguna de su debida representación sería agraviarla e incurrir en el mismo defecto que acusamos a las Cortes españolas cuando excluyeron a las castas de las clases de ciudadanos”.⁷⁷ Ya en los primeros seis años de independizado México, este notable periodista señaló las injustas medidas asimilatorias, porque, afirmó, el discurso de que habían pasado los tiempos aciagos del despotismo español estaba en contradicción con el hecho de que los “indios” seguían tan pobres como siempre, caminando “por la posta a su total aniquilación, si las legislaturas de los Estados se desentienden como hasta aquí de esta clase útil y laboriosa”. Pero este mismo atípico escritor se burló de cómo hablaban el español estos ciudadanos, que ubicó burlescamente en Tontonapeque.

Max Müller se arrepintió de haber usado “raza aria” para designar gentes con lenguas emparentadas, porque la misma lengua la usan los racistas como excusa para oprimir al diferente. Veamos. En 1770 el arzobispo de México Antonio de Lorenzana ordenó que los “indios” aprendieran doctrina cristiana en español, porque su lengua y nación eran bárbaras. Después Altamirano,

que nunca renegó de su humilde cuna de marginado, afirmó contundentemente que debían aprender el castellano como medio para entrar en contacto con la excelsa civilización europea, y sostuvo que nada importa la pérdida de sus lenguas, aunque digan lo contrario la filología y los etnólogos, que deberían contentarse con la conservación de las gramáticas y los vocabularios ya escritos.⁷⁸ Lo interesante es que, cuando Altamirano vuelve sobre sus pasos, se horroriza al pensar que, siguiendo sus mismos planteamientos, los mexicanos podrían ser educados en inglés bajo la excusa de “iniciar a estas razas aletargadas en todos los principios de la cultura moderna”.⁷⁹ En franca coincidencia con el integracionismo, Vasconcelos sentenció que era menester educar al indio en la fuente hispana, haciéndole olvidar la huella de la sangre vertida durante la Conquista, huella maldita que no han borrado los siglos, porque “el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina”.⁸⁰ Unidos, gracias a la pujanza de la raza ibérica, predice, el conjunto de los españolizados latinoamericanos serán el eje para la formación de la quinta raza universal, la definitiva, que en el futuro civilizará mediante el amor, porque sus “aviones y ejércitos irán por todo el planeta educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza”.⁸¹ Pero, me pregunto, el amor ¿necesita aviones y ejércitos? Forzar la integración no es una medida amorosa, sino que atenta contra los más elementales derechos humanos. Así, en México, el resultado de las expropiaciones de las propiedades comunales indígenas y la pérdida de sus fueros, amparadas en las “salvadoras” medidas asimilatorias, acabaron sumiendo a los pueblos originarios en el mayor desamparo, y en incalculables genocidios y culturicidos.

P15 El racismo es xenofóbico. La organización mundial en centros y periferias ha sido acompañada de teorizaciones que justifican los mecanismos civilizatorios, o imposición económica, política y cultural de los primeros en los segundos, cuyos habitantes son cualificados como inmaduras razas nuevas o antiguas civilizaciones en decadencia, que, a su vez, son concebidas como huellas instructivas de anteriores desarrollos históricos, o fósiles vivientes, esto es, testigos residuales de fases históricas antiguas.

P15.1. El racismo sustenta la tesis de una evolución progresiva y universal y, a veces, contradiciendo la complejidad y auto creación de las sociedades humanas, plantea un punto histórico final. Siendo la historia progresiva, dice, el racismo xenófobo jerarquiza a los pueblos, identificados frecuentemente como razas, en vanguardias civilizatorias y en bárbaros o salvajes que han de asimilarse para que progresen.

P16. El racismo siempre es planteado como una superación física y cultural de la humanidad, sin que escuche y dialogue con los pueblos que estigmatiza como inferiores y, como tal, exterminables —genocidio—, o que han de someterse al “progresivo” presente en que viven —culturicidio.

5. *La estética o sensibilidad perdida y la ausencia de palabras.* La imaginación, tan ávida de encontrar lo sorprendente, y tan influyente en la sensibilidad o *aisthesis*, debería regocijarse con la rica variedad biológica de los individuos, con sus atractivas diferencias que los personalizan; no obstante, se halla anestesiada. No es inusual que se diga “para mí todos los amarillos (o negros, o indios) son iguales”. Así mismo, para disfrutar la belleza de cada individuo deberíamos contemplarlo, sin aplicarle cánones prefabricados; pero el racismo ha logrado prejudiciarnos hasta paralizar las capacidades perceptivas y el discernimiento propio; por ejemplo, hay quien dice, antes de conocer al otro u otra, que sólo le gusta el hombre o la mujer con unas, y sólo unas, particularidades físicas. El racismo más estereotipado atribuye la belleza exclusivamente a la gente “blanca”. En sus *Memorias*, fray Servando Teresa de Mier, editor en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, en defensa de las comunidades de aborígenes americanos, escribió que Nápoles le recordó un pueblo de indios, en especial sus morenas y feas mujeres. Del antirracista Martí son estas palabras: “De todos los hombres primitivos, es el más bello y el menos repugnante”.⁸²Y este párrafo, con una destacable conjunción adversativa *pero* es de Altamirano: “trigueño, con el tipo indígena bien marcado, pero de cuerpo alto y esbelto, de formas hercúleas, bien proporcionado”.⁸³ En *Clemencia* escribe que el moreno y raquíptico protagonista “indio”, Fernando Valle, carecía de “ese moreno agradable de los españoles”,⁸⁴ porque llevaba el estigma de un aspecto “repugnante”.

Por su parte, Vasconcelos alaba a los blancos de Norteamérica, crisol de las razas europeas, como la más fecunda mezcla, comparativamente a las otras

indoamericanas, de linajes no similares. Hablando de la ruta hacia la quimérica raza cósmica, basada en voluntarias cruza inspiradas en la belleza, se detiene en los “lamurianos” o raza negra del sur y en los “indios puros”, vaticinando al respecto que se desarrollará un espontáneo “mendelismo astuto” que a ellos les será adverso: la superación del “repugnante” y “anárquico” “hibridismo” contemporáneo: irían desapareciendo los vástagos recesivos y monstruosidades abominables, o tipos bajos de la especie. Por medio de “injertos”, dice, el indio dará el salto de millares de años; se “redimirá” el negro, que ha evolucionado en mulato, y, poco a poco, sin ningún correctivo, por encima de la “eugénica científica”, por medio de la “eugénica misteriosa” de la estética, de la pasión iluminada, confirmada por el *pathos* del amor, los chinos, que hoy se “multiplican como ratones”, se harán menos prolíficos. Hoy degradan la condición humana con bajos instintos, no refrenados por la inteligencia y el sentido religioso; también éste será el caso de los malayos, a quien nadie gana en cautela, habilidad y perfidia. Termina diciendo que, lejos de las épocas de la colonización, cuando el blanco tomó a la india o negra por no tener otra a la mano, recurso de desesperados, instinto ruin y oprobioso ejecutado a la manera de las bestias, es decir, sin límites cuantitativos ni aspiraciones de mejora étnica, hecho que obstaculizó la emergencia de progenes lozanas... cuando el matrimonio sea una obra de arte, por una elección libre de la simpatía, de la curiosidad, del gusto y del desarrollo armónico, jamás por la violencia, las stirpes feas irán cediendo el paso a las más hermosas. En aquel futuro se odiará que las parejas mediocres se ufanen de haber “multiplicado su miseria”.⁸⁵ Luego, las clases altas de la “raza blanca, llena de empuje y firmes virtudes sociales, de gran refinamiento físico y de extraña belleza, aunque a la postre, decadente, no serán excluidas, sino que dominarán en esta “conquista de la libertad”,⁸⁶ porque si de esta empresa no ha de marginarse a los inferiores, menos cuerdo sería apartar a la gente excelsa.

6. *La logofobia o el ninguneo conceptual*. Las argucias del aplastante dominio se registran en el lenguaje. Así, los ciudadanos de Estados Unidos de Norteamérica usufructúan el patronímico de “americanos”, y el resto somos sudamericanos, aunque estemos ubicados arriba del Ecuador y seamos sus vecinos. También en México tal dominio ha borrado las enormes diferencias culturales con palabras racistas como “indio”, que masifica, si nos atenemos a criterios

etnolingüísticos, a los hablantes de setenta y cuatro lenguas distintas al español.

La ideología racista segrega porque se empeña en una sociobiología ciega a que la humanidad necesita de todos los seres que la componen. La humanidad pierde cuando las poblaciones desaparecen, cancelándose así la oportunidad de enriquecer su acervo de conocimientos. Desgraciadamente esta ideología ha acabado afectando a sus oprimidos porque, como bien observa Vasconcelos, “nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos [...] con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros [...], hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental”.⁸⁷

Repito que si las víctimas revierten el tiro, aplicando al agresor el mismo estigma que padecen, por ejemplo, que la decadencia viene del norte, de Estados Unidos, porque los latinos de genio y arrojo, o gente más apta, se apoderaron de las regiones más ricas de América (Vasconcelos) (aunque temporalmente hayan perdido la partida), se avala que la “raza prodigiosa del Norte”, aunando sus capacidades prácticas con la visión clara de constructores de imperios, se haya apoderado del mundo, como su destino manifiesto, abrogándose el papel de amo y señor que dispone de la economía, la política, de las personas y de su hábitat. Al jugar con las mismas reglas expansionistas, o desplazándose en la inercia, según la cual Latinoamérica ha de actuar no como una defensiva unión económico-política de diversidades igualmente valiosas, sino como la predestinada —en tanto los hispanoamericanos somos el mañana y los yanquis van siendo el ayer— a ser la reserva de la raza final, la fusionadora, el crisol del plasma germinal mundialmente redentor, según el plan de la Historia, u oculto designio, divina misión que ha de ser abrazada con misticismo, y que acontece siguiendo un ritmo, una dirección y un propósito superador de las estirpes, Vasconcelos juega con las mismas opresoras reglas imperialistas y racistas, sin poner al descubierto sus mentiras, sus incoherencias y sus verdaderos objetivos. Algo más grave todavía que las jerarquizadoras ordenaciones internas de los seres humanos, es que la víctima asuma la ideología opresora. Hecho directamente proporcional a su falta de autoestima. Así, Vasconcelos dice: “no sostenemos que somos ni que llegaremos a ser la primera raza del

mundo, la más ilustrada, la más fuerte, la más hermosa. Nuestro propósito es todavía más alto y difícil que lograr una selección natural. Nuestros valores están en potencia, a tal punto que nada somos aún”.⁸⁸ ¿Nada somos?

Quizás podríamos saber qué somos si nos escucháramos, haciendo a un lado las trampas conceptuales del poder de dominio. Ya lo dijo Domitila: “si me permiten hablar” y dialogan conmigo, podríamos enriquecer respectivamente nuestras perspectivas. Si escucháramos atentamente la voz de los vencidos, tendríamos nuevas armas teóricas para acabar con el racismo y demás abyectas formas del poder de dominio.

En México aún permanecemos en el monologismo; quizás nuestros pueblos originarios no tengan que hincarse en un despacho, como en Guatemala, según testimonio de Rigoberta Menchú;⁸⁹ pero aún no son escuchados: la petición de entrada del EZLN, en el actual levantamiento armado chiapaneco, es el diálogo para llegar a un acuerdo.

P17. Combatir lo que afirma la ideología opresora, por medio de una negación simple de sus mismas teorizaciones, o sea, contrargumentando en sus propios términos y desde sus parámetros, es permanecer bajo su dominio ideológico, incurriendo en los mismos errores teóricos o falacias que se tratan de rebatir. La solución es cuestionar la dirección u objetivos racistas y sus criterios de valoración.

P17.1. Cuando las víctimas del racismo hacen suyas las terminologías e hipotéticas argumentaciones racistas, aun cuando sus fines sean de protesta, revelan su propia falta de autoestima.

P18. La única salida para combatir el racismo es establecer un verdadero diálogo entre personas de culturas diferentes, que se escuchen con atención, con el fin de ampliar sus horizontes, de hallar un mutuamente enriquecedor punto de encuentro.

P18.1 Dialogar supone un acuerdo contrafáctico, o contra el monologismo del poder, donde los interlocutores se consideren informativos y valiosos, y se traten recíprocamente como un fin y no sólo como un medio.

P18.2. El verdadero diálogo puede abrir la posibilidad de luchar por un estado social verdaderamente igualitario y, como tal, democrático.

P18.2.1. Para establecer un estado social igualitario y democrático es necesario negar el racismo y demás formas del poder de dominio, que, por su misma orientación, están cerradas a un verdadero diálogo.

Notas

1. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional del Libro, 1925, pp. 27 y 24.

2. José Vasconcelos, "Notas de viaje", en *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional del Libro, 1983, p. 54.

3. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, *op. cit.*, p. 69.

4. *Cfr.*, Juan Comas, *Manual de antropología física*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 170.

5. *Op. cit.*, p. 169.

6. L. C. Dunny Dobzhansky, *Herencia, raza y sociedad*, trad. Enrique Beltrán, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 144.

7. Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, est. prel., rev., cotejos y notas Juan A. Ortega y Medina, 2a ed. México, Porrúa, 1973, p. 51.

8. Francisco de la Maza, 1968. *La Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 18.

9. Susana Drucker, *Cambio de indumentaria. La estructura social y el cambio de indumentaria en la Villa de Santiago Jamiltepec*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, p. 99.

10. Ignacio Manuel Altamirano, *Clemencia, La Navidad en las montañas. Cuentos de invierno. El Zarco*, pról. Agustín Cortés Gaviño, México, Promexa, 1979, p. 149.

11. Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas XVIII. Periodismo político* 1, ed., pról. y notas de Carlos Román Celis, México, CONACULTA, 1989, p. 370.

12. Dado que: los nacidos en México somos indígenas del país; que "indio" es una terminología racista, y que "aborígenes" es una palabra que carga la connotación de primitivos. León-Portilla usa esta terminología.

13. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 174.

14. ¿Lamurianos? ¿Alusión a los ritos en honor a la sombra de Remo, o remurianos, transformado en lamurianos?

15. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 50.

16. Ilya Prigogine escribe: "ningún sistema complejo es jamás estructuralmente estable [...] imposibilidad [...] de una evolución finalizada hacia un hecho estable en que el futuro ya no sea peligroso. Evolución que deja de ser búsqueda de identidad, de reposo, para hacerse creación de problemas nuevos, proliferación de nuevas dimensio-

nes. La innovación hace más complejo el medio en que se produce, planteando problemas inauditos, creando nuevas posibilidades de inestabilidad y conmoción". Cfr. Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, trad. Francisco Martín, Barcelona, Tusquets, 1982, pp. 96-97.

17. I. Wallerstein y É. Balibar, *Race, Nation et Classe. Les Identités Ambiguës*, 2ª ed., Paris, La Découverte, 1990, pp. 32-33.

18. *Op. cit.*, p. 121.

19. Samuel Ramos, *Obras completas I. Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Psicoanálisis del mexicano. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*, 2ª ed., pról. Francisco Larroyo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 121.

20. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos del famoso caballero don Catrín de la Fachenda en Obras VII. Novelas. La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima, historia muy cierta con apariencias de novela y Vida y hechos...*, recopil., ed., notas y est. prel. María Rosa Palazón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 585.

21. *Op. cit.*, p. 541.

22. *Ibid.*, p. 585.

23. *Ibid.*, p. 574.

24. *Ibid.*, p. 540.

25. *Ibid.*, p. 600.

26. *Ibid.*, p. 592.

27. *Ibid.*, p. 573.

28. Ignacio Manuel Altamirano, *El Zarco*, *op. cit.*, p. 315.

29. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y hechos...* *op. cit.*, p. 549.

30. Platón, "Gorgias o de la retórica", en *Diálogos*, trad. Patricio Azcárate, Madrid, EDAF, 1972, 512b.

31. Aristóteles, *Política*, versión española e introd. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, 111,4, 1277 a y ss.

32. I. Wallerstein y É. Balibar, *Race, Nation et Classe...*, *op. cit.*, p. 31.

33. Platón, "La República o el Estado", en *Diálogos*, *op. cit.*, 111, p. 991.

34. José Joaquín Fernández de Lizardi, "El negro sensible. Segunda parte", en *Obras II. Teatro*, ed. y notas de Jacobo Chensinky, pról. Ubaldo Vargas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 288, 290, 311 y 316.

35. José Martí, *Obras completas 3*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 78.

36. Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, pref. Jean-Paul Sartre, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 193.

37. Francisco Xavier Clavijero, "Carácter de los mexicanos", en *Humanistas del siglo XVIII*, introd. y selección Gabriel Méndez Plancarte, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 5.

38. Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1985, p. 150.

39. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 29.
40. *Ibíd.*, p. 10.
41. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Diálogo ideal entre Juan Diego y Juan Bernardino en Obras X. Folletos* (t811-1820), recop., ed. y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, presentación de Ma. Rosa Palazón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 17-18.
42. Rigoberta Menchú, *op. cit.*, p. 145.
43. *Idem.*
44. *Ibíd.*, p. 149.
45. *Ibíd.*, p. 145.
46. Platón, *op. cit.*, libro V, p. 1212.
47. José Joaquín Fernández de Lizardi, *El negro sensible. Segunda parte en Obras II. Teatro*, ed. y notas de Jacobo Chensinky, pról. Ubaldo Vargas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 444-445.
48. Vasconcelos, *op. cit.*, p. 12.
49. *Ibíd.*, p. 31.
50. Rigoberta Menchú, *op. cit.*, p.144.
51. *Ibí.*, p. 271.
52. José Vasconcelos, *op. cit.*, pp. 16-17.
53. Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas V, op. cit.*, 1986, p. 40.
54. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 13.
55. *Ibíd.*, p. 144.
56. *Ibíd.*, p. 13.
57. *Ibíd.*, p. 21.
58. *Ibíd.*, p. 35.
59. *Ibíd.*, p. 36.
60. *Idem.*
61. *Ibíd.*, p. 44.
62. *Ibíd.*, p. 47.
63. *Ibíd.*, pp. 37-38.
64. *Ibíd.*, p. 39.
65. *Ibíd.*, p. 48.
66. *Ibíd.*, p. 43.
67. *Ibíd.*, p. 130.
68. *Ibíd.*, p. 189.
69. *Ibíd.*, p. 22.
70. *Ibíd.*, p. 16.
71. José Joaquín Fernández de Lizardi, “Fueras dones y galones y títulos de castilla” en *Obras XII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 107.
72. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 19.

73. *Ibid.*, p. 130.
74. *Ibid.*, p. 9.
75. Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas XVIII. Periodismo político 1*, *op. cit.*, pp. 47-49 y *Obras completas V: Textos costumbristas*, *op. cit.*, pp. 38-39.
76. Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas XVIII. Periodismo político*, *op. cit.*, p. 204.
77. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Ideas políticas y liberales 2*, en *Obras XI. Folletos (1821-1822)*. Ed., presentación y notas Irma Isabel Fernández Arias, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 260.
78. Ignacio Manuel Altamirano, *Obras completas XV: Escritos sobre educación*, pról. y notas Concepción Alarcón, México, CONACULTA, 1989, p. 202.
79. *Ibid.*, p. 219.
80. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 22.
81. *Ibid.*, p. 32.
82. Fray Servando Teresa de Mier, "Memorias" en *Fray Servando Teresa de Mier*, selec. y pról. Héctor Perea, México, Cal y Arena, 1997, p. 329.
83. Ignacio Manuel Altamirano, *La navidad en las montañas*, *op. cit.*, p. 321.
84. Ignacio Manuel Altamirano, *Clemencia*, *op. cit.*, p. 124.
85. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 38.
86. *Ibid.*, p. 33.
87. *Ibid.*, p. 43.
88. *Ibid.*, pp. 43-44.
89. Rigoberta Menchú, *op. cit.*, p. 144.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel. 1892. *Discursos pronunciados en la Tribuna Cívica de la Cámara d mencia, La Navidad en las montañas. Cuentos de invierno. El Zarco*, pról. Agustín Cortés Gaviño, México, PROMEXA (Clásicos de la literatura Mexicana).
- 1986. *Obras completas V: Textos costumbristas*, ed. y pról. José Joaquín Blanco. México, Secretaría de Educación Pública.
- 1989. *Obras completas XV Escritos sobre educación*, pról. y notas Concepción Alarcón. México, CONACULTA.
- 1989. *Obras completas XVIII. Periodismo político 1*, ed., pról. y notas de Carlos Román Celis, México, CONACULTA. Aristóteles, 1963. *Política*, versión española e introd. Antonio Gómez Robledo, México, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Mexicana). Balibar, E. y Wallenstein, I., 1990. *Race, Nation et Classe. Les Identités Ambigües*. 2ª. ed; París, La Découverte.

1985. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. 8ª ed. Logicis partitionibus aliiue subsidüorata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Benedict, Ruth, 1983. *Race and Racism*, London, Routledge and Kegan Paul.

Burgos, Elizabeth, 1993. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 5ª ed., México, Siglo XXI Editores.

Clavijero, Francisco Xavier, 1962. "Carácter de los mexicanos" en *Humanistas del siglo XVIII*, introd. y selección Gabriel Méndez Plancarte, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario), pp. 3-8.

Comas, Juan. 1957. *Manual de antropología física*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Antropología).

Dunn, L.e. y Dobzhanski, 1986. *Herencia, raza y sociedad*, trad. Enrique Beltrán, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 8).

Drucker, Susana, 1963. *Cambio de indumentaria. La estructura social y el cambio de indumentaria en la Villa de Santiago Jamiltepec*, México, Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social, 3).

Fanon, Frantz, 1963. *Los condenados de la Tierra*, pref. Jean-Paul Sartre, trad. Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica (Col. Popular).

Fernández de Lizardi, José Joaquín, 1981. *Diálogo ideal entre Juan Diego y Juan Bernardino en Obras X. Folletos (1811-1820)*, recop., ed. y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, presentación de Ma. Rosa Palazón. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 80), pp. 389-399.

-1965. *El negro sensible. Segunda parte en Obras II. Teatro*, ed. y notas de Jacobo Chensinky, pról. Ubaldo Vargas (Nueva Biblioteca Mexicana, 8), pp. 285-344.

-1991. *Fuera dones y galones y títulos de Castilla en Obras XII*, recop; ed. y notas de Irma Isabel Fernández Arias y María Rosa Palazón, pról. Ma. Rosa Palazón, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 100), 399-402.

-1991. *Ideas políticas y liberales 2 en Obras XI. Folletos (1821-1822)*. Ed., presentación y notas Irma Isabel Fernández Arias, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 104), pp. 260-269.

-1981. *La igualdad en los oficios y No es señor el que nace, sino el que lo sabe ser en Obras X. Folletos (1811-1820)*, recop., ed. y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, presentación de Ma. Rosa Palazón, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 80), pp. 60-64 y 65-69.

-1980. *Vida y hechos del famoso caballero don Catrín de la Fachenda en Obras VII. Novelas. La educación de las mujeres o La Quijotita y su prima, historia muy cierta con*

- apariencias de novela y Vida y hechos...*, recop., ed., notas y esto prel. María Rosa Palazón, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 75), pp. 535-619.
- Hegel, 1970. *Filosofía de la historia*, preámbulo y trad. José Ma. Quintana. Barcelona, Zeus (podium).
- Humboldt, Alejandro von, 1973. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, est. prel., rev., cotejos y notas Juan A. Ortega y Medina. 2ª ed. México, Porrúa (Col. "Sepan Cuántos...").
- León-Portilla, Miguel, 1997. *Pueblos originarios y globalización*, México, El Colegio Nacional e Instituto Indigenista Interamericano.
- Lewontin, R.C., 1984. *La diversidad humana*, trad. Joan Domenec Ros, Barcelona, Prensa Científica y Editorial Labor (Bibliotece Scientific American).
- 1974. *The Genetic Basis of Evolutionary change*, New York, Columbia University Press (Columbia Biological Series, núm. XXV).
- Rose, S. and Kamin L.J., 1996. *No está en los genes*, trad. Enrique Torner, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- Livingston, Frank B. 1967. "On the non existence of human races" in *Human evolution. Readings in Physical Anthropology*, Noel Korn and Fred W Thompson edits, 2a ed. United States of America, Holt, Rinehart and Winston Inc., 402-412.
- Martí, José. 1975. *Obras completas 3 y 8*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Mier, fray Servando Teresa de, 1997. "Memorias" en *Fray Servando Teresa de Mier*, selecc. y pról. Héctor Perea, México, Cal y Arena (Los Imprescindibles).
- Platón, 1972. *Gorgias o de la retórica y La República o el Estado en Diálogos*, trad. Patricio Azcárate, Madrid, EDAF (Los Clásicos), pp. 297-423 y 995-1417.
- Pierre-Charles, Gérard, 1981. *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores (Historia Inmediata).
- Prigogine, Ilya. 1982. *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, trad. Francisco Martín, Barcelona, Tusquets (Cuadernos Intimos, 111).
- Ramos, Samuel, 1985. *Obras completas I. Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Psicoanálisis del mexicano. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*, 2ª ed., pról. Francisco Larroyo, México, Coordinación de Humanidades, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 41).
- Rosa Corzo, Gabino de la, 1988. *Los cimarrones de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales (Historia de Cuba).
- Viezzler, Moema, 1977. *"Si me permiten hablar": testimonio de Domitila, mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI Editores.
- Vasconcelos, José. 1983. *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional del Libro.
- Villoro, Luis, 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México.

Weisz, Paul, 1987. *La ciencia de la Zoología*, trad. Jacinto Nadal Puigdefábregas, Barcelona, Omega.

Woodward, Val, 1982. “Cociente intelectual (IQ) y racismo científico” y “Racismo científico” en *La biología como arma social*, trad. C. López-Fanjul de Argüelles, Madrid, Editorial Alhambra, pp. 68-98 y 98-102.

EL PROYECTO MULTICULTURAL DE GUILLERMO BONFIL BATALLA

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En *México profundo, una civilización negada* (1987), el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla realizó una crítica general de las políticas culturales nacionales, enmarcándolas dentro del proceso histórico más amplio del sistema de dominación colonial impuesto en este país desde la llegada de contingentes europeos en el siglo XVI. Este balance crítico constituye, de hecho, la primera y definitiva liquidación teórica del *indigenismo* oficial del Estado mexicano moderno. Sin embargo, el aspecto medular de la intervención teórico-antropológica de Bonfil Batalla es sin duda la definición de los ejes teóricos de un proyecto nacional alternativo. La tarea crítica constituye un complemento indispensable del nuevo proyecto, en la medida que permite revelar los límites estructurales de los intentos por encauzar al país por las vías de un México puramente imaginario. En este sentido, Bonfil ha ido más lejos que nadie en la explicación de las crisis recurrentes y del fracaso histórico de los modelos culturales aplicados en México, así como en el reconocimiento del valor y la legitimidad de la diversidad cultural nacionales como fuente de alternativas culturales.

Ahora bien, el nuevo proyecto planteado por Bonfil no surge de una inspiración individual súbita y sin fundamento, sino que tiene su origen en la percepción del carácter radical de las demandas planteadas por las movilizaciones indígenas durante las últimas décadas y en la interpretación amplia de la historia político-cultural de México. El proyecto alternativo se plantea, así, como un *proyecto histórico* que, desde un presente en conflicto, revalora el pasado y propone la construcción de un futuro diferente. En el desarrollo de las ideas directrices del nuevo proyecto se pondrá de relieve la diferencia de la utopía bonfiliana respecto de aquella de Vasconcelos, así como su discrepancia con el proyecto de recuperación hermenéutica de las tradiciones indígenas planteado

por León-Portilla. Mencionaremos aquí tan sólo dos elementos diferenciales: Bonfil propone una utopía esencialmente diferencial, frente a la utopía de la fusión cultural vasconceliana, esto significa que lo que se proyecta como contenido utópico no es la disolución sino la activación de las diferencias culturales. Por otra parte, Bonfil no se propone solo una recuperación simbólica de las tradiciones culturales indígenas, como León-Portilla, sino que aspira a la actualización político-cultural de los pueblos indios contemporáneos.

Nos interesa fundamentalmente ubicar el sentido de la propuesta cultural de Bonfil respecto de la sociedad mexicana, si bien, como es obvio, su alcance no se reduce a un ámbito nacional, sino que tiene repercusiones amplias en el contexto mundial de globalización-diferenciación y resulta especialmente relevante para las sociedades multiculturales. Cinco proposiciones nos servirán de guía en el establecimiento del sentido de la propuesta bonfiliana: 1. El problema de la cultura nacional mexicana es un problema civilizatorio; 2. La base del nuevo proyecto cultural es el México profundo (la civilización mesoamericana); 3. El contenido esencial del nuevo proyecto es la diversidad cultural, esto es, la afirmación del pluralismo; 4. El proyecto pluralista implica una reorganización democrático-cultural del Estado y la sociedad nacional; 5. El obstáculo mayor para la realización del proyecto cultural pluralista es la hegemonía política y mental del colonialismo en los estratos dirigentes de la sociedad mexicana.

Procederemos, pues, al tratamiento de cada uno de estos aspectos nodales del proyecto:

1. El problema nacional como problema civilizatorio

Bonfil señala tres grandes equívocos en el viejo debate sobre la cultura nacional: a) se plantea la exigencia de la *creación* de una cultura nacional, partiendo de la premisa de que no existe; b) se discute acerca de cómo *integrar* en la cultura nacional los elementos de las culturas preexistentes, pero se soslaya la cuestión de los criterios específicos para tal integración; c) se busca la *unidad* nacional, pero se oculta el problema de la toma de decisiones respecto a los elementos culturales que han de servir de núcleo de identificación.¹ El origen

de estos equívocos, que han sustentado simultánea o alternativamente los sucesivos proyectos nacionales, se encuentra, considera Bonfil, en la *matriz cultural de la sociedad mexicana*. Lo que se oculta o soslaya aquí es justamente el conflicto de civilizaciones, es decir, el hecho histórico de la imposición de la civilización occidental sobre las culturas aborígenes sustentadas en la civilización mesoamericana. Este hecho hace imposible la unificación efectiva de las culturas mexicanas, puesto que, por definición, todo régimen colonizador considera que la verdadera cultura y la única civilización es sólo la suya.² De ahí que la anhelada unificación cultural jamás se haya producido en México, ni siquiera con el proyecto de fusión mestiza suscitado por la Revolución, que no se propuso explícitamente el reconocimiento de las culturas indias. Así pues, en general, en la situación multicultural mexicana “plantear la construcción de una cultura nacional unificada significa, inevitablemente, excluir a la mayoría”.³

Otro expediente al que se recurre habitualmente para evadir el conflicto civilizatorio consiste en discutir el “proyecto nacional” en términos parciales, subrayando sólo el aspecto económico o el político y descuidando la necesidad de replantearlo globalmente: “Se argumenta sobre todo en términos de economía, pero de lo que se trata en verdad es de un proyecto cultural, civilizatorio. Lo que está en juego no es solamente tal o cual tasa de crecimiento de producto interno, sino qué modelo de sociedad aspiramos a construir”.⁴

Es esta dimensión cultural, en principio, lo que se ha dejado de lado a favor de supuestas prioridades de desarrollo social; pero al hacerlo así se ha eliminado la única posibilidad de un verdadero desarrollo nacional de largo alcance, puesto que la participación activa, el impulso creador y la capacidad innovadora sólo se producen a partir de la aceptación y el ejercicio de la propia cultura, “por eso el problema de la cultura no es un adorno superfluo ni algo de lo que haya que preocuparse solo después que otros problemas estén resueltos”.⁵ En segundo lugar, el proyecto nacional debe definirse en términos civilizatorios en cuanto que está obligado a enmarcar los problemas inmediatos y las soluciones que se proponen para ellas en una perspectiva más amplia, única en la cual pueden adquirir su verdadero y profundo sentido.⁶

Ahora bien, si recientemente se ha aceptado la importancia de la dimensión cultural en la determinación de los problemas nacionales,⁷ no ocurre lo

mismo con la dimensión civilizatoria, que sigue siendo escamoteada sistemáticamente o bien rechazada bajo el argumento de que constituye una cuestión abstracta.

Pero si la posición de Bonfil es verdaderamente *originaria*⁸ lo es precisamente por insistir en este punto: la necesidad de definir el proyecto nacional en términos civilizatorios. Ello implica dos cosas: primero, que *el nuevo proyecto cultural nacional debe reconocer y aceptar la presencia de la civilización mesoamericana, es decir, tomar como punto de partida la existencia del México profundo*. Aquí se encuentra la condición básica y radical del nuevo proyecto nacional, pues sin el reconocimiento de las culturas de estirpe mesoamericana, las alternativas propuestas sólo serán un avatar más del México imaginario. En segundo lugar, la dimensión civilizatoria resalta la necesidad del cambio de perspectiva con respecto a la determinación de las metas del proyecto, hasta ahora definidas unilateralmente a partir de la civilización occidental impuesta. De ahí que “la actual visión india de occidente no puede ser la perspectiva adecuada para encuadrar un proyecto nacional que vea occidente desde México; es, a su manera heroica, también una visión colonizada que sólo se liberará y aportará sus frutos sustanciales cuando desaparezca la dominación colonial, cuando desde la civilización mesoamericana se vea a occidente de igual a igual”.⁹

El cambio de perspectivas, definido civilizatoriamente, implica también un cambio en las concepciones de la nacionalidad y en la percepción prejuiciada de los pueblos indios. La nación no se definirá ya en función de la irrealizable tarea de unificación cultural, pues la diversidad cultural de la sociedad mexicana no se verá más como un obstáculo para la unidad, el desarrollo o el avance de la sociedad, sino como una fuente de alternativas culturales. La valoración positiva de la diversidad cultural no requiere más que una mirada histórica atenta, susceptible de revelar que toda sociedad con cultura propia posee la capacidad para transformarla y enriquecerla en su beneficio.¹⁰ Asimismo, la visión prejuiciada de los pueblos indios (“egipticismo”, “inmovilismo”, “atraso”) debe ser levantada mediante un ejercicio crítico capaz de revelar que el carácter “cerrado” de las culturas indias no se debe a aspectos inherentes a tales culturas, que harían intrínsecamente inviables sus procesos de desarrollo, sino “al secular sistema de dominación y opresión a que han estado sujetos y que ha reducido su control cultural y ha constreñido sus posibilidades de creativi-

dad”.¹¹ Así, pues, la consideración del problema nacional como un problema de civilización hace aparecer un conflicto largamente encubierto: la imposición colonial de occidente sobre Mesoamérica, la imposibilidad de lograr la unificación cultural sobre la base de la negación del México profundo y la presencia diversificada de la civilización mesoamericana en la sociedad nacional. Colocar el problema nacional en términos de civilización hace emerger, pues, lo que con tanto celo se cubría: la necesidad de suprimir definitivamente el sistema de dominación existente, a fin de permitir el florecimiento de las iniciativas culturales de los diversos pueblos que componen la sociedad nacional.¹²

2. El México profundo, sustento del proyecto alternativo

Bonfil es el primer intelectual mexicano en atreverse a plantear un proyecto cultural desde la civilización mesoamericana, es decir, en considerar que las herencias culturales y los modos de vida del México profundo no son formas transitorias destinadas a desaparecer en el proceso de expansión mundial de la civilización occidental; por el contrario, considera que “Es en esa diversidad real, histórica y actual, en la que se sustenta, en última y definitiva instancia, el proyecto cultural y pluralista”.¹³ ¿En qué se basa la expectativa bonfiliana de un replanteamiento del proyecto nacional a partir del México profundo? En *Utopía y revolución*, recogiendo las posiciones de los intelectuales indígenas y atendiendo a las manifestaciones culturales mesoamericanas, Bonfil establece tres poderosas razones para fincar su proyecto alternativo en la matriz indígena, mismas que funcionan como vectores de afirmación de la diferencia cultural como contenido del nuevo proyecto:

a) Elevación ética de la civilización india

Siempre se ha juzgado a las culturas indias con los criterios y las escalas de valor de la civilización occidental. El patrón de medida no sólo se aplica parcialmente, subrayando de manera abstracta los aspectos técnicos, científicos y económicos, sino que se niega de antemano la posibilidad de que estos elementos adquieran sentidos distintos en las culturas indias. Así, resulta inevitable la espuria conclusión de la superioridad de la civilización occidental so-

bre la indígena (en realidad, sobre cualquier otra civilización). Los intelectuales indígenas han visto la trampa y han replanteado el problema en otros términos: el valor de las culturas indias no puede apreciarse a través de las valoraciones de occidente, que privilegian la acumulación de riquezas materiales como criterio para medir el avance, el desarrollo, el éxito y la felicidad. El argumento clave es más bien ético: “la vida india contemporánea, el mundo comunal, se percibe y se presenta impregnada profundamente de valores esenciales; la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Estos son los valores centrales, las piedras fundadoras de la civilización india”.¹⁴

b) Riqueza de la praxis indígena

Si no consideramos a la tecnología como un valor en sí misma (es decir, en términos de mera eficacia), sino en función del lugar que se le asigna en el conjunto de la praxis de un grupo, en el sistema de relaciones y actividades humanas, debemos aceptar, asimismo, la superioridad de la civilización india: “La tecnología no puede entenderse en forma aislada, sino ligada íntimamente a las relaciones entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza. En esta perspectiva, también se proclama la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental, y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad”.¹⁵

c) Consistencia ecológica de la civilización india

Por su carácter global, ontológico, este aspecto es sin duda el que manifiesta de manera más explícita y radical la diferencia entre occidente y la civilización india, así como la superioridad ética y metafísica de ésta sobre aquella: “En la civilización india el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza como un momento de ella”.¹⁶ Este sentido de inmanencia constituye uno de los aportes fundamentales de la civilización india al proceso de globalización civilizatoria, en la medida que anula toda trascendencia transmundana en favor del respeto activo y la responsabilidad por la Tierra como campo de interacción común de las culturas. La actividad huma-

na, el trabajo, la creación son entendidos entonces como expresiones de una relación armónica con la naturaleza, como expresión activa de la propia naturaleza. Insistimos en este aspecto superior de la civilización india porque en él se basa un proyecto cultural alternativo, imposible de subsumir en las concepciones occidentales de la revolución social. En la perspectiva india, en efecto, “no se concibe la revolución como un atajo para llegar más de prisa a la sociedad de consumo”.¹⁷

Ahora bien, es preciso evitar concebir estos aspectos nucleares de la civilización mesoamericana, verdaderas piedras fundadoras de civilización, fuera del contexto colonial que los niega y los obstruye; es preciso evitar la visión ingenua de los indios, en cualquiera de sus formas: la idealización romántica, la reducción folclórica, el inmovilismo y la fatalidad occidentalizadora. Hay que entender, más bien, que esos ejes articulan y dan sentido a toda una serie de demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas contemporáneos, sometidos a estructuras de dominación ajenas. Bonfil esquematiza esas demandas, asentadas en la valoración ético-práctico-ecológica mesoamericana, en seis rubros: 1. La defensa y recuperación de la tierra; 2. El reconocimiento de la especificidad étnica y cultural; 3. La igualdad de derechos frente al Estado; 4. El rechazo de la represión y la violencia; 5. El rechazo de la “planificación familiar” decidida desde los centros de poder; 6. El respeto a las expresiones culturales indias, así como la capacidad de controlar los recursos del turismo y las artesanías.¹⁸ A estas demandas debemos agregar el establecimiento de las condiciones para la revaloración de las tradiciones indígenas (educación verdaderamente bicultural, acceso y control de medios de difusión local, etc.). Debemos entender, pues, que las culturas indígenas se han mantenido, durante cinco siglos, en condiciones de resistencia frente a los poderes coloniales; la supresión de esas condiciones es la única posibilidad para que ellas se actualicen de manera autónoma y reafirmen, en el contexto contemporáneo, sus iniciativas culturales.

Pero las culturas indias no sólo pueden aportar las bases civilizatorias generales para un proyecto cultural alternativo, sino, a partir de él, una serie de recursos culturales de una variedad y una riqueza excepcionales. En primer lugar, recursos naturales suficientes para una mejor calidad de vida; no se trata de “recursos nacionales” abstractos y homogéneos, sino de espacios cualifica-

dos como patrimonio cultural de los pueblos, de “elementos naturales (que) se convierten en recursos útiles a través de la cultura y aquí existen múltiples culturas”.¹⁹ En segundo lugar, de recursos tecnológicos y epistemológicos: toda una tecnología “menor” pero potente que adquiere su valor específico en función del plan de vida y de las condiciones de la relación con los distintos medios naturales, así como una enorme cantidad de saberes concretos respecto a los más diversos campos de la existencia y, en fin, una sabiduría acumulada que se convertirá, en condiciones de libertad, en la fuente de la creación científica, filosófica y artística del futuro. En tercer lugar, de recursos políticos, en tres sentidos complementarios: a) en cuanto capacidad y voluntad de resistencia, ampliamente demostrada durante 500 años (“Esa fuerza espiritual que está detrás de la decisión y la voluntad de seguir siendo, es un requisito indispensable para formular un nuevo proyecto nacional, viable y auténtico”);²⁰ b) en cuanto al diseño de formas de organización y de toma de decisiones (el trabajo comunal, el “tequio”, “la fajina”, los consejos de ancianos, la responsabilidad por el grupo, etc.); c) en cuanto fuente de esperanza, puesto que en las culturas indias atestigüamos la no rendición frente a los poderes establecidos (“en el México profundo tenemos también nuestra reserva de confianza indispensable para fundar una nueva esperanza”).²¹ Finalmente, aunque no en último lugar, el “recurso” que es más que todos los recursos: su gente, los individuos singulares que viven dentro de culturas específicas, de tal manera que México no está constituido por una cifra determinada de personas, sino “con un abigarrado conjunto de sociedades que poseen, cada una de ellas, su propia cultura”.²²

Si consideramos que los individuos no son entes abstractos y pre-definidos, sino seres en relación que participan y pertenecen a unidades sociales, debemos admitir, establece Bonfil, que “tenemos, en conjunto, una gran cantidad de formas diferentes para organizar el trabajo, la familia y la comunidad; tenemos una amplia gama de formas de expresión; contamos con conocimientos y habilidades múltiples para enfrentar problemas semejantes; poseemos diversos sistemas de trascendencia. *Ese será el aporte del México profundo y su civilización negada cuando decidamos construir un futuro en común, con ese México y no contra él*”.²³ Somos, en suma, inmensamente ricos en recursos culturales; la negación a priori de esta riqueza es síntoma de la estupidez que provoca el colonialismo.

Bonfil nos proporciona la perspectiva necesaria para revalorar, rescatar y actualizar estos tesoros en un proyecto cultural alternativo. Pero el *fundamento* se encuentra en el propio México profundo: “El proyecto cultural pluralista coloca como centro dinámico del desarrollo del país a la iniciativa cultural que está latente en todas las comunidades que poseen una cultura propia: los pueblos indios, las comunidades campesinas, los barrios urbanos con una estructura consolidada... la existencia de esas culturas reales, estructuradas, se concibe como el único fundamento sólido para una producción cultural autónoma”.²⁴

3. La diversidad cultural como contenido y meta del proyecto

La posición del México profundo como sustento del proyecto pluralista no significa para Bonfil la negación o anulación de la civilización occidental; considerado así no haría sino repetir el error de los colonizadores. Significa más bien la reposición o el replanteamiento de la civilización occidental en función de una base cultural nacional pluralista. Una de las grandes contradicciones internas del sistema de control colonial consiste, como hemos visto, en proponerse la integración de los “otros” a su civilización y al mismo tiempo necesitar de una diferencia cultural jerarquizada (colonizador-colonizado) para justificar su imposición. La unidad cultural no pudo ser lograda por la corona española en la Nueva España, pero tampoco pudo alcanzarse a través de la imposición del modelo de Estado-nación homogéneo, en sus etapas sucesivas, a lo largo de la historia de México. La razón de estos fracasos es en el fondo la misma: la incapacidad para reconocer la alteridad cultural y concebir de manera positiva la existencia de una pluralidad de culturas. Ahora bien, por lo que hace a la historia de México, esta incapacidad tiene su origen en la imposición de una matriz civilizatoria autoritaria y excluyente, cuya forma de expansión ha sido básicamente la dominación militar y religiosa. Es esa matriz, en sus modalidades más o menos perversas, la que ha servido de sostén a los proyectos de unificación cultural mexicana.

La cuestión del contenido del proyecto cultural nacional debe ser planteada, indica Bonfil, en otros términos. La civilización occidental existe y se

manifiesta universalmente; no se trata de negarlo ni de ignorar que muchos de sus elementos culturales pueden y deben utilizarse para construir un México mejor, tanto espacios sociales cuanto habilidades y conocimientos científicos, técnicos, artísticos e intelectuales. El problema estriba en si la sociedad mexicana puede apropiarse esos elementos sin ceder al proyecto civilizatorio de occidente que niega al México profundo y su realidad cultural plural.²⁵ El problema es, pues, el de la determinación de la base civilizatoria del multiculturalismo. Bonfil considera que sólo desde el México profundo es posible aceptar y valorar, seleccionándolos, los aportes culturales de occidente útiles y necesarios para una convivencia cultural en la diversidad. Si aceptamos que toda cultura es portadora de un capital intangible de experiencias humanas y que, por tanto, la pluralidad de culturas conlleva un mayor capital disponible, entonces el problema del proyecto nacional es el del sentido y el carácter de los elementos culturales en los cuales se ha de basar la construcción. La experiencia histórica ha mostrado que un proyecto verdaderamente pluralista (es decir, de fecundación y enriquecimiento intercultural) no puede basarse en los solos elementos de la civilización occidental.

El fracaso de los proyectos sustitutivos no es pues un accidente o un dato aleatorio, sino que se encuentra en la raíz misma de la imposición civilizatoria. En términos muy radicales la alternativa que se presenta es: o bien occidentalizar a México (que es lo que se ha hecho, con los resultados conocidos), o bien mexicanizar a occidente. La segunda alternativa es la que propone Bonfil: se trata, para él, de *digerir a occidente* para construir una nueva cultura pluralista: “Se trata de construir, con elementos culturales de occidente, una cultura distinta, capaz de coexistir en plano de igualdad con las múltiples culturas de estirpe mesoamericana, fecundándose con las aportaciones de éstas y aportando a su vez sus propios logros”.²⁶ A Bonfil no se le escapa, sin embargo, que la selección y la conciliación de las contradicciones entre la civilización mesoamericana y la occidental constituye uno de los mayores desafíos del proyecto pluralista.²⁷

Pero esta relativización de occidente, ¿no significa acaso despeñarse en el relativismo cultural? Si entendemos por relativismo cultural la negación de la posición histórico-universal privilegiada de la civilización occidental, la concepción de Bonfil es perfectamente relativista. Pero si entendemos por

relativismo esa forma clásica de negar cualquier confrontación, equiparación y valoración entre culturas, la posición de Bonfil no es en absoluto relativista. El relativismo clásico es cuestionable, sobre todo, por su empeño en ignorar las relaciones concretas entre culturas (y especialmente las de dominación/ subordinación). Pero la asunción del pluralismo cultural es indisociable del relativismo cultural en un sentido particular: “Se trata aquí de otro relativismo cultural, el cual reconoce, por una parte, la capacidad potencial de cualquier cultura para desarrollarse y para ser el vehículo y la expresión de la realización histórica del grupo social que la hereda y la crea día tras día; y afirmar, por otra parte, el derecho irrenunciable de todo pueblo a realizar su propia experiencia histórica, para lo cual es imprescindible generar las condiciones que hagan posible su desarrollo. Una política en favor del pluralismo consiste, entonces, esencialmente en la creación de tales condiciones”.²⁸

No se trata, entonces, de solicitar simplemente la inclusión de los pueblos indios en el proyecto nacional de desarrollo, sino de *transformar el modelo*, en cambiar de proyecto, de tal modo que las diversas culturas existentes y aún la cultura nacional mayoritaria encuentren un espacio común para su desenvolvimiento y realización. Es a esto a lo que se refiere Bonfil cuando insiste en la necesidad de establecer, como contenido del nuevo proyecto, *el derecho a la cultura, correlato del derecho a la diferencia*: “El derecho a la cultura... implica la legitimación del pluralismo. Se trata de aceptar la validez de formas muy variadas de pensar y creer, de modos distintos de comportamiento social y de maneras particulares de expresión. Se trata de admitir la vigencia actual de múltiples historias dentro de la historia mexicana y de asegurar el derecho de cada grupo a delinear su propio destino basado en su experiencia acumulada, en su conocimiento social, en sus valores y aspiraciones. Incluso se trata de respetar el derecho al error”.²⁹ Así, pues, la diversidad de culturas es planteada no sólo como un punto de partida, sino como una *meta central* del nuevo proyecto de nación pluricultural.³⁰ ¿Qué sentido tendría entonces hablar de “cultura nacional”? ¿Cuál sería el núcleo de identificación cultural común de los distintos pueblos que habitan el territorio nacional? Bonfil nos invita a rechazar la falsa identificación entre Estado-nación y cultura homogénea, que ha conducido a la aplicación de políticas genocidas y etnocidas contra los pueblos indios durante los casi 200 años de la existencia del Estado mexicano moderno.

El significado de la cultura nacional, en el proyecto de sociedad multicultural que plantea Bonfil, no está ligado a la tarea fundadora del Estado, sino al establecimiento de un campo social común de interacción de las diversidades culturales: “La cultura nacional no puede ser otra cosa que la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad pluricultural, diversificada, en la que cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo su potencialidad, sin opresión y con el estímulo del diálogo constante con las demás culturas. No es pues, la cultura nacional, un todo uniforme y compartido, sino un *espacio construido para el florecimiento de la diversidad*”.³¹ Un espacio fértil y un marco que alimente la iniciativa y la creatividad cultural de todos los mexicanos, que no exige el abandono del capital intangible de experiencias socio-culturales de la mayoría de la población. El proyecto multicultural contiene una concepción distinta a la habitual de lo que ha de entenderse por unidad nacional; no sería una unidad definida jerárquicamente desde arriba por los detentadores o usufructuarios en turno de la historia nacional convenientemente expurgada, sino una unidad dialógica, interactiva, definida por el intercambio de experiencias culturales diferentes; una unidad de lo diverso capaz de liberar efectivamente y hacer posible el aprovechamiento del rico patrimonio cultural del país; una unidad, en fin, que no se confunde con la uniformidad centralizada en el Estado.

Una concepción del país como *unitas multiplex* replantearía, más allá de la metáfora vacía del “mosaico de culturas”, tres aspectos clave de las políticas culturales nacionales: a) la cuestión del patrimonio cultural nacional: el proyecto multicultural obligaría a abandonar la estrategia de legitimación de una porción privilegiada de los patrimonios existentes, en favor de una legitimación de los diversos patrimonios culturales (valiosos en principio para el grupo que los ha heredado), permitiendo que los demás grupos e individuos accedieran a ellos: “la intención sería hacer de la cultura nacional el campo del diálogo, del intercambio de experiencias, del conocimiento y el reconocimiento mutuo”,³² b) la cuestión de los programas de desarrollo cultural: éstos ya no se entenderían simplemente como programas de “difusión” de contenidos culturales seleccionados por una élite pro-occidental, sino como viva actualización de las potencias creadoras de los individuos y los grupos: “En este proyecto se concibe la cultura como un ejercicio permanente de creación, recreación e

innovación de la herencia cultural que cada pueblo recibe, acorde con su plano general de vida. El hombre es portador y creador de cultural, no mero consumidor pasivo de bienes culturales ajenos”,³³ c) La cuestión de la definición de las tareas y actividades culturales indispensables para proporcionar los contenidos concretos, contextuales, históricos y estratégicos de la actualización de las diversas culturas: la construcción de un espacio para el pluralismo implica, en efecto, toda una serie de tareas y aún de luchas en el terreno teórico, político, administrativo y organizacional, que no pueden ser cumplidas por los grupos ni los individuos aislados, sino que exigen la articulación político-cultural de múltiples esfuerzos.

El último aspecto mencionado es, con mucho, el más delicado. La liberación fecunda del pluralismo cultural mexicano exige, en particular, dos condiciones muy difíciles de obtener por las vías institucionales existentes en la sociedad actual:

1. *La cancelación de las estructuras de dominación*: Bonfil plantea esta condición, de hecho, como “una tarea enorme”: “la construcción del espacio para el pluralismo implica la modificación de las relaciones que actualmente vinculan de manera asimétrica a las diversas sociedades y pueblos que forman la sociedad mexicana”;³⁴

2. *El reconocimiento territorial y jurídico de los pueblos indígenas como unidades políticas constitutivas del Estado*; éste es sin duda, como lo señala Bonfil, el problema central del proyecto pluralista: no cabe hablar de pluralismo étnico si no se reconoce plenamente esto: “es indispensable admitir y legitimar las diferencias culturales y el único medio para lograr lo es reconocer a los pueblos indios como unidades políticas que forman parte del Estado”.³⁵ La recuperación de los territorios indígenas posee una importancia nuclear en el nuevo proyecto: por una parte, no es posible la actualización de las culturas indias sin este espacio vital esencial; por otra parte, la representación justa de la población india en los órganos legislativos estatales y federales pasa necesariamente por la reforma de la división territorial actual.³⁶ Bonfil no es ingenuo: sabe que el aparato de Estado mexicano, por vocación histórica y por intereses inconfesables pero evidentes, se opondrá con todos sus recursos a la renovación de la capacidad de las comunidades para autogobernarse según sus propios proyectos y conforme al interés pluralista de la sociedad. Pero el recono-

cimiento jurídico y territorial de las comunidades indias no depende de la buena voluntad de los grupos dominantes, sino de la acción político-cultural de las propias comunidades indias y de la reindianización de la sociedad. Es, pues, a la activación de la capacidad organizativa de los grupos con cultura propia a lo que apela Bonfil como motor del proyecto. Por lo demás, la posición del propio Bonfil es tributaria de este proceso, ya iniciado en América Latina desde los años setentas.

4. Las condiciones del proyecto pluralista

El proyecto multicultural es una propuesta de refundación pluralista de la sociedad mexicana. El problema general del proyecto es el de la creación de las condiciones para la liberación de las culturas indígenas de sus condiciones de opresión, requisito indispensable para que participen en un plano de igualdad, sin renunciar a su diferencia, en el diseño y construcción de una nueva sociedad.³⁷ Ahora bien, este proceso de liberación admite dos fases sucesivas y combinadas: a) en la medida que han sido las comunidades locales las que han permitido la sobrevivencia de las culturas indias, las acciones iniciales deben estar encaminadas a su reforzamiento como unidades políticas y culturales del Estado,³⁸ pero estas acciones no constituyen fines en sí mismas, sino medios necesarios para la potenciación y ampliación de los ámbitos de cultura propia, de ahí que; b) se precise también generar las condiciones para la reconstrucción, *desde abajo* (esto es, a partir de las propias comunidades), de los niveles de organización social más amplios que hagan posible el desarrollo de las culturas locales. Ambas acciones buscan lograr una de las primeras condiciones del proyecto pluralista: “la restitución de una territorialidad local que esté determinada por las necesidades y la historia de sistemas sociales reales”.³⁹ Se trata de una condición elemental pues sólo desde una base territorial es posible que se reconozca a los pueblos indios como unidades sociopolíticas del Estado mexicano.

La base territorial es también ámbito dinámico de la cultura propia, en sentido amplio, es decir, base de la autonomía político-cultural, con formas autónomas de organización y de toma de decisiones. Sólo la ampliación de la

cultura propia permite, en efecto, que los presupuestos y decisiones respecto a las necesidades y expectativas de la comunidad (sobre servicios, educación, justicia, salud, etc.) posean un sentido de desarrollo social y cultural autónomo. Los obstáculos son formidables: no sólo —aunque ya es bastante— los caciques locales y sus guardias blancas, el Estado y sus políticas de gabinete, sino el peso completo de la colonización se oponen a ello. Y sin embargo, la historia enseña que una vez conquistado y reforzado el ámbito de cultura propia, las comunidades generan las fuerzas internas necesarias para enfrentar los obstáculos: “En la medida que las comunidades recuperen el control de su cultura dispondrán de mejores y más poderosos recursos para eliminar intereses que les han sido impuestos históricamente y que resultan ajenos a su propio proyecto”.⁴⁰ En la medida que recuperen espacios de cultura propia, de control autónomo de sus recursos, las comunidades dirigirán las fuerzas antes canalizadas a la resistencia, hacia la renovación y el desarrollo de las culturas locales. Bonfil considera que este proceso puede ser acelerado mediante políticas culturales autogestionariamente diseñadas: políticas educativas, procesos productivos, y todas aquellas acciones que permitan recuperar y actualizar sus culturas. La formación de promotores indios que faciliten la apropiación crítica de los elementos culturales de culturas ajenas constituye, igualmente, un factor de revitalización cultural.

Pero el proyecto multicultural no se propone la constitución de una sociedad aldeana y localista. Bonfil señala que el nivel local es una condición inicial indispensable pero no suficiente del nuevo proyecto; se trata de reconstruir los espacios necesarios para el desarrollo de una civilización actualizada, contemporáneamente viable y proyectada al futuro: “Se trata de reparar las consecuencias de una historia colonial. Hay que recrear estructuras sociales más amplias que las locales, para dar el marco requerido al impulso civilizatorio que pervive recluido en las comunidades”.⁴¹ La mediatización colonial, que aún sufren los pueblos indios, sólo puede romperse mediante el proceso de recuperación territorial y jurídica de su autonomía cultural. Desde este espacio conquistado, es posible pensar en la reorganización del Estado en términos pluralistas: “al reconocer el fundamento étnico de esas unidades políticas (estados, distritos, municipios, según el caso) se estaría afirmando su derecho a

organizar su vida interna y su participación en los asuntos nacionales en función de su proyecto histórico”.⁴²

Otra de las condiciones del proyecto, ya no sólo para los pueblos indios, sino para la sociedad mexicana en sus diversos estratos, es la recuperación y el desarrollo de los conocimientos y saberes de los distintos grupos. Este constituye un requisito a la vez epistemológico y político de una sociedad multicultural: “La afirmación de la identidad cultural, indisociable de cualquier planteamiento pluralista, incluye la valoración y la recuperación sistemática del conocimiento tradicional al interior de los propios grupos, pero no con un sentido puramente académico sino con una finalidad política: la recomposición de sistemas de conocimiento que han sido brutalmente negados como parte de la racionalización colonialista... *Restituir, valorar y desarrollar esos sistemas de conocimiento significa reforzar las bases indispensables del desarrollo étnico y constituye un acto de descolonización real*”.⁴³ En los ámbitos de la educación y de los medios de comunicación, tradicionalmente aculturadores, es particularmente importante introducir transformaciones favorables a la recuperación de los saberes indios: la descentralización, el control democrático y plural, el diálogo (no el monólogo unidireccional y definido por intereses ajenos), el uso de los medios para fortalecer las tradiciones locales son acciones necesarias para la constitución efectiva del pluralismo.

Lo mismo vale para el problema lingüístico: la oficialización de las lenguas indígenas es una condición obvia de la sociedad multicultural. Los problemas lingüísticos no son solo problemas técnicos, indica Bonfil, sino que implican necesariamente decisiones políticas: como restaurar una lengua común, respetando las variantes dialectales que hoy existen; qué papel asignarle a las lenguas indígenas en la escuela y los medios de comunicación; cómo lograr una educación bicultural y bilingüe para los pueblos indios y la población regional no india, etc.⁴⁴ En fin, lo que se plantea es un proyecto, es decir, una serie de tareas cuyo contenido específico remite tanto a las condiciones particulares, como a la capacidad de control cultural y de organización y co-organización de los grupos. La diferencia y el pluralismo son ante todo tareas constructivas determinadas por una orientación esencial: “El proyecto pluralista —escribe Bonfil— reconoce, acepta y legitima la diversidad cultural y se convierte en un espacio dentro del cual se da la participación a partir de la diferencia”.⁴⁵

5. Metas, escenarios y obstáculos del proyecto multicultural

Las metas del proyecto nacional establecido por Bonfil son las metas básicas de todos los proyectos que se han impulsado en las diferentes luchas por la independencia y la afirmación del país: se trata de construir una sociedad más democrática, más equitativa, auto suficiente y progresista y con un Estado no autoritario.⁴⁶

Sólo que Bonfil, atento al fracaso de los proyectos sustitutivo s, introduce dos factores diferenciales relevantes: el criterio cultural y el sentido pluralista. Así, la construcción de una sociedad más democrática debe pasar por el reconocimiento de la diversidad cultural y la legitimidad de cada cultura; su derecho a la autonomía y el establecimiento de las condiciones para la actualización de todas las culturas. Una sociedad más equitativa supone la destrucción de los mecanismos de apropiación desigual de la riqueza social y la eliminación de las relaciones de dominación política, económica y cultural, así como la determinación autónoma de las necesidades por parte de cada grupo. Una sociedad auto suficiente (en términos relativos, dada la estructura económica internacional) y progresiva ha de asumir la igualdad general de oportunidades para sus miembros, pero modulándola de acuerdo a los sistema de vida reales, bajo la norma general del respeto a la diversidad. Una sociedad no autoritaria impone la necesidad de transformar el Estado: se trataría de un Estado unido porque admite la diversidad; de un Estado fuerte porque, al garantizar el desarrollo autónomo de las comunidades, contaría con el apoyo social; de un Estado mínimo, además, porque ya no asumiría la gigantesca tarea de crear una nación y una cultura, sino que se limitaría a garantizar la interacción de las sociedades y culturas que lo conforman y reduciría su acción a los aspectos administrativos y funcionales de ésta interacción.

Un discípulo de Bonfil, el antropólogo Esteban Krotz,⁴⁷ ha tipificado cuatro escenarios de la diferencia; se trata de escenarios futuros, nos advierte, pero cuyas manifestaciones son ya visibles. Es importante recuperar esta visión de las diferencias culturales para establecer el contexto general en el que se plantea la propuesta bonfiliana. El primer escenario es el de *la escisión norte-sur*, diferencia concomitante al proceso de “globalización”: la escisión subraya la diversidad socio-económica y cultural entre las sociedades del “primer mun-

do” y los países “subdesarrollados”, pero también la distancia entre los grupos dominantes y los estratos subalternos de las sociedades latinoamericanas; el escenario supone la división de la humanidad en dos partes totalmente diversas, con estilos de vida abismalmente diferentes. El segundo escenario es el de la *diversidad irrelevante*, es decir, el de la tecnocracia posmoderna que, asumiendo “el fin de la historia” (Fukuyama) y considerando que la meta histórica ya está decidida, sólo se preocupa por formar los técnicos y científicos necesarios para una administración social cada vez más específica y “eficiente”; estamos ante una división y estratificación social enormes, camufladas por la “diversidad de las marcas”. El tercer escenario es el de la *diversidad de los antagonismos* fundamentalistas, ya sea en el eje occidente-oriente, ya sea en el eje Europa-Islam, ya sea, en fin, en la crispación de los fundamentalismos raciales, religiosos y étnicos de todo tipo; se trata de un escenario muy peligroso, puesto que la exacerbación de los antagonismos supone la aparición de una concepción de “Otro” como una realidad a eliminar.

El cuarto escenario es el que plantea Bonfil como tarea: *la convivencia en la diversidad*: “El redescubrimiento de la multidiversidad, como el que hizo Guillermo Bonfil en su *México profundo*, no es la simple simultaneidad de diferencias irrelevantes, sin importancia... Se trata [...] del país, del continente y del mundo en el cual vivimos nosotros y los otros”.⁴⁸ Ni la diversidad irreparable entre ricos y pobres, ni la diversidad de las marcas, ni la diversidad agresiva de los antagonismos pueden fungir como objetivos de la acción cultural. Ahora bien, Krotz plantea que este escenario, “querido por los antropólogos y los historiadores”, se encuentra entretejido inevitablemente con los otros tres, lo cual lo hace, decimos nosotros, aún más necesario y urgente. Agudamente, Krotz descubre que la propuesta de Bonfil no es una propuesta que valga tan sólo para los pueblos indios, ni siquiera sólo para la sociedad mexicana, sino que posee un alcance mundial en el contexto de una realidad cruzada por las cuatro formas de diversidad: “Se trata de pensar el país, el continente, la convivencia, la organización de la vida individual, a partir de estas tres diversidades existentes, donde hay mucho que combatir y esta otra diversidad donde tal vez hay algo que aprender. Una cuarta diversidad donde no sólo hay organización económica, donde no sólo hay irrelevancia

de marcas, no sólo hay oposición agresiva con el fin de aniquilar al otro, aunque también existe todo eso”.⁴⁹

Las dificultades que plantea el proyecto cultural pluralista de Bonfil pueden resumirse en dos grandes direcciones: las más evidentes son las *políticas* o, si se quiere, las económico-políticas: la lógica expansiva del capitalismo, que arrastra y anula todas las formas culturales de valoración de la existencia reduciéndolas a un único valor, la auto-reproducción del capital; las potencias imperiales-centrales, que han desarrollado mecanismos sofisticados de control y de subyugación de los países dependientes; el Aparato de Estado mexicano que, a pesar de encontrarse en una crisis histórica sin precedentes, no está dispuesto a permitir un verdadero pluralismo; los intereses mediatizados de los grupos dominantes y de las clases medias mexicanas, marcadas por el racismo y el desarraigo. Las menos evidentes, pero igualmente fuertes son las mentales, es decir, la colonización de la subjetividad nacional: la propuesta de Bonfil, como él mismo lo ha adivinado, se confundirá con las propuestas románticas y conservadoras; en la medida que obliga a revisar muchas convicciones nacionales se le rechazará en función de los cómodos dogmas: la fe en la democracia representativa como forma superior y verdadera de democracia, la fe en la superioridad epistemológica absoluta de la ciencia occidental, la fe en el progreso como mayor capacidad de consumo, etc. Pero ¿estos dos tipos de dificultades anulan el valor y el sentido del proyecto bonfiliano? En absoluto, más bien ponen de relieve su importancia y su necesidad. Ni siquiera puede reprocharse a Bonfil el no haber previsto y resuelto todos los detalles de la aplicación y realización de su proyecto, pues él asumió su obra como un estímulo para pensar y para recrear nuestra cultura. Por lo demás, no será en los poderes establecidos donde encontrará resonancia su propuesta, sino en el proceso histórico emprendido, mucho antes de Bonfil, por las culturas indígenas y por los movimientos de reafirmación cultural: “Sea como fuere y a pesar de ello, el proyecto pluralista va tomando cuerpo en el horizonte del debate político nacional [...] El México de mañana se construirá con este México real, no en contra de él; porque no sería posible y porque no sería México ni sería nuestro”.⁵⁰

Notas

1. Véase José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-calpe, 1989 e “Indología”, en *Obras Completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, T. II.

2. Véase para esto, Guillermo Bonfil Batalla, "Pluralismo cultural y cultura nacional", en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1992, pp. 117-123.

3. *Op. cit.*, p. 120.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Ibid.*, p. 110.

6. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo-CONACULTA, col. "Los noventa", 1990, pp. 229-237.

7. Nos referimos a la cultura en su acepción antropológica general, es decir, "holística", y no sólo "elitista" (referida a la "alta cultura": artes, ciencia, filosofía). Bonfil da una espléndida definición de la cultura en su sentido antropológico: "la cultura es el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y de organización sociales, y bienes materiales, que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a las siguientes". *Op. cit.*, p. 128. Bonfil no deja de subrayar el carácter dinámico de la cultura así considerada: "La cultura es dinámica. Se transforma constantemente: cambian hábitos, ideas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y para transformar a la realidad misma". Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, *op. cit.*, p. 129.

8. En su *Análisis del ser del mexicano*, Emilio Uranga ha introducido una útil distinción entre la "originalidad" y "originariedad": el original quiere ser el primero e introducir una novedad, mientras el originario pretende ser radical y acceder a la fuente común; el original quiere mostrar lo nunca visto, el originario quiere revelar lo que sustenta el ver. Emilio Uranga, "Nota sobre lo original y lo originario", en *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1992, pp. 84-100

9. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, *op. cit.*, p. 102.

10. *Ibid.*, p. 166.

11. *Idem.*

12. *Idem.*

13. *Ibid.*, p. 165.

14. Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 40.

15. *Op. cit.*, p. 41.

16. *Idem.*

17. *Ibid.*, p. 42. Véanse, en particular, las reflexiones de Fausto Rainaga respecto a la Revolución india. Cuando propone "indianizar el marxismo" se trata no de una "calca" sino de un mapa para los movimientos revolucionarios indígenas en América Latina: "Reconocer en el indio la víctima primera, confiar en su capacidad de liberarse, es decir, indianizar el marxismo, es la única garantía contra el peligro de que la revolución en ciernes dé formas nuevas de explotación secular". *Ibid.*, p. 109.

18. *Ibid.*, pp. 47-49.

- 19 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 224.
20. *Ibid.*, p. 227.
21. *Idem.*
22. *Ibid.*, p. 226.
23. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 227 (el subrayado es mío).
24. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 167.
25. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 228.
26. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 102.
27. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 232.
28. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 111.
29. *Idem.*
30. "Se trata de desarrollar una nación pluricultural sin pretender que deje de ser eso: una nación pluricultural". Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 232.
31. *Ibid.*, p. 122.
32. *Ibid.*, p. 148.
33. *Ibid.*, p. 166.
34. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 122.
35. *Ibid.*, p. 114.
36. *Idem.*
37. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 238.
38. *Idem.*
39. *Idem.*
40. *Ibid.*, p. 240.
41. *Ibid.*, pp. 241-242.
42. *Ibid.*, p. 242.
43. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 115.
44. *Ibid.*, p. 115.
45. *Ibid.*, p. 110.
46. Véase, para la cuestión de las metas, el apartado "Civilización y proyecto nacional" en *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, pp. 88 y ss.
47. "Los escenarios de la diversidad", en *Opciones*, No. 44, 17 septiembre de 1993.
48. *Op. cit.*, p. 10.
49. "No es el problema de algunos grupos poblacionales, sino un problema de la reorganización de la sociedad, donde la otra cultura no tiene que ver solamente con los valores como algo abstracto o intangible, sino que tiene que ver con los modelos de organización individual y colectiva". *Ibid.*, p. 11. Y añade: "Se trata de pensar nuestra cultura, pensar la forma de organización social" *Idem.*
50. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura, op. cit.*, p. 169.

Discusiones

Discusiones

EL DIÁLOGO FILOSÓFICO NORTE-SUR

La discusión entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel

Uno de los acontecimientos filosóficamente más relevantes de los últimos años, desde una perspectiva mundial y particularmente latinoamericana, ha sido el diálogo —una verdadera disputa filosófica— que entablaron a lo largo de varios años (1989-1997) el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y su propuesta de una “filosofía de la liberación latinoamericana”, en formulación desde fines de la década del sesenta, y el filósofo alemán ligado a la Escuela de Frankfurt Karl-Otto Apel y su propuesta de una filosofía pragmático-trascendental y una «ética del discurso». Aunque aparen, hoy el diálogo se da por concluido, todavía hay mucho que recordar, desarrollar discutir en torno a este encuentro extraordinario; en principio, se trataría de dar a conocer en español algunas de las intervenciones más importantes de tal encuentro. Por esta razón, publicamos ahora la traducción autorizada de un texto de Karl-Otto Apel, realizada por Luis Sánchez filósofo mexicano que realiza su doctorado en Frankfurt bajo la dirección de propio Apel. El texto del filósofo alemán presenta una respuesta a algunos de los cuestionamientos críticos que le ha dirigido Enrique Dussel. De este incluimos a su vez un artículo breve en el que define su visión ética actual, después del diálogo con Apel y después de la publicación de su magna obra Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. A manera de introducción, abrimos esta sección con un texto de Gildardo Durán, quien nos ofrece, después de una presentación general de las concepciones filosóficas de Apel y Dussel, un resumen y una evaluación de las posturas fundamentales que ambos pensadores pusieron en el diálogo mencionado —el texto es parte de la investigación de Tesis que su autor dentro del programa de la Maestría en “Filosofía de la Cultura” de nuestra Facultad.

EL DIÁLOGO ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Gildardo Durán

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán

Un hecho que repercute cada vez más en todo acto de pensamiento es la globalización. Hemos dejado ya atrás el aislamiento político y social y la independencia comercial y cultural. Ahora los problemas tienen una dimensión mundial (el ecocidio, la pobreza, el racismo, la ingeniería genética, la guerra, etc.), sus efectos cubren a toda la humanidad, incluso a las generaciones futuras. Estamos ante problemas realmente de carácter universal. Y siendo problemas universales las soluciones requeridas deben ser de la misma escala: universales. Es decir, deben ser validadas por todos, construidas por todos. Además, si la solución de un asunto es de naturaleza universal, entonces su aplicación y consecuencias son responsabilidad de todos los participantes, su ejecución implica necesariamente un compromiso ético, se realiza bajo un imperativo moral. El procedimiento insalvable para obtener tanto el proyecto de solución como la obligación ética que nos lleve a su respectiva aplicación práctica lo encontramos en la comunicación interpersonal, en el diálogo intercultural. Sin intercambio dialógico no es posible la respuesta universal convenida ni el compromiso de llevarla a la práctica.

Conscientes de esta situación los filósofos Enrique Dussel (Mendoza, Argentina) y Karl-Otto Apel (Dusseldorf, Alemania) se propusieron desarrollar una serie de debates con el fin de discutir la problemática ética de nuestros días desde tradiciones y proyectos de vida distintos. En siete ocasiones se encontraron en diferentes puntos de América y Europa: Friburgo, Alemania (1989), México, DF. (1991), Maguncia, Alemania (1992), San Leopoldo, Brasil (1993), Eichstätt, Alemania (1995), Aachen, Alemania (1996) y México,

D.F. (1997). En las siguientes páginas daremos a conocer la estructura básica tanto de la ética del discurso como de la ética de la liberación, las posturas principales sostenidas durante el diálogo por ambas teorías, así como las posibles consecuencias del debate. Antes esbozaremos el origen histórico y filosófico de estas filosofías.

1. Antecedentes histórico-filosóficos de la ética del discurso

Podemos ubicar la aparición de la ética del discurso en los primeros años de la década de los setenta del siglo XX y en las figuras de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas a sus dos célebres autores e ilustres promotores. No obstante, en este trabajo nos referiremos únicamente a la filosofía de Apel, por tratarse del autor que mantuvo la discusión con la ética de la liberación. Por lo demás, no cabe duda que la ética apeliana es la última de las grandes aportaciones de la filosofía alemana. Teoría novedosa, coherente, profunda, vigorosa y, sobre todo, para los fines que persigue, universal y actual. El texto donde Apel consigue darle forma a su pensamiento se titula *La transformación de la filosofía*, volúmenes I y II, 1973, publicado en castellano en 1985.¹

Apel elabora su filosofía como una respuesta a los desafíos que plantea la civilización industrial: desigualdad económica, contaminación del medio ambiente, manipulación de la vida por la ingeniería genética, etc. Como son problemas de alcance planetario, cuyo efecto a todos nos incumbe, la ética del discurso desarrollada por Apel pretende una validez universal, busca con su teoría moral (mediante una fundamentación racional-lingüística) la corresponsabilidad de todos y el compromiso de cada uno de nosotros en la transformación del actual momento crítico. El intelectual alemán intenta formular desde su filosofía práctica un imperativo moral a los sujetos hablantes para asumir y resolver la pr+oblemática experimentada. El marco histórico al cual responde el pensamiento apeliano es el del progreso científico-técnico, con lo cual se ve obligado a conformar una ética aceptable por todos, una filosofía moral universal o, también, un razonamiento práctico posconvencional.

Como pilares del trabajo reflexivo de Apel, esto es, las concepciones teóricas que confluyen en la constitución de la ética del discurso, se encuentra la

filosofía subjetiva de Kant (trascendental) y la teoría lingüística de Charles Sanders Peirce. De Kant, por ejemplo, se recupera la filosofía de la conciencia que destaca a la razón como el núcleo y motor de la actividad humana. A juicio de Kant, la razón es el origen de las normas que rigen el comportamiento y todo tipo de práctica de los individuos, el referente obligado de la praxis desarrollada por las subjetividades. En tales condiciones, la razón se vuelve autorreferente y autorregulable al proporcionarse ella misma los preceptos de forma autónoma. Asimismo, desde la conciencia del yo, a partir de la visión de una razón subjetiva, con una posición “solipsista”, se percibe y define al mundo exterior y a los demás individuos, a los otros “egos”. Para decido de este modo: con la perspectiva kantiana el hombre (como razón) deja de creer en principios cuyo fundamento sea la tradición, la naturaleza o una voluntad metafísica infinita. En su lugar, la subjetividad empieza a pensar por sí misma (autonomía de la razón) y se atreve a actuar por cuenta propia (progreso de la conciencia).

En cuanto a las investigaciones semióticas de Peirce, Apel toma el giro pragmático del lenguaje. Deja de lado la parte sintáctica y semántica de los signos. Considera la relación entre los signos (sintáctica) y el vínculo significado-significante (semántica) menos relevante para una ética universal que el aspecto pragmático. La filosofía del lenguaje se manifiesta pues en sentido distinto bajo los lineamientos pragmáticos. La relación de los signos con los usuarios, la manera como éstos hacen uso de aquéllos en el acto comunicativo, la forma de significar, interpretar y consensar con ellos, es lo que va a facilitar la transformación de la filosofía centrada en el sujeto. El giro pragmático de Pierce, asumido por Apel, presupone entonces hablantes que consensan lingüísticamente; presupone, en suma, una comunidad de argumentadores o consensadores. Justamente esta presuposición de la pragmática lingüística es lo que permite a Apel pasar de una filosofía subjetiva de carácter kantiano a una filosofía intersubjetiva. Con ello se supera el “yo pienso” de Kant en un “nosotros argumentamos” de la comunidad lingüística. Ahora bien, la intersubjetividad comunicativa representa la parte más importante de la investigación apeliana no sólo por ser el elemento básico del consenso que convierte a la filosofía del discurso en una teoría de validez universal, sino porque además es capaz de ofrecer una salida al maltrecho mundo de nuestros días con

la participación activa y obligada de todos. Esquemáticamente, podemos asentar que la ética discursiva es una propuesta de Apel tendiente a responder a los retos de la civilización industrial con el nosotros hablamos racionalmente, mediante el nosotros consensamos argumentativamente.

2. Antecedentes histórico-filosóficos de la ética de la liberación

Simultáneamente a la ética del discurso (la década de los setenta) en las principales universidades latinoamericanas surge un pensamiento que con el tiempo fue identificado como “filosofía de la liberación”. A ella se acogieron, entre otros, intelectuales de la talla de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quezada y Enrique Dussel. Lo más granado del pensamiento americano de entonces. Sin embargo, la investigación que por el momento nos interesa abordar es la emprendida por Dussel. Pretendemos, por ejemplo, conocer de ella cuáles son las tesis donde se funda la teoría y los principales razonamientos desarrollados durante los debates con otras concepciones. Un aspecto sobresaliente del trabajo intelectual de Dussel son los numerosos y fecundos intercambios críticos establecidos con investigadores de otras latitudes. Dussel amplía y profundiza sus preocupaciones teóricas dialogando con G. Vattimo, R. Rorty, Ch. Taylor, P. Ricoeur y, por supuesto, K.-O. Apel. Dentro de su vasta obra publicada, empieza a gestarse una “filosofía de la liberación” en los textos que llevan por título *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volumen, I y II, 1973. Aunque merece mención especial la publicación más reciente, *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*,² donde la ética de Dussel presenta los resultados de años de polémica con Apel y donde se constata su grado de madurez alcanzado en dicha disciplina.

A diferencia de la ética apeliana, donde las cuestiones científico-técnicas son las que reclaman mayor atención, la filosofía de la liberación aparece con la necesidad de meditar y localizar salidas a la lastimosa realidad de Latinoamérica. El tema más urgente de reflexión aquí nos remite a la desigualdad y marginación sufrida por la mayoría de la población del continente. Pobreza y exclusión son entonces los aspectos que interesan a la nueva teoría, el punto de

partida del pensamiento filosófico emergente con lo cual se pretende conseguir universalidad en la validez y legitimidad de la acción liberadora. Frente a este escenario la filosofía de la liberación, además de mantener la idea de interpretar el marco de referencia propio, se propone estructurar una alternativa teórica donde el objetivo central sea mejorar las condiciones de vida de la región. Su compromiso filosófico así es transformar la situación concreta con la propuesta de desarrollar una práctica liberadora, racional, legítima, universal y viable. Resumiendo, para Dussel, la filosofía de la liberación asume el dato empírico más común de América y del mundo: la injusticia y la opresión. De aquí que el contexto histórico de su ética esté dado por las condiciones político-económicas y no por las científico-técnicas. Con ello, el intelectual argentino privilegia una reflexión con contenido, una ética de índole material, una propuesta teórica con sentido histórico.

Sin embargo, para llevar a cabo una investigación fundada en evidencias fácticas, Dussel recurre de manera crítica a las aportaciones teóricas de Emmanuel Levinas y a la postura marxista de la teoría de la dependencia. Por lo que se refiere al filósofo lituano-francés, Dussel adopta la hipótesis de un pensar originario, valora la idea de comprender la experiencia de la alteridad —del Otro diferente a mí, de aquél que se encuentra más allá de mi ámbito inmediato— desde su situación marginal. Es decir, plantea, con Levinas, que sólo trascendiendo las explicaciones de la tradición cultural subjetiva imperante estaremos en condiciones de descubrir el significado verdadero del Otro; de su ostracismo e indigencia. Siguiendo con el mismo planteamiento, se establece que desde la exterioridad es posible concebir un pensamiento moral que implique una actitud de solidaridad con el Otro y de compromiso en la superación del estado de opresión actual. Conviene precisar que el “Otro” de Levinas es concebido por Dussel como la “víctima” de una relación intersubjetiva en cualquier tipo de sistema: el obrero, la mujer, el indio, el alumno, los países, pobres, etc. Y a partir de esta estimación el filósofo argentino sostiene que el conocimiento de la praxis social y los cambios sociales necesarios únicamente pueden forjarse con la razón de la víctima, desde la razón del Otro. Para decirlo de una vez, con Levinas, con la ética de la alteridad, la filosofía gana el horizonte “metafísico” de la exterioridad superando definitivamente el plano meramente “ontológico” de la dominación. Pasa de la interpelación institucional

para la reproducción del sistema, a la interpelación alterativa para la liberación del oprimido y la construcción de una nueva forma de vida.

De la otra fuente de la ética de la liberación: la teoría de la dependencia, Dussel re toma la explicación del subdesarrollo del tercer mundo. Según esta perspectiva, en un sistema de dominación como el actual —el capitalismo tardío o neoliberalismo— es inevitable la división entre grupos dominados y clase dominante. Así que de acuerdo con la teoría de la dependencia el rezago del tercer mundo es consecuencia directa del progreso conseguido por los países industrializados, la miseria es sólo una de las caras del sistema hegemónico occidental que se intenta consolidar en un proceso de globalización. Por tanto, para esta postura, la existencia de la pobreza es condición necesaria para la aparición de la opulencia, ambos forman parte de un mismo proceso histórico de dominación. Sobre esta base, la ética de la liberación de Dussel asevera que a un sistema donde prevalece la desigualdad y genera la división de personas le subyace un régimen de opresión y destierro, y, bajo esta premisa, respetando los marcos institucionales excluyentes, la víctima no puede escapar de su postración. Como si, cuestiona Dussel, el estado de derecho moderno y subjetivo afirmara a la vez, a la parte privilegiada y a la excluida, o como si el trabajador fuera capitalista en ciernes, o la mujer varón en potencia. No, el subordinado como un ser distinto a la razón opresora debe proyectar su crecimiento más allá de los esquemas que lo someten, fuera del orden en el cual es negado. Por ejemplo, los países del sur no pueden plantear su desenvolvimiento en el horizonte del neoliberalismo globalizado, ya que su rezago no se debe a que se esté cumpliendo una etapa en el proceso de desarrollo del capitalismo, sino que obedece más bien a la dominación y es condición incluso del progreso de los países avanzados. Para poder llevar a cabo una verdadera evolución, un proyecto histórico afín a sus intereses, es inevitable que el tercer mundo parta de su situación específica y su avance lo fundamente en una razón alterativa; razón por naturaleza distinta a la razón opresora. Esto es, el tercer mundo necesita buscar nuevas formas de convivencia que satisfagan sus aspiraciones y no que ratifiquen o refuercen su dependencia. La ética de la liberación, por tanto, es una reflexión sobre la víctima para, a partir de su reclamo, justificar un movimiento de liberación que en un primer momento cuestione la institucionalidad hegemónica y después construya un sistema de relaciones distinto e incluyente.

3. Estructura básica de la ética del discurso

Algo que debe quedar claro en las apreciaciones de Apel es que la reflexión filosófica tiene como punto de partida el acto de habla, se funda en la estructura pragmática del lenguaje. Para el filósofo europeo la comunicación interpersonal representa el momento inaugural del trabajo filosófico, el elemento con el cual se transforma la filosofía de la conciencia en un pensamiento pragmático-trascendental. La novedosa relación sujeto-sujeto discutiendo cuestiones comunes con la intención de arribar a acuerdos consensados es la plataforma de despegue de la ética del discurso.

Lo primero que hay que destacar en el *factum* comunicativo para fines de una filosofía con preocupaciones prácticas son los principios presupuestos en toda relación lingüística. Por ejemplo, cuando alguien establece un diálogo para tratar cualquier asunto, presupone de antemano un interlocutor o interlocutores, alguien quien lo escuche, discuta o acepte sus puntos de vista. En términos de Apel presupone un otro u otros semejantes con quien desarrollar el diálogo, o sea, presupone “la comunidad real de comunicación”. Pero el a priori de “la comunidad ‘real’ de comunicación” entraña una serie de principios que es necesario describir. Primero: el diálogo público, concreto, se enmarca en una tradición cultural que le antecede y hace posible al proporcionar una comprensión del mundo y las condiciones socio-históricas para la discusión y el acuerdo entre sujetos. Además, como segundo principio, implícito en la relación fáctica, tenemos la auto afirmación de la sociedad en cada momento histórico. Ello significa, sobre todo en el mundo actual de tanta amenaza al medio físico y de destrucción de la vida en el planeta, que “con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la ‘supervivencia’ del género humano como comunidad ‘real’ de comunicación”.³ Con los principios anotados completamos los principios “reales” postulados en todo proceso de comunicación interhumana.

Sin embargo, cuando argumentamos en una discusión racional no-estratégica no sólo presuponemos “la comunidad real de comunicación”, también anticipamos una “comunidad ideal de comunicación”. Es así en tanto que todo hablante al discutir —sea para a firmar, negar, criticar o dudar—, tiene que argumentar, dar razones de lo que sostiene y, para ello, emplea las normas

del lenguaje, en nuestro caso las normas racionales (ideales) de la discusión, con las cuales postulamos “la comunidad ideal de comunicación”. La pregunta obligada salta inmediatamente: ¿cuáles son las normas ideales del diálogo argumentativo? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de principios racionales de la comunidad ideal de comunicación? La respuesta empieza a aparecer cuando afirmamos que el objetivo de la discusión sería, racional, necesariamente es el de acordar soluciones a los problemas. Y si esto es cierto —como lo es para Apel—, entonces cuando argumentamos en forma madura suponemos, además de la comunidad ideal de comunicación, la “igualdad” de aquellos que participan en los alegatos y son afectados por los consensos alcanzados, así como la “corresponsabilidad” de todos en la solución discursiva posible de los problemas. De otro modo, con la desigualdad y marginación de algunos no existe diálogo argumentativo, sino comunicación instrumental o hegemónica, con lo cual las soluciones obtenidas dejan de tener validez universal.

Asimismo, tenemos que reconocer que los principios de “igualdad” y “corresponsabilidad” no están dados en las condiciones reales, es decir, que la idealidad y la facticidad no se corresponden, no son equivalentes, no se encuentran en el mismo plano. Otro de los principios a reconocer por los argumentantes es precisamente la *diferencia* existente entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. Y como se forma parte del proceso argumentativo que presupone a ambas comunidades, al marcado desnivel entre ellas y a los principios ideales indicados, también se reconoce —siendo argumentante— *la obligación* de superar dicha diferencia en un proceso de emancipación. Estos son entre otros algunos de los postulados principales que conforman la estructura de la ética del discurso.

4. La arquitectónica de la ética de la liberación

Queda claro que la ética de la liberación, por su parte, toma como punto de partida la realidad socio-humana de los pueblos americanos. Establece como tema prioritario la pobreza, la injusticia, la marginación, etc., a que han estado sometidos durante los últimos cinco siglos esos pueblos. Con ello, debe entenderse que el contenido del trabajo reflexivo de la filosofía dusseliana no apunta al mundo institucionalmente reconocido, sino a lo que está más allá de él: el Otro, el negado y excluido. De esta manera, privilegia los intereses, el

pensamiento y la acción de la alteridad sobre los impuestos y justificados por el sistema en funciones. Ahora bien, al intentar una actitud diferente hacia la exterioridad, la teoría moral de Dussel busca por un lado la comprensión del Otro y, por el otro, la superación de su precariedad. La propuesta implica entonces de manera precisa pensar lo propio, partir de nuestra realidad, con el propósito de reflexionada, conocerla y producir un pensamiento auténtico que justifique la praxis de liberación en sus dos etapas: primero de deconstrucción de lo establecido y, luego, de construcción del mundo futuro a partir del otro.

No obstante, la situación concreta estudiada por el investigador americano muestra una doble faceta: el régimen hegemónico y la alteridad, el sistema de eticidad vigente y el proyecto ético de validez futura. Sobre esta base ambivalente Dussel construye la arquitectónica de su ética, expuesta en la *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*. La primera parte con los tres principios (material, formal y de facticidad) que estructuran la forma ética dominante, y la segunda con los otros tres (crítico-material, crítico-formal y de liberación) que hacen posible el desarrollo de la eticidad. La arquitectónica de la ética material se compone, así, de seis principios básicos para la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

A juicio de Dussel, el primer principio, el material, es el principio de la reproducción y evolución de la vida. En su opinión, la conducta moral presupone en todo momento la vida de los individuos en cuanto a su conservación y crecimiento. Bajo dicho principio toda norma, acto, argumento, acuerdo, institución o sistema ético es sólo una mediación para satisfacer las exigencias vitales. Tenemos, por ejemplo, que desde la aparición del hombre en la Tierra éste ha estimado al mundo exterior y al trabajo que lo transforma en función de su necesidad fundamental: la preservación de su vida. Por tanto, la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano representa el principio material universal de la arquitectónica de Dussel. Pero como los actos implementados para realizar el principio material se presentan inevitablemente dentro de una forma concreta de vida buena, el criterio material (la sobrevivencia y mejoramiento de la vida), permite a las tradiciones culturales en general ser autocríticas con aquellas manifestaciones que atenten contra la vida. Asimismo, la universalidad del criterio como verdad práctica permite establecer entre diferentes culturas una discusión racional sobre la mejor manera de reproducir y mejorar la vida en sociedad.

Como el principio material únicamente alude a las necesidades vitales y no está en su capacidad definir cuál es la mejor forma de vida, se tiene que echar mano de un principio formal discursivo que posibilite la discusión y el acuerdo intersubjetivo sobre la forma concreta de vida buena a reproducir y el mecanismo a implementar en dicha reproducción. Entramos con ello al criterio de validez articulado en la ética dusseliana al contenido veritativo (el mantenimiento y mejoramiento de la vida del sujeto humano). Con la incorporación del criterio formal al material, queda establecido el procedimiento de validación de la verdad, el modo de validar lo que se postula como verdadero. De dicho modo, la función principal del criterio formal es buscar la validez intersubjetiva, la justificación de la reproducción y crecimiento de un modo concreto de vida. Actúa en la comunidad de comunicación cuando se procura un acuerdo sobre la vida que vale la pena vivirse y el mejor modo de perfeccionarla. En cuanto a su vinculación: lo formal tiende a darle validez a la sobrevivencia y al trabajo de mejoría en la vida humana, mientras lo material ofrece la verdad práctica, el contenido, al consenso de la comunidad de comunicación. Ahora bien, aunque la conjunción de los dos primeros principios vuelve formalmente realizable la vida, prácticamente se requiere un tercer componente: la parte estratégica que haga empíricamente posible la reproducción de la vida.

Con el trazo anterior se ha demostrado que lo material y lo formal son necesarios —aunque aún no suficientes— para el buen funcionamiento de la vida. Hace falta el principio de factibilidad que nos garantiza la operabilidad de la acción humana buena, pues de otra manera lo que propondríamos serían simplemente actos imposibles, utopías irrealizables, idealidades inalcanzables. Con el criterio de factibilidad, cuya función es la adecuación medios-fin, en cambio, se intenta que toda mediación (norma, acto, argumento, acuerdo, institución o sistema ético) que pretenda satisfacer los requisitos básicos de la vida, cumpla con las condiciones de posibilidad política, económica, empírica, técnica, etc. Sólo si la mediación atiende las exigencias de la vida, permite la libre participación de los afectados en las discusiones y considera las leyes del medio político, empírico, social, histórico, cultural, etc., puede pretender ser buena y realizable. Ello significa que el principio de factibilidad se estima como ético y universal si es capaz de reproducir y engrandecer la vida, estable-

cer relaciones de igualdad y reconocer las leyes físicas y técnicas del contexto de la praxis histórica. Cuando el funcionamiento de los tres principios es el adecuado se puede desarrollar la acción humana capaz de cumplir con los requisitos básicos de la vida. A este procedimiento de realización efectiva, de práctica humana posible, Dussel la define como “bien” o “eticidad vigente”, que no es otra cosa que el sistema ético actualizado, el proyecto moral hegemónico de un momento histórico dado: “lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar siméticamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la ‘eticidad vigente’ o el bien”.⁴

Sin embargo, la experiencia y la lógica humanas nos demuestran una situación irremediable: ninguna norma, acto, argumento, consenso, institución o sistema ético es perfecto. Más aún, no puede aspirar a la perfección. La finitud del hombre le impide alcanzar tal dimensión. Amparado en este dato Dussel sostiene la aparición irremediable en todo sistema de relaciones humanas del síntoma de la asimetría, del signo social de la injusticia, de la imperfección en el obrar histórico del hombre. Por ejemplo, en el actual régimen de reproducción-evolución de la vida y de participación en los consensos se descubre un hecho innegable: la presencia de víctimas que no pueden reproducir la vida y de excluidos de los debates sociales. Y en base a los pobres que producen el régimen demuestra su mal funcionamiento, el incumplimiento de los principios que internamente presume defender y, con ello, deja de tener validez universal ante la opinión de los afectados. A partir de entonces el dominado empieza a tener conciencia de su situación y a cuestionar la legitimidad del sistema material imperante, del contenido del orden ético dado. Asimismo, el excluido, al saberse no tomado en cuenta en los acuerdos, comienza a objetar la validez de los mismos. El principio crítico material surge, así, de la conciencia crítica de las víctimas, del cuestionamiento al orden que impide la vida y la intervención en los problemas comunes. Representa pues el cuarto momento de la ética y se encuentra definido por su crítica a todo aquello que pone en peligro la existencia humana.

El quinto principio en el orden de la arquitectónica de la ética de la liberación es el “crítico-formal”. Principio constituido por la nueva validez de los oprimidos y esencialmente contrario a la validez del sistema vigente. Después

de la crítica de los indigentes al funcionamiento de la “eticidad” dada, a los efectos del “bien” establecido, se va configurando una comunidad de comunicación de las víctimas desde donde se pacta una nueva validez intersubjetiva antihegemónica. Al interior de la comunidad de las víctimas se origina un proyecto de bien futuro, un sistema de eticidad factible, válido sólo para las minorías —en un primer momento—, pero que si logra el convencimiento de los demás permite desarrollar un proceso de liberación, la realización de una nueva forma de convivencia interpersonal, donde la vida y la igualdad de los excluidos sea posible. Cabe precisar que con la impugnación a la institucionalidad establecida por parte de la comunidad de comunicación de las víctimas se debe también explicar los motivos del fenómeno de la asimetría y, sobre todo, se está obligado a elaborar propuestas creíbles que tiendan a transformar la realidad. En síntesis, el principio parte de la crítica al sistema para luego conocer las causas de la existencia de víctimas y, de ahí, buscar el modo posible de superar la situación.

Finalmente, la ética material de Dussel remata su arquitectónica con “el principio liberación”. Una vez que los marginados toman conciencia de cómo en el marco de las relaciones experimentadas son afectados material y formalmente, se ven comprometidos en lo moral a desplegar una praxis de liberación estructurada en base a dos momentos. Primero, la acción liberadora comienza con una desobediencia al régimen ético que produce las víctimas, despega de la deslegitimación producida en la comunidad de los dominados sobre la institucionalidad legalmente constituida. En términos prácticos, el momento inicial de la praxis de liberación se da con el trabajo de deconstrucción de la tradición moral (de las normas, actos, argumentos, consensos, instituciones o regímenes históricos) que da origen a los oprimidos. El complemento de la praxis se presenta cuando se empieza a construir una nueva forma de convivencia moral donde el oprimido pueda reproducir y desarrollar su vida, ser parte en igualdad de condiciones en todos aquellos diálogos donde se discutan cuestiones que les afecten y aplicar los medios apropiados que hagan posible el nuevo proyecto del bien futuro. Con estos seis principios Dussel estima fundada y sólidamente conformada una ética material, de crítica liberadora, capaz de enfrentar los planteamientos críticos formulados por las éticas formales a su ética de liberación.

5. El diálogo Apel-Dussel

A continuación describiremos las conclusiones principales que cada una de las éticas plantea con respecto a los puntos de vista de la opuesta. Tales tesis deben servirnos para motivar nuevos intercambios a partir de aspectos ignorados en la disciplina moral, o retomar los mismos desde visiones distintas o realidades novedosas. De cualquier modo, son los rasgos básicos de ambas teorías, después de la polémica, y desde las cuales hay que seguir discutiendo y avanzando en la investigación ética.

5.1. Conclusiones de la ética del discurso

La primera reacción de Apel con respecto al pensamiento de Dussel es la de confirmar la tesis del primado del nivel formal sobre el plano material o de contenidos, o en vocabulario más propio, la anterioridad de la razón discursiva sobre la razón ética originaria. La manera de obtener Apel esta convicción filosófica es a partir de las condiciones de posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Como estos apriori del lenguaje no pueden faltar en la construcción de consensos y acuerdos comunitarios, y con ello, en la estructuración de la convivencia cultural y fundación de instituciones sociales, a juicio del intelectual alemán se establece una relación jerárquica entre las reglas formales semiológicas y vida sociocultural de los hombres en comunidad. “No” es posible suponer —afirma Apel— que, en relación con los presupuestos de la argumentación aquí considerados, su comprensión dependa de contextos contingentes e históricamente transformables, precisamente porque tales presupuestos, en cuanto necesarios a toda argumentación, deben ya hallarse presupuestos en cualquier interrogación argumentativa que revista presupuestos contingentes”⁵

Para Apel sólo en base a las disposiciones ideales del discurso ilustrado es posible el acuerdo y su aplicación. Según él, el consenso es la única forma generadora de valores, ideas, conocimientos que permiten la organización social, el devenir histórico del fenómeno cultural. En consecuencia, la aparición de distintas formas de vida cultural se debe a diferentes consensos previos y, en

este entendido, cualquier nuevo orden institucional será resultado siempre de un nuevo acuerdo comunitario. Con todo este mecanismo tenemos que, para la ética del discurso, la comunicación argumentativa representa una especie de “metainstitución” de las instituciones que hace posible la experiencia cultural de los grupos humanos así como su desenvolvimiento y avance histórico.

Bajo las reflexiones anteriores Apel está en condiciones de aseverar la acción fundamentadora de los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso racional sobre las relaciones prácticas de los individuos. Además, nos permite establecer un punto de referencia común, de presumir un enclave inteligible que vincula a las diferentes tradiciones culturales históricamente dadas. Esto significa por tanto que la experiencia vital es algo percible, captable, pensable y cognoscible por el pensamiento, por la actividad verbal-argumentativa. Más aún, denota la posibilidad de comprender las características propias de cada una de las manifestaciones culturales establecidas así como las diferencias que se observan entre ellas y que son inexplicables desde sus mismos horizontes de comprensión específicos.

Por otro lado, con la derivación de las evidencias fácticas de la comunicación madura, Apel también objeta la teoría dusseliana de que la experiencia del Otro, el “cara-a-cara”, la razón ética originaria, es pre-reflexiva y pre-discursiva. Por el contrario, en el esquema teórico de Apel las condiciones de posibilidad e la comunidad real de comunicación se reconocen en la comunidad ideal de comunicación. Por tanto, la interpelación del Otro, y con ello su razón ética, son considerados como un momento de la ética del discurso, una determinación histórica de la razón comunicativa.

Como parte de esta conclusión tenemos que la equidad de derechos, la justicia intercultural, reclamados por los marginados, son concebidas como ideas regulativas que tendencialmente van a ir encarnándose en las relaciones prácticas de los individuos, mediante un proceso de reformas sociales. O sea, al privilegiar Apel la comunidad de comunicación ideal sobre la comunidad de comunicación real, no sólo reconoce las normas ideales del lenguaje que fundamenta los derechos y las demandas de los excluidos, sino que también permite justificar medidas de emancipación mediante la tensión dialéctica establecida entre la idealidad y la facticidad —entendidas estas medidas como una gradual realización de las condiciones de aplicación de las normas ideales.

Dentro de la tesis de supremacía de la ética del discurso sobre toda ética que se sustente en evidencias fácticas, Apel también postula la imposibilidad de modificar la relación jerárquica entre las dos éticas que venimos confrontando. Basado en la evidencia racional, que muestra a los principios puros de la pragmática trascendental como no objetivables de modo íntegro en el horizonte de los fenómenos, Apel deduce la imposibilidad de la homogenización, de la identificación plena del mundo contingente con el modelo ideal. O sea, si la comunidad real no termina de alcanzar en su ascenso progresivo a la comunidad ideal, si el desarrollo histórico de la realidad no concluye en una analogía con la idealidad, si no hay solución posible a la tensión establecida por los dos polos de la existencia humana, quiere decir entonces que la relación jerárquica entre ellos resulta innalterable, equivale a sostener la irrebalsabilidad del mundo ideal por parte del mundo real.

Establecida entonces la jerarquía formal y su condición de insuperabilidad, la ética de la liberación —ubicada en la parte B de la ética del discurso— es concebida por Apel, al igual que las ciencias sociales críticas, como un instrumento de apoyo en la realización de las condiciones de aplicación de la parte A de su ética. Según dicho orden jerárquico, a la filosofía de la liberación le corresponde superar los obstáculos que faciliten la implantación de un orden jurídico a escala planetaria donde se garanticen relaciones de justicia y equidad intercultural, esto es, crear las condiciones que permitan el proceso dialéctico de emancipación actual mediante la idea regulativa de la norma ética básica. La ética de Dussel actúa así, como un mediador entre la teoría y la praxis, procurando, en este encargo, encarnar la comunidad de comunicación ideal en el horizonte histórico de la sociedad concreta. Con ello, el pensamiento filosófico latinoamericano asume, en la opinión del teórico alemán, la actividad propia a su naturaleza, el oficio donde mejor desempeño tiene, la tarea en la que mayor rendimiento promete.

En caso contrario, al priorizar la base empírica sobre la norma ética universal, conceder precedencia a la evidencia contingente sobre la evidencia formal, derivar de lo accidental lo esencial o necesario, inevitablemente se tendría que admitir la subordinación del discurso ilustrado a la práctica cotidiana. En tal situación la fundamentación de la comunidad ideal re caería en una tradición de vida específica y lo universal reconocería como origen a lo particular. Pero

si el ser históricamente limitado determina al “todo del ser”, con sus infinitos sentidos, la consecuencia inmediata e irremediable sería el dogmatismo de las tradiciones culturales, la incapacidad para tomar acuerdos con validez universal, el dominio de la subjetividad sobre la intersubjetividad y el no poder trascender la inmediatez y los límites del mundo fenoménico. Asimismo, en las relaciones interhumanas no cabría la comunicación y el consenso, sólo el predominio y la imposición. La vida en general quedaría atrapada en el solipsismo de la cotidianidad, sin alternativa al desarrollo democrático, al descubrimiento de lo nuevo, de lo distinto, del Otro.

La única salida percibida por Apel, para evitar los riesgos mencionados, es invertir el orden de los factores: la comunidad de comunicación ideal es el “motor inmóvil” de la comunidad de comunicación real, el discurso ilustrado y maduro es la “metainstitución” de las determinaciones presentes y virtuales. Con el reacomodo efectuado, la ética del discurso recobra su figura fundacional y rectora de las instituciones históricamente establecidas. Y con la recuperación del momento discursivo, como base esencial de la vida humana, como fundamento último del devenir social, se gana inicialmente la justificación de querer ajustar progresivamente la realidad a la idealidad —propriadamente la emancipación de carácter dialéctico siempre vigente. Además, también se garantiza desde los principios lingüísticos-filosóficos la crítica correctiva y orientadora de los sistemas culturales y de todo organismo institucionalizado del mundo de la vida. Se consigue, en suma, un mundo ordenado y conducido racionalmente, planeado y proyectado en forma racional-discursiva.

5.2. Conclusiones de la ética de la liberación

El principal empeño de Dussel, después de conocer la estructura de la ética apeliiana, es modificar la subordinación de que es objeto el principio material en este cuerpo teórico. Su propósito es reordenar la relación jerárquica entre el principio material y el principio formal, demostrar que el epicentro de cualquier estructuración ética es el principio material y no otro. Bajo estas consideraciones el investigador latinoamericano pretende darle al plano material la función fundamentadora de la vida racional y, al nivel formal, aplicarlo como

medio de reproducción y refinamiento de la existencia concreta del hombre. Ésta sería básicamente la plataforma en que se montaría la arquitectónica de la filosofía práctica de Dussel.

Lo anterior significa que al establecer la teoría dusseliana una interrelación entre el par de principios mencionados, dentro de ellos también se produce una diferenciación y una co-determinación. Por ejemplo, el aspecto material se diferencia del formal en que el primero alude a la realidad humana y el otro a la intersubjetividad discursiva. Lo material nos remite a la vida del sujeto humano, a su reproducción y desarrollo, y en este proceso de actualización en una comunidad de vida, instituye un concepto de verdad (una forma de entender lo que es la vida y cual es la mejor manera de conservada y perfeccionarla). En tanto, el nivel formal apunta a la con sensualidad intersubjetiva, a la toma de acuerdos concretos que implica un concepto de validez (la aceptabilidad por parte de todos los integrantes de una comunidad de comunicación real del concepto de verdad instituido, lo “tenido-par-verdadero”). De dicha manera, mientras lo materia hace referencia a la realidad, y la actualización de lo real se da mediante la verdad instituida intersubjetivamente (genera enunciados con pretensión de verdad), lo formal está relacionado con la intersubjetividad que en su ejercicio deviene en validez de lo “tenido-por-verdadero” (los enunciados tienen pretensión de validez). Precisamente la diferencia que busca Dussel destacar se encuentra en que las cuestiones de verdad relacionadas con el contenido cumplen exigencias materiales: el tener que comer, por ejemplo. En cambio, las pretensiones de validez de los enunciados normativos cumplen las formas del consenso universal comunitario: qué alimentos son nutritivos y cuáles perjudiciales o peligrosos.

Hay que asentar que dentro del pensamiento dusseliano la diferenciación de principios nos lleva a una relación obligada en la cual se desarrolla una co-determinación. No es simplemente una relación en un solo sentido; en ella presenciamos tanto que lo material es condición radical de lo formal, como que este último es condición formal del primero. Para la ética de la liberación es menester postular que el componente “contenido” de la ética (la vida del individuo en su producción y desarrollo) determina materialmente a la parte formal de ella, así como el elemento de la moral (la validez intersubjetiva) determina formalmente al plano material de la ética. Ello significa, entonces,

el tipo de correlación donde sustenta la filosofía práctica de Dussel: de co-determinación recíproca y constituyéndose simultánea e históricamente. La tesis anterior equivale a decir finalmente dos cosas: a) la vida humana deviene “contenido de verdad”, pero privado de validez intersubjetiva deja de ser creíble y útil para la subsistencia; y b) la intersubjetividad discursiva proporciona validez, pero sin presupuesto veritativo (vacío de contenido) se ve impedida para generar consenso.

Sin embargo, a pesar de que la filosofía práctica de Dussel presenta una estructura amplia y compleja en su conformación teórica, él nunca renuncia al primado del elemento material. El “contenido” de la ética en ningún momento pierde su papel central y función fundamentadora. Por el contrario, la parte formal, de factibilidad y de liberación, es únicamente un medio para cumplir las exigencias de reproducir y elevar la vida humana. De este modo, el principio material es el lugar desde donde se determina la manera como deben conducirse la razón discursiva, la razón ética de factibilidad y la razón liberadora. Es el elemento presupuesto ya en cada una de ellas y al cual deben dirigirse y someterse.

Justamente en este punto es donde se presenta el conflicto fundamental de Dussel con la ética del discurso. Mientras él atribuye categoría de irremontabilidad a la evidencia fáctica, la teoría moral de Apel subordina las determinaciones empíricas a la norma moral básica. De acuerdo con Dussel el equívoco se encuentra en el punto de partida del trabajo reflexivo. O tomamos una base material para darle contenido a las elucubraciones, o nos situamos en la especulación lógica y desde ahí le imponemos a la vida los intereses de la razón. En cuanto a su teoría, desde un inicio ubica las cuestiones éticas dentro del mundo material; claramente plantea Dussel, a lo largo de su obra intelectual, el carácter universal y estrictamente fundacional del criterio material. A partir de este elemento traza la “arquitectónica” de la ética de la liberación y define a cada una de las partes o principios que la integran. Pero que el nivel del “contenido” detente la primacía entre todos los principios que conforman la ética de Dussel significa entre otras cosas que la sobrevivencia y el refinamiento de la vida se convierte en condición de posibilidad de la comunicación, de la reflexión y de la praxis de liberación. Siendo condición de tales procesos, representa su criterio de verdad universal tanto práctica como teóri-

ca. Ya partir de este criterio de verdad material se determina el tipo de validez lingüística, los medios más efectivos para reproducir la vida y el proceso conducente a la liberación. Consecuentemente, las exigencias de la vida se encuentran de antemano presupuestas en toda construcción ética —y en este entendido en la ética del discurso— por ser aquello sobre lo que se argumenta. Es finalmente el principio material el que antecede al momento formal y a cualquier otro momento subsecuente.

No obstante, a pesar de la situación privilegiada del “contenido” en la estructura y mecanismo de la ética de la liberación, en ningún momento Dussel considera suficiente el principio material; aunque sí indispensable. Este principio, por ejemplo, no puede por sí mismo darse su propia aplicación, practicar una autoaplicación, ser auto suficiente en el proceso de su realización práctica. Para ello, el investigador americano integra a la “arquitectónica” el principio formal moral universal de la ética del discurso. El encargo específico al principio pragmático trascendental, entonces, es el de alcanzar validez intersubjetiva sobre el procedimiento más propicio para la reproducción y mejoramiento de la vida de cada individuo ético. Dussel estima (contrariamente a Apel) que el principio de validez moral universal no es de ningún modo una idea regulativa, fundamentadora o determinante del horizonte histórico-material, sino, más bien, preconcepto encargado de aplicar el principio ético de “contenido”. En su nueva obligación, el principio formal universal se presenta así como una mediación o una norma procedimental del presupuesto material. “El principio moral de validez —anuncia Dussel— consiste entonces en exigencias deónticas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica”.⁶ Con ello, el presupuesto discursivo es más coadyuvante y ejecutor moral que rector y guía de la vida ética de los sujetos morales.

Más todavía, como la reflexión dusseliana parte de la dominación de las víctimas, la diferencia con la ética discursiva de Apel se presenta justamente en el contenido crítico del momento-discursivo. Mientras la filosofía de Apel descuida la desigualdad patente en el mundo de la vida, y que los consensos que afectan a todos son tomados únicamente por la elite en el poder para darle continuidad a una determinada tradición cultural (el neoliberalismo con su tendencia globalizante en la actualidad), la ética material de Dussel desarrolla la actividad formal-lingüística desde el reconocimiento y participación del

excluido a fin de alcanzar una validez intersubjetiva nueva. Con ello, en la ética de “contenido” la validez tiene como origen y fundamento la discursividad de los grupos ignorados por el sistema históricamente dado. Una de las grandes ventajas que presenta la revelación de la alteridad, en términos de la teoría de la liberación, del descubrimiento del Otro como sujeto ético autónomo, se cifra en el cuestionamiento a la autorreferencialidad del sistema. La presencia misma del Otro, como otro que el sistema que lo margina, pone en entredicho la creencia en una Totalidad autopoietica, de una Totalidad autoprodutora y en constante autoperfeccionamiento. Ahora bien, la Exterioridad, como otro que el sistema, y con el reconocimiento de las otras alteridades, conforman la llamada “comunidad crítica de las víctimas” desde donde se genera la validez nueva, antihegemónica y por supuesto crítica. Es precisamente el momento crítico de la responsabilidad ética donde se descubren los efectos negativos de la institucionalidad actuante, la ocasión en la que los oprimidos toman conciencia de su estado desventajoso y de la “no-verdad” del sistema de vida dado.

La conclusión de Dussel apunta en todo caso a rebatir la tesis final de la ética del discurso: el aspecto formal-discursivo no se refiere a la residencia de la fundamentadora norma moral básica, ni tampoco implica el imperativo de tener que aplicar dicho principio básico a la base histórico-material. Por el contrario, el momento formal en la ética de la liberación tiene la función complementaria, procedimental, de aplicar el principio material universal (la reproducción y crecimiento de la vida de los individuos humanos). Más aún: en el estado crítico actual de la estructura material y formal (de exclusión y asimetría), la pieza racional sirve para falsear la “verdad” de la tradición dominante, invalidar la “validez” aceptada por la cultura de la inequidad, así como crear críticamente su propia “verdad” y su propia “validez” como recursos necesarios para implementar y justificar un proceso de liberación de las víctimas, un movimiento analéctico, que se funde más allá del sistema imperante, desde la alteridad, que busque un orden donde el oprimido pueda vivir en equidad.

No obstante, todavía nos encontramos en la fase del “criterio de intersubjetividad crítica” de la ética material. Dussel considera como siguiente paso la conquista del “principio crítico-discursivo de validez intersubjetiva”. Si el planteamiento (descrito hasta ahora) consiste en señalar cual es la situación real de la Exterioridad, en establecer que la condición empírica de la

Alteridad es (dimensión del criterio) el “no-poder-vivir” y, a partir de este hecho, formar una comunidad de comunicación crítica para enfrentar con argumentos y organizadamente la “verdad” y la “validez” hegemónica imperante, lo que falta es desarrollar el deber ser del principio moral formal crítico. Ello significa en realidad lo siguiente: ante el efecto visible de que la vida de las víctimas “no es posible” a causa de que son negadas y no participan en los acuerdos de un orden ético determinado imperante, entonces, las víctimas, en cuanto tales, están obligadas, deben (ya que no pueden elegir morir) actuar, argumentar, etc., para reproducir y elevar la vida del sujeto humano en todo momento. Esto es, no solamente pueden argumentar, por ejemplo, para sobrevivir; sino también deben hacerla inevitablemente y de forma incluyente y equitativa. Al tratar Dussel de definir en una fórmula sencilla este principio normativo lo hace de la siguiente manera: “el que obra ‘ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctima’, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos..., aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional”.⁷ De este modo, con la obligación de participar críticamente en los alegatos de los asuntos relevantes que afectan a todos los oprimidos, y con ello alcanzar nueva validez intersubjetiva, se arriba definitivamente al principio formal crítico de validez comunitaria antihegemónica.

Como la “arquitectónica” de la ética material despliega un proyecto de liberación y cambio, donde se contemplan movimientos de la disidencia para ser posible su vida y mejorarla permanentemente, todavía en el nivel formal-discursivo quedan pendientes dos cuestiones por atender. La primera relacionada con la negatividad de los dominados, donde la consensualidad crítica se dirige a explicar y entender los motivos que generaron su condición de oprimidos. Es básicamente el momento de-constructivo de la eticidad practicada en base a la nueva validez crítica de la comunidad alienada. Además, la segunda cuestión se refiere a la invención positiva de las alternativas en las que sea posible la vida y la participación equitativa en los alegatos. Cuando se conocen los motivos que explican la negación de las víctimas (primer momento), la obligación es la construcción de proyectos realizables, la anticipación de utopías posibles, que orienten los trabajos de transformación de la institucionalidad vigente (segundo momento). O sea, el principio de validez crítica intersubjetiva

anticipa y promueve organizaciones democráticas futuras, en cuya estructura se admita a los excluidos, a la nueva validez crítica antihegemónica. Para decirlo de una vez, la validez intersubjetiva crítica se funda en la consensualidad de la comunidad homogénea de las víctimas. Es decir, que depende del plano formal-discursivo crítico determinar la “verdad” de la expulsión de los disidentes y la “validez” de las alternativas materiales, formales e instrumentales del nuevo proyecto posible.

En este sentido, el ejercicio formal para Dussel tiene una función más amplia y compleja que la asignada en la ética apeliana. Sirve para construir condiciones más favorables a los grupos humanos más necesitados, desde una posición crítica contribuye a superar democráticamente, adecuadamente, los problemas prioritarios del presente, a hacer más nuestro —con participación plural y responsable— el diseño y la construcción de la historia futura, la elaboración de un mundo donde sea posible la vida para todos.

6. Consecuencias de la polémica

A pesar de que las posiciones de las dos éticas enfrentadas se mantuvieron —en lo esencial— hasta el final de la controversia, no por ello deja de tener la discusión efectos importantes para nosotros. Aunque no se minimiza el déficit del diálogo en cuanto a resultados conjuntos sobre los grandes temas de la teoría moral, si existen coincidencias sobre el papel de la ética y la función que deben desempeñar los intercambios conceptuales en el ámbito de la reflexión concreta. Algunas consecuencias observadas en el altercado que nos ocupa serán el asunto de las siguientes líneas.

Para empezar, consideramos que una de las consecuencias más inmediatas de la controversia, pero al mismo tiempo más trascendente, es la derrama de *conocimientos* sobre el tema estudiado. En particular, la discusión Dussel-Apel fomenta la investigación y el saber sobre la “vida buena”, y es ahí, en la filosofía práctica, donde se deposita su aportación cognitiva. Uno de los rasgos característicos de este tipo de conocimiento es su pluralidad, el afán de contactar y conocer regiones desconocidas de la vida moral. Esto porque se trata de averiguar la condición marginal del otro, conocer el punto de vista de su

situación y, sobre esta base, establecer la relación moral interpersonal. No estamos, pues, ante un saber objetivo y atemporal que orienta la conducta humana, o la imposición de ciertas reglas desde una identidad o tradición moral, sino ante juicios morales obtenidos de manera consensada por todos los implicados en una realidad práctica. Sin embargo, la información obtenida por la confrontación en cuestión además de repercutir en un mayor conocimiento de nuestra realidad ética plural, también repercute en una mayor *tolerancia* hacia todas las concepciones y prácticas culturales que comparten un espacio y un tiempo determinado. Y tolerar significa, en los planteamientos teóricos de Dussel y Apel, no únicamente reconocer la coexistencia de tales tradiciones sino, a su vez, atender los reclamos de la parte marginada, valorar sus argumentaciones y asumir —en su momento— el compromiso de construir conjuntamente con la razón emergente la nueva institucionalidad, la institucionalidad inédita basada en la pluralidad y la tolerancia, donde volverán a aparecer posteriormente nuevas cosmovisiones en las cuales fincar el desarrollo histórico.

No obstante, para que la pluralidad y la tolerancia se vean reflejadas de modo efectivo en las relaciones sociales del hombre contemporáneo, es menester que cada uno de los conflictos sea tema de discusión pública y la solución ofrecida resultado de la argumentación más fuerte, del consenso intersubjetivo. Justamente otro de los efectos derivado de los encuentros Dussel-Apel es la obligación ética de discutir racionalmente la vida en común, así como el compromiso de obtener consensos para la transformación de las condiciones históricamente dadas. En una palabra, se trata de que los asuntos prácticos, de interés general, encuentren respuestas democráticas en el marco de la comunicación racional no estratégica, que la discusión pública sea el lugar donde se ventilen las diferencias interculturales del mundo actual, y que, en suma, el diálogo y el entendimiento sean el sustento que garanticen el conocimiento, la pluralidad y la tolerancia morales. Finalmente, lo que pretenden tanto Dussel como Apel con los conceptos antes descritos es la racionalización de la vida comunitaria en el plano de su organización y el proceso de su desarrollo o liberación. En la mira de uno y otro se plantea eliminar todo resabio de relativismo (bien sea comunitarista en caso de Apel o geopolítico en el de Dussel) y de escepticismo con respecto a los principios regulativos de validez

universal o legitimación del proyecto de liberación. Para ambos intelectuales, la racionalización del mundo de la vida o de su exterioridad es un imperativo que permitiría estar en condiciones de encarar la “globalización de primer orden”: técnico y financiero, o de ofrecer oposición a la modernización occidental según la postura de Dussel, con una “globalización de segundo orden”: ético, cultural, jurídico, etc. En síntesis, la idea de ambos filósofos es contar con un tipo de racionalidad ética (originaria o discursiva) capaz de solventar las aporías y resultados peligrosos en que encalla la razón instrumental cada vez más influyente en nuestra forma de vida.

En la consecuencia misma de racionalización de la experiencia práctica percibimos que el intercambio Dussel-Apel hereda también una clara actitud crítica hacia todos los sistemas de relaciones interhumanas. Y tal espíritu de racionalidad crítica convierte al fenómeno de las relaciones interpersonales en una realidad dinámica, materia expuesta a los cambios, marco donde conviven las más diversas cosmovisiones, suelo propicio para la tolerancia y, sin duda, fuente inagotable de conocimiento nuevo con auténtico sentido revolucionario. Sin embargo, se requiere decirlo, la criticidad racional del debate investigado no pretende imponer a la acción práctica un proyecto a priori, de contenido metafísico, con una visión de terminista. Tiene más bien la función ética de modificar las estructuras inoperantes, injustas, en base a acuerdos discursivos o, para el caso Dussel, mediante un proyecto de liberación constituido desde la víctima. Por tanto, esta criticidad racional busca el progreso histórico, pero siempre democráticamente, apoyado en la participación de todos los implicados y orientándose invariablemente por los intereses de la “vida buena”. De este modo, la ética —como fundamento crítico— adquiere en las discusiones Dussel-Apel una importancia sin precedentes tanto en la configuración de las estructuras sociales como en la clase de evolución que éstas tracen; por lo mismo, es otra de las consecuencias a destacar de la confrontación establecida por la pareja de pensadores citados, consecuencia por lo demás incompleta —en cuanto a su conformación teórica—, cuestionada⁸ y de difícil sustentación.⁹

Como parte de los beneficios del encuentro de la ética de la liberación y de la ética del discurso tenemos también la conscientización para elaborar una teoría moral más completa, fundamentada con mayor firmeza y con capacidad de adecuar se al paso de los tiempos. La confrontación sirvió indudablemente

para exhibir las deficiencias de los discursos y saber por donde deben dirigirse los trabajos de desarrollo teórico. Por ejemplo, el mejoramiento ético implica incorporar, sin contradicción, investigaciones con novedosas perspectivas y propuestas de solución diferentes. Respecto a la fundamentación unidimensional de ambas éticas la alternativa es abrirse a otros principios fundamentales: sea racional, compasivo, material, discursivo, social, histórico, alternativo, etc. Y en cuanto a la adecuación filosófica a un periodo histórico dado, la tarea que corresponde es considerar las exigencias propias, las condiciones específicas y las aspiraciones típicas, para el diseño de una teoría conveniente.

Con todo, la consecuencia más trascendente en nuestra opinión, que vuelve único el debate en cuestión, es de carácter “geográfico”. Por primera vez en los anales de la filosofía formalmente reconocida presenciamos la polémica entre un representante del pensamiento occidental y uno que no lo es, un filósofo de la periferia. Dussel y Apel inauguran los encuentros entre la filosofía latinoamericana y la reflexión europea sobre esta disciplina, con ellos se establece un diálogo desconocido hasta el momento en la tradición filosófica clásica y moderna: diálogo intercultural, comunicación entre la víctima y la parte dominante. Ambos son entonces pioneros de los nuevos tiempos de la filosofía donde el signo distintivo es la apertura de la cultura occidental moderna a otras fuentes del saber ya otros horizontes que explorar. Con ello el discurso filosófico del “Norte” entra en fecundo diálogo con las filosofías del “Sur”, históricamente transmodernas y hasta antimodernas. Vale pues decir que en este acontecimiento sin precedente es donde se localiza la mayor repercusión del debate referido, ya que en lo sucesivo se registrarán cada vez más intercambios entre la comunidad de comunicación filosófica excluida y la comunidad de comunicación filosófica hegemónica. Asimismo, y para concluir, consideramos que en los diálogos por venir el contenido y los sentidos crecerán y se profundizarán para bien de la investigación filosófica mundial.

Notas

1. K.-O. Apel, “El ‘a priori’ de la comunidad de comunicación”, en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, vol. n, 1985.

2. Cfr. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

3. K.-O. Apel, *op. cit.*, vol. n, p. 409, 1985.

4. E. Dussel, "Arquitectónica de la ética de la liberación", en E. Dussel, *La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K. - O. Apel*, Toluca, UAEM, 1998, p. 18.

5. K.-O Apel, "El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en G. Vattimo (compilador), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 208.

6. E. Dussel, *op. cit.*, p. 216.

7. *Ibíd.*, p. 464.

8. En la ya vieja disputa sobre la anterioridad de la ética o la política, Cornelius Castoriadis cuestiona las posturas que le dan prioridad a la ética argumentando que la práctica humana se encuentra siempre condicionada, aunque no determinada, por el factor social antes que otro: "Lo que estas reacciones olvidan es esta evidencia fundamental: todos nuestros actos encuentran su condición de posibilidad efectiva, tanto por su materialidad como por su significado, en el hecho de que somos seres sociales viviendo en un mundo social, que es lo que es ha sido instituido así y no de otra manera. No somos 'individuos' que flotan libremente por encima de la sociedad y le la historia y que podrían decidir soberanamente en absoluto sobre lo que haríamos y cómo lo haríamos y el sentido que tendría una vez hecho. Sin duda no estamos determinados por nuestro medio o nuestra situación: pero sí estamos infinitamente más condicionados de lo que nos gustaría pensar y, sobre todo, como individuos, no escogemos ni las preguntas a las que tendremos que responder ni los términos en los cuales serían preguntadas, ni, sobre todo, el sentido último de nuestra respuesta una vez dada... Si esto se ve claramente, se ve que la política hace que se desplome la ética..." C. Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, p. 130.

9. A pesar de los esfuerzos del filósofo latinoamericano y del europeo por desarrollar mecanismos de aplicación de sus respectivas concepciones morales (los principios críticos de la arquitectónica y por otro lado, la parte "B" de la ética del discurso) faltan todavía aspectos por precisar, cuestiones que resolver, limitaciones a superar, para lograr una teoría donde la materialización del proyecto de liberación o la parte "A" de la ética del discurso sea además de posible, convincente.

¿PUEDE CONSIDERARSE LA DEMANDA DE LA “ÉTICA DE LA LIBERACIÓN” COMO UNA DEMANDA DE LA “PARTE B” DE LA ÉTICA DEL DISCURSO?

SOBRE LA ACEPTABLE E INACEPTABLE “IMPLEMENTACIÓN DE
LAS NORMAS MORALES BAJO CONDICIONES DE INSTITUCIONES
O SISTEMAS SOCIALES*

Karl-Otto Apel
Universidad de Frankfurt am Main

Índice

1. Exposición: tesis del trabajo como continuación de una heurística discursiva [*Diskussionheuristik*].
2. Resultados de la elaboración de la diferenciación de la “parte A” y la “parte B” de la ética del discurso bajo el punto de vista de la implementación institucional o sistémica de las normas morales.
 - 2.1. La parte B de la ética del discurso y el problema de la necesaria implementación institucional o sistémica de las normas morales.
 - 2.2. Dos suposiciones falsas a partir de las cuales la implementación institucional o sistémica de las normas morales no puede ser entendida adecuadamente.
 - 2.3. Las condiciones bajo las cuales la implementación institucional o sistémica de las normas morales en la parte B de la ética del discurso puede reconocerse como inevitable.
 - 2.4. Las diversas funciones de las instituciones o sistemas sociales en la implementación de normas morales a reconocerse.

2.4.1. La función de la política como autoafirmación estratégica responsable en el sentido de la parte B de la ética del discurso.

2.4.2. La función del derecho como exoneración de la autoafirmación estratégica de los ciudadanos por medio de normas estatalmente practicables y con ello y al mismo tiempo de la posibilitación de la moral en el sentido de la parte A de la ética del discurso.

2.4.3. La función de la economía de mercado como forma liberada y restringida política y jurídicamente (mediante un marco legislativo) de la competencia estratégica al servicio de la mediación comercial entre necesidades y recursos limitados.

3. La pregunta por la aceptabilidad de la complejión actualmente existente de la implementación institucional o sistémica de la moral para la ética de la liberación y para la ética del discurso. ¿Es posible un consenso entre ambas?

3.1. Aclaraciones previas a la relación de los presupuestos metodológicos de la ética del discurso y la ética de la liberación: ¿complementariedad o disputa por la prioridad?

3.2. Retrospectiva: un argumento capital contra la única alternativa a la economía de mercado capitalista sugerida por Marx

1. Exposición: tesis del trabajo como continuación de una heurística discursiva

Ya en el primer encuentro de la ética del discurso con la ética de la liberación, en el mes de noviembre de 1989 en Friburgo, saltó rápidamente a la vista el posible punto de partida de una discusión entre ambas éticas: después de concluir mi ponencia titulada “Ética del discurso como ética de la responsabilidad”.¹ Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta —con ello se entiende los pobres del tercer mundo— hasta ahora no han podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos de los que ellos mismos resultan afectados. Lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente:

lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto. Pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Diskurs und Verantwortung [Discurso y Responsabilidad]* publicado en 1988² para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la “moral posconvencional”. La necesidad de una parte B de la ética del discurso resultó al respecto a partir del reconocimiento ético-responsable del hecho de que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la *parte A* de la ética del discurso —como por ejemplo para la exigencia de una solución puramente discursiva de todos los conflictos de intereses entre los seres humanos— no —o mejor dicho aún no— están dadas. Entre los ejemplos por mí aludidos al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur, sino más bien con la problemática de las relaciones de derecho aún no instauradas —por lo menos a escala mundial— como, por ejemplo, la del continuo “estado de naturaleza” de los conflictos bélicos entre estados.

En aquel entonces situé la exigencia práctica de la ética del discurso —de manera semejante a J. Habermas— primeramente en la sustitución de soluciones *estratégicas* violentas en la regulación de conflictos de intereses por el procedimiento de formación de consenso discursivo sobre las pretensiones de validez. Pero para hacer posible dicho procedimiento en la solución de conflictos debe de tratarse también de eximir a los individuos hasta cierto punto de la *autoafirmación estratégica* y hacer que la solución discursiva de sus conflictos de intereses sea hasta cierto punto *viable* para ellos.³

Al respecto, era sin embargo ya desde aquel entonces del parecer —esta vez a diferencia de J. Habermas—⁴ de que el principio fundamental de la ética del discurso (para lo cual existe una fundamentación última pragmático-transcendental) no sólo contiene el principio formal-deontológico de la fundamentación de normas en discursos prácticos sino además un deber teleológicamente orientado en el sentido de la *co-responsabilidad por la creación históricamente condicionada de las condiciones institucionales de discursos prácticos* y, en

esa medida también, por ejemplo, para la creación de un orden de paz y derecho a escala mundial. Y por ello estaba también dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo a priori, de la imposición estratégica —por ejemplo revolucionaria si fuera necesario— de sus intereses vitales, incluso ante la posible entrada en vigor de la norma fundamental deontológica de la solución de conflictos no estratégica en discursos prácticos. Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente de nuevo condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente —como toda pretensión de validez— por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal —anticipada contrafácticamente— de discurso.

Y en la medida en que la formación de consenso real entre los contrayentes de los intereses en pugna parezca ser sumamente difícil —o incluso imposible— existe también, sin embargo, siempre la posibilidad fundamental —en la medida en que este problema pueda ser objeto de discusión filosófica como, por ejemplo, en nuestra discusión actual— de representar desde siempre en cierto grado el consenso contrafácticamente anticipado de una comunidad ideal de discurso acerca de los privilegios morales de los explotados y jurídicamente desamparados.

Hasta aquí —aunque sea de manera indicativa muy vaga— en lo que respecta a la arquitectónica de la ética del discurso diferenciada en *parte A* y *parte B* que ya constituía en Friburgo de 1989 el trasfondo de mi respuesta espontánea a la “objeción” de Dussel. ¿Qué tan relevante es mi respuesta de aquel entonces después de algunas rondas de discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación?

Enrique Dussel ha complementado mientras tanto su desafío a la ética del discurso, a saber, a partir de argumentos que aparentemente desbordan en extremo la problemática de la *parte B de la ética del discurso*: por ejemplo, a partir del argumento de que de modo alguno se trata en la ética, en última instancia, de una idea regulativa de la instauración progresiva de una “comunidad de comunicación ideal” sino de la instauración de una “comunidad ideal de vida” de los seres humanos; y que para ello no se requiere sólo de una pragmática trascendental o ética del discurso, sino de una “económica trascendental” tal y como a partir de Marx podría ser desarrollada; y además a partir

del argumento de que la ética del discurso pragmático-trascendental podría refutar en el mejor de los casos al *escéptico* en el plano de los discursos académicos de la filosofía, pero carecería totalmente de poder frente al adversario propio de la ética de la liberación: el *cínico*, que se rehusa totalmente a tomar parte en el discurso argumentativo sobre pretensiones morales de derecho.⁵ Regresaré de nuevo a estos argumentos.

Mientras tanto he continuado reelaborando yo mismo la arquitectónica de la diferenciación de la parte *A* y parte *B* de la ética del discurso y, a decir verdad, bajo puntos de vista determinados entre otros también por el desafío de la ética de la liberación (en particular por el recurso de Dussel y Hinkelammert⁶ a la economía) pero también por el desafío del otro extremo: por la ética de la economía del mercado de Karl Homann.⁷ Me he expuesto de manera consciente a esta confrontación con las dos alternativas hoy en día todavía prominentes de la ética económicamente orientada y creo haber aprendido algo con ello.

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de mi proceso de aprendizaje ulterior con respecto a una evaluación de la relación de la ética del discurso y de la liberación? Primeramente tengo que confesar que aún considero correcta en lo esencial mi respuesta espontánea al desafío de Dussel de 1989. Claro que he de fundamentarla a continuación, especialmente en relación a los nuevos argumentos de Dussel. Pero antes de llevarlo a cabo, tengo primeramente que indicar cuáles son, desde mi punto de vista, los resultados de la explicación de la diferenciación de la parte *A* y parte *B* de la ética del discurso que he seguido desarrollando.

2. Resultados de la elaboración de la diferenciación de la “parte A” y la “parte B” de la ética del discurso bajo el punto de vista de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales

2.1. A partir de la confrontación con la problemática del derecho,⁸ de la economía,⁹ y en este contexto una vez más con la política —como por ejemplo el proyecto de la “Paz perpetua” de Kant—¹⁰ creo haber aprendido lo siguiente: no hay que tratar la problemática de la parte B de la ética del discurso exclu-

sivamente (o primeramente) desde el punto de vista de una ética de acción interpersonal —desligada hasta cierto punto de toda institución. Este punto de vista prevalece ciertamente hoy todavía en el trasfondo de la orientación ética de la mayoría de las personas porque se remite tanto a la tradición religiosa como también a su respectiva secularización, como, por ejemplo, en el existencialismo o en la fenomenología de la relación yo-tú. Yo mismo llegué a estar inspirado por mucho tiempo en lo que respecta a la problemática de una ética de la responsabilidad —y por ello también de la *parte B* de la ética del discurso— en particular por J.P. Sartre y más aún por la distinción entre “ética de principios” y “ética de la responsabilidad”—en “La política como vocación”— de Max Weber. De esta manera consideré, por ejemplo, el problema de la mediación entre la solución discursiva y la solución estratégica de conflictos durante largo tiempo como algo a lo que las decisiones de acción situacional de personas aisladas tenían que responder de manera inmediata. Por el momento tampoco quisiera desacreditar este punto de vista.

Existe, por supuesto, el problema de la decisión solitaria del político, quién —en el mundo tal y como es bajo la presión de la responsabilidad por el éxito— no debe dejarse guiar ni por el pacifismo del “sermón de la montaña” ni por la recomendación de Kant del “político moral”, a saber: “*fiat justitia, pereat mundus*”.¹¹

De la misma manera existe el problema del padre de familia que en una sociedad corrupta no puede obrar moralmente de manera anticipada y sólo el pagar sus impuestos o dejar de sobornar a funcionarios, aunque por ello tenga que llevar a su familia a la ruina.

Pero la agudización existencial de los problemas propios de la necesaria desviación de la acción responsable con respecto a la *acción idealmente universal* o susceptible de consenso es concreta tan sólo en apariencia: ésta sugiere, a saber, que en lo que se refiere a los problemas de la *parte B* de la ética del discurso se trata de meras excepciones en lo que respecta a la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso, algo así como el caso del permiso o prohibición de la mentira necesaria que, como se sabe, fue objeto de discusión en la controversia de Kant con Benjamin Constant.¹²

Pero en esta confrontación entre máximas de acción condicionadas por la situación y máximas de acción universalizables independientes de ella se pasa

sin embargo por alto la realidad social de las *instituciones o sistemas de acción* funcionales y sus *reglas* de juego cuasi-sobreentendidas. Aquí se carece en cierto modo de ilustración sociológica y esto mismo en relación a aquellos casos en los que una persona aislada gracias a su *competencia moral posconvencional*¹³ es capaz de reflexionar y trascender sus costumbres y reglas de juego institucionales y las decisiones condicionadas por la situación son convertidas en problemas existenciales para dicha persona.

Pero incluso en estos casos, a saber, puede reflexionarse la problemática moral de la decisión de acción responsable de manera adecuada tan sólo si se toma en cuenta que en la compleja realidad sociocultural—en la cual los seres humanos viven— ya existen desde siempre *reglas de juego y hábitos del comportamiento moral susceptibles de esperarse*. Los seres humanos normalmente no viven—particularmente en nuestro tiempo— en una proximidad “face-to-face” [“cara a cara”] y en encuentro inmediato con el Otro —sea en el sentido del amor y del aprecio, sea en el sentido de la lucha por la vida y la muerte—, no viven, pues, en esa situación de relación inmediata “yo-tú” que las éticas religiosamente inspiradas en particular suelen dar por sentado. Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional y es a partir de éstos que de ellos resultan también en gran medida y desde siempre *justificados* en lo que al comportamiento que de ellos cabría esperar. (Cabría ahora describir con más exactitud en casos ejemplares lo que esto podría significar, por ejemplo, para un soldado que en su papel de enemigo no debe, sin embargo, matar presos o violar a mujeres; o para un diplomático quien en ejercicio de su profesión tiene que actuar estratégicamente ocultando o denunciando la verdad (por él conocida) pero al mismo tiempo no debe engañar a sus mujer o a un socio de negocios; o para una madre que en tanto tal roba medios de subsistencia para sus niños o para un empresario que como tal condena a la competencia a la bancarrota, etcétera).

No quisiera caer aquí, sin embargo, de alguna manera en la vía del pensamiento del concepto hegeliano de la “eticidad substancial” o abogar —prolongando históricamente esta vía— por una reducción de la moral a las respectivas usanzas de las diversas formas de vida (socioculturales). Más bien quisiera plantear como objeto de discusión la tensión misma que existe entre la pretensión de universalidad “posconvencional” de una ética de la humanidad

orientada personalistamente, por una parte, y las reglas de juego y hábitos moralmente relevantes de las instituciones y de los sistemas sociales, por otra, aún como un *problema de la ética universalmente válida*. Me parece que el problema es el siguiente: ¿es posible o incluso necesario que una *ética universalista* — que defienda como últimamente válido el principio de reciprocidad generalizada o de respeto de todos los hombres como personas con igualdad de derechos por principio— reconozca la mediación de la validez de todas las normas morales no sólo por las exigencias de la situación dada, sino ya desde antes por las reglas de juego de las diversas instituciones o sistemas sociales de una realidad socio cultural compleja?

2.2. A mi parecer habría que responder de antemano negativamente a esta pregunta bajo dos presupuestos falsos que no obstante tienden a oponerse entre sí, porque la necesidad y especificidad de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales no pueden ser entendidas bajo dichos presupuestos.

1. El primero de los presupuestos falsos consiste en el supuesto especulativo-utópico de que habría que suprimir de manera completa —por lo menos según la tendencia— la alienación [*Entäußerung*] o enajenación [*Entjremdung*] de la relación *cara-a-cara* [*face-to-face*] entre personas ligada de manera necesaria a toda institución o sistema social funcional. Me parece que este es el mensaje de la utopía marxista del “reino de la libertad” y más aún de la utopía dusseliana de la “proximidad”¹⁴ inspirada por Marx y Levinas. En este caso debería a mi parecer no sólo de suprimirse la enajenación y cosificación de las relaciones humanas en la economía de mercado capitalista —a favor de algo así como relaciones no mediadas por ningún medio de intercambio en una comunidad de producción y distribución— sino habría también, por supuesto, que suprimir la enajenación y cosificación de las relaciones humanas en una economía planificada de Estado sea del tipo que fuere. Me parece que esta tendencia —sin duda fascinante religiosa y filosóficamente hablando— de la supresión de toda “enajenación”, aún cuando sea entendida como mera idea regulativa, es incompatible con todo *desarrollo cultural* humano.

A partir de esta consideración dirigida en contra de un utopismo anarquista no se sigue de ninguna manera una afirmación acrítica de toda institución como casi-naturaleza de la cultura humana.

2. El segundo presupuesto, bajo el cual la *mediación* de la moral a partir de instituciones y de sistemas sociales no puede ser entendida de manera adecuada desde la perspectiva de una *ética universalista*, se opone justamente a lo primeramente mencionado: consiste en lo que hoy en día se difunde, a veces de manera imprudente [*leichijerlig*, como “moral institucional” o con más exactitud “desarrollo de la moral con las instituciones” bajo completo rechazo de toda fundamentación última trascendental de la ética.¹⁵ En mi opinión sólo A. Gehlen ha defendido en este siglo dicha posición en verdad de manera consecuente en su antropología cultural: según él no cabe la menor duda de que la libertad del ser humano únicamente puede surgir *a partir de la enajenación institucional*;¹⁶ y él estaba dispuesto a considerar como autoridad racionalmente incuestionable desde el punto de vista normativo-moral todo orden de dominio funcional—por un tiempo el orden del fascismo y posteriormente también el del imperio soviético entre otros. Mucho menos perjudicial parece ser la posición caracterizada por mi parte como imprudente de la “moral institucional” o “desarrollo de la moral con las instituciones” de la ética de la economía propuesta por Karl Homann y Franz Blome-Dress. Examinando esta posición más de cerca se nota, a decir verdad, que esta posición guarda una ambigüedad difícil de elucidar en lo que respecta a la fundamentación.

Homann distingue primeramente entre “jugadas” y “reglas de juego” de la acción en el sistema de mercado y concede a las “reglas del juego” prioridad como “lugar de la moral”; con ello da por sentado también que las reglas de juego en tanto que moralmente insuficientes pueden ser cambiadas y que en muchos casos deberían de serlo. La moral deviene con ello un asunto del marco de orden jurídico-político de la economía. Esto no significa para Homann, sin embargo, que tenga ahora que recurrirse en cierta manera a una fundamentación última ética del marco jurídico de la economía de mercado para garantizar su legitimación; sino que más bien habría que legitimar el marco jurídico de la economía de mercado, por su parte, únicamente por medio de reglas *meta-institucionales*; debido a que dicho marco surge, a decir verdad, a partir de las decisiones fácticas de los ciudadanos que lo sustentan según las reglas de juego institucionales de la democracia (occidental). Dicha fundamentación a partir de *decisiones fácticas*—en última instancia a partir del contrato social fáctico que yace a la base de la constitución de un estado de derecho democrático—

debería de cumplir ciertamente el requisito de “solidaridad” con todos los seres humanos propuesto por la ética cristiana y por Kant. El querer recurrir a un *principio de justicia filosófico* conllevaría además según Homann —así como Buchanan a quién al respecto éste sigue— a una *metafísica dogmática*.¹⁷

Hoy en día es difícil mantener el ánimo en alto en este lugar, ya que hay que admitir que todas las instancias regulativas indicadas por Homann pueden y deben considerarse necesariamente como mediaciones institucionales de la moral en la compleja realidad de la sociedad moderna. Pero ¿no requieren estas instancias mediadoras institucionales también por su parte el ser legitimadas y probablemente el ser criticadas por un *principio independiente de la moral*? Incluso, si las reglas de juego de la economía de mercado, como Homann supone, resultaran de hecho aceptables por consenso en tanto que reglas de la “economía de mercado social” según las reglas de las democracias occidentales —y aceptables por consenso no sólo en el sentido de “dos terceras partes de la sociedad” sino para todo ciudadano de las respectivas naciones—: incluso en este caso no serían las reglas del sistema puestas en cuestionamiento —ni las del sistema de la economía de mercado y ni las del sistema de sus metarreglas democráticas— de ninguna manera legitimadas de manera definitiva en el sentido de una ética universal; ya que desde la perspectiva de esta última se debe tomar siempre en cuenta que los consensos *fácticos* humanos —nacionalmente restringidos por ejemplo— tienen siempre lugar a expensas de terceros *afectados* , como por ejemplo —y como bien Dussel podría objetar— a expensas de los pobres del tercer mundo.

Es en este lugar donde la “lógica paralela” presupuesta como válida a priori por Buchanan y Homann —y ya desde antes por Hobbes y A. Smith— de la convergencia necesaria de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral (de carácter utilitarista) alcanza sus límites de manera manifiesta; y para constatarlo no se requiere de ningún recurso metafísico a menos que se tuviera el *principio de la necesaria consensualidad de las normas morales por parte de todos los afectados* (incluso por las generaciones venideras) por metafísico. En contra de ello protestaría por lo menos la ética discursiva pragmático-trascendental.¹⁸ Al rechazar la “lógica paralela” de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral-utilitarista de Homann no he descartado a priori, por supuesto, que la complejión de los sistemas de reglas de la economía de

mercado social democracia y derecho o estado constitucional óptimamente realizada a escala mundial pueda ser realmente aceptable por todos los afectados —en todo caso más aceptable que la complejión de la *economía* planificada socialista y del, así llamado, centralismo democrático. Esta alternativa la consideraría incluso como plausible— si bien, no a nivel de la *fundamentación* pragmático trascendental de la ética, sí a nivel de hipótesis filosófico-sociales fallibles. Pero ésta tendría también por principio y en todo momento que ser puesta a prueba por parte de la *pauta metainstitucional de la ética del discurso*, a saber, por el principio de consensualidad universal por parte de todos los afectados.

2.3. Así arribamos a la posibilidad —contemplada de antemano— de una respuesta *positiva* a la pregunta por el posible —y en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso incluso necesario— reconocimiento de la mediación de la validez de todas las normas morales por parte de las reglas de juego de instituciones o de sistemas sociales funcionales. Esta pregunta puede y debe en verdad responderse de *manera positiva*, siempre y cuando sean tomadas en cuenta las siguientes *reservas*.

a) La mediación de la *validez del acatamiento*¹⁹ responsable de normas morales a partir de los así llamados “constreñimientos” [*Sachzwänge*] institucionales no deben de entenderse justamente —tal y como Homman lo sugiere— como un “desarrollo” necesario de la “moral” a partir de la implementación institucional de normas independientemente de toda fundamentación última trascendental de la ética; más bien debería de mantenerse en vigor la función institucionalmente independiente, crítica y legitimadora de la fundamentación última de la ética del discurso en el sentido indicado.

b) De la primera restricción se sigue que las normas de la moral institucional o sistémicamente dependientes, justamente como las instituciones o los sistemas mismos, no podrían constituir de ninguna manera la pauta de la moral humana de manera definitiva; ya que estas normas son más bien *corregibles* [*revidierbar*] por principio. Corregibles son, por supuesto, también las *normas materiales*, las cuáles pueden ser concebidas por los seres humanos sin el presupuesto de las coacciones institucionales, en base puramente al discurso práctico ideal —es decir del presupuesto del principio de la formación de consenso de la parte A de la ética del discurso. En este caso la incompletud fundamental de nuestro conocimiento sobre las consecuencias de la observancia de normas

—o sea nuestra supeditación ideal al consenso de una comunidad ilimitada de argumentación— haría desde siempre necesaria su corregibilidad. En el caso de la mediación necesaria de la validez de normas a partir de instituciones o sistemas sociales, habría además que agregar que las instituciones o sistemas mismos pueden resultar moralmente inaceptables ante el *foro* del discurso trascendental que, por su parte, cumple la función de una *metainstitución última*.

Existe esta posibilidad independientemente del hecho de que la necesidad de la implementación institucional de las normas morales deba ser reconocida. Así, la institución de la guerra resulta inadmisibles, por ejemplo, ante el foro de la fundamentación última pragmático-trascendental de la ética del discurso; pero igualmente puede una aplicación de nuestras normas de acción en el sentido de la institución de la guerra pertenecer aún hoy en día a las exigencias ineludibles de una ética de la responsabilidad. En pocas palabras: aquí se muestra que la necesidad de la aplicación institucional de la moral pertenece a la parte B de la ética del discurso. Como “constreñimiento” [Sachzwang] de la mediación institucional ésta constituye la *parte B* aún previa a la coacción condicionada por al situación de una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber o de J.P. Sartre. En ambos casos se mantiene, sin embargo, el principio fundado de manera última de la ética del discurso como una instancia restrictiva [*Instanz des Vorbehalts*] con respecto a coerciones no susceptibles de consenso de las relaciones —sean de las instituciones, sean de las situaciones— que compelen nuestros actos responsables a desviarse del principio discursivo de la solución de problemas.

2.4. *La estructura de la mediación necesaria y aceptable de la moral en las instituciones* aludida aquí de una manera abstracta formal está tan lejos del utopismo de la supresión de toda mediación institucional de las “relaciones” humanas como de relegar estas relaciones al desarrollo de las instituciones o sistemas sociales que de hecho se impone en la revolución cultural. Intentemos ilustrar esto más de cerca con relación a las diversas funciones de las instituciones o sistemas sociales.

2.4.1. Empecemos aquí con la función de la *política* en el sentido más amplio y generalizado, El estado de “paz perpetua” vislumbrado exactamente hace dos siglos por Kant de un *orden jurídico de ciudadanía mundial* en una federación de “repúblicas” —o “democracias” como se diría hoy en día— aún

no ha sido alcanzado. Lo que significa que aún tenemos que contar a la política como una *dimensión de la autoafirmación estratégica de sistemas de poder* no domesticada por el *derecho*—desde estados o alianzas de estados o agrupaciones de poder al interior de los estados hasta la auto afirmación de grupos étnicos, familias y los mismos individuos en contra de la violencia estatal, semiestatal o criminal. En todos estos niveles pueden darse hoy en día situaciones en las que *el ejercicio de violencia* en el sentido de la parte B de la ética del discurso sea inevitable y justificado —es decir, aquel *ejercicio de violencia* que sabe, a su vez, que está obligado a colaborar a su autosupresión a largo plazo a favor de soluciones de conflicto discursivas. Dicho de manera breve y enfática: en el marco de una “guerra justa” como también en el de una familia o una autodefensa justificada puede ser todavía el matar una medida justificada —en el sentido de la ética de la responsabilidad— de la moral en el sentido de las reglas de juego de la política en su más amplio sentido.

Pero, ¿se sigue de esta concesión a la variante *política* de la ética institucional que la *prohibición de muerte*, que sin duda se encuentra entre las normas fundamentales que pueden ser fundamentadas de manera última de la ética del discurso²⁰ —así como la del *reconocimiento de la igualdad de derecho* (y en esta medida de la dignidad humana) de todos los participantes del discurso—, sea suprimida de manera definitiva con respecto a su implementación política a favor del “desarrollo” institucional de la “moral”? Según Homann así debería de serlo, ya que él no concede ninguna función restrictiva [*Vorbehalt-Funktion*] a la fundamentación última trascendental de la moral en lo que respecta a la implementación institucional de la moral. (El constreñimiento económico, por ejemplo, del suministro de armas a un territorio en crisis podría suspenderse, según Homann, por un cambio en las reglas de juego de exportación para todos; dicho cambio, sin embargo, no sería fundamentable a partir de la validez siempre vigente de una norma fundamental de la moral institucionalmente independiente, sino que él mismo representaría tan sólo un desarrollo ulterior de la moral institucionalmente condicionado. La analogía con la implementación política de la norma fundamental del “no matar” resulta evidente).

El problema se torna en cambio más complejo desde la arquitectónica de la complementariedad de la *parte A* y *parte B* de la ética del discurso que planteo:

si bien para actuar de manera responsable bajo las condiciones aún imperantes de la política del poder no se puede o, en su caso, no se debe actuar según el principio universalizable cuasi-kantiano de la ética del discurso —o sea como si uno fuera miembro del “reino de los fines” o de una “comunidad de comunicación ideal”—, dicho principio ideal mantiene su vigencia y actúa él mismo, incluso a través de los constreñimientos funcionales y normas de los respectivos sistemas de autoafirmación política al adjudicarles a éstos una estrategia de moral superior a largo plazo, casi en el sentido del proyecto kantiano de “paz perpetua”. Dicho de otra manera: aquellas normas de la política referidas a las instituciones —y así del todo válidas en cuanto a su observancia— que (aún hoy en día) contradicen las normas fundamentales de la *parte A* de la ética del discurso —por ejemplo la obligación del soldado de matar— no son normas deontológicas auténticas; para que éstas lleguen a ser justificadas deontológicamente también sólo en el presente, tienen más bien que subordinar, siempre y al mismo tiempo, la acción al deber teleológico de la transformación de las relaciones políticas sistémicas, en el sentido de la realización a largo plazo de las relaciones de un orden de derecho y de paz cosmopolita.

La restricción de la moral orientada *deontológica y teleológicamente*, que aquí postulo, aparece sin duda de manera irritante desde el punto de vista de la metaética analítica hoy en día predominante. Esto reside, a mi juicio, en que la metaética *analítica* parte de distinciones conceptuales que hacen abstracción de la historicidad [Geschichtlichkeit] de la situación fundamental humana o bien presuponen un punto cero ficticio de la historia (o la posibilidad de un nuevo comienzo). La versión pragmático-trascendental de la ética del discurso parte, por el contrario, de la historicidad de la situación humana fundamental ya en el punto de su fundamentación última. Esto se demuestra al presuponer ésta, a su vez, junto con el carácter irrebasable trascendental de la argumentación, la restricción dialéctica del a priori de la sociedad de comunicación real (y su precomprensión del mundo históricamente condicionada) y del apriori —presupuesto contrafácticamente en toda pretensión de validez universal— de la comunidad de comunicación *ideal*. En las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales postulados de su *parte A* parte ella del último presupuesto y es en esta medida *deontológico e histórico-abstractiva*. En los principios regulativos de su *parte B*, por el contrario, toma en consideración, en tanto

ética de la responsabilidad referida a la historia, la diferencia entre el a priori de la comunidad de comunicación ideal y el a priori de la comunidad de comunicación real.

2.4.2. Con el proyecto kantiano de la instauración a largo plazo de un orden de derecho y de paz al interior y entre los Estados empieza a entrecruzarse en el contexto de nuestra problemática la función sistémica del derecho que se distingue de la función del sistema de poder político. Ésta sólo puede ser realizada, por supuesto, si el poder político se pone al servicio del *derecho*. Si esto acontece —como ya hoy en día en la figura del monopolio de la violencia de cada uno de los Estados de derecho en función—, entonces se muestra que la función del sistema de derecho para la implementación de las normas morales justamente se opone a la de la política: mientras que la política —*nota bene*: en todo estado o forma de gobierno— impone el *constreñimiento de la responsabilidad por su autoafirmación* a los grupos organizados por el Estado, puede el *derecho*, al cual el Estado concede hasta cierto punto su poder político, *exentar* a los grupos aislados y subordinados al Estado justamente del ejercicio responsable de la autoafirmación estratégica; y por medio de esta exención puede el Estado colocar a los individuos y grupos de manera aproximativa en la situación de resolver sus conflictos —fuera de los procesos judiciales o de la vía de negociaciones regulada jurídicamente— de manera discursivo-consensual.

En resumen: las instituciones del sistema de derecho aportan la contribución decisiva para que los seres humanos se permitan el lujo de tener *moral* en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso. Esta moral para la *solución de conflictos a través de discursos prácticos* exenta de la responsabilidad de riesgo estratégica se torna para ellos *asequible [zumutbar]* bajo las condiciones de derecho que el Estado puede garantizar.

En esta medida se puede decir —hasta cierto punto con Habermas—²¹ que la moral, es decir, la moralidad [Moralität] deontológico-universalista en el sentido de las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales (en mi terminología: moralidad en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso) exenta de la responsabilidad de éxito político (¡históricamente referido!) y el establecimiento del *derecho* políticamente realizable son “gualmente originarios” [“gleichsurprünglich”] yo no equipararía esta condición con el “principio de democracia” como lo hace Habermas, por dos razones: por una parte

no, porque el principio de democracia implica demasiados presupuestos histórico-contingentes del desarrollo moderno occidental y por otra parte —y ante todo por ello— tampoco, porque el principio de democracia nunca ejerce tan sólo la función de llevar a la práctica un *derecho* de orientación universalista (y en esta medida capaz de enlace internacional) sino que también debe cumplir —como todo principio de organización políticamente relevante— una función en el marco de la *autoafirmación de un sistema de poder particular*. Que esto así sucede lo demuestran, por ejemplo, las discusiones en nuestros días sobre derecho de asilo en las democracias europeas. Tales discusiones no pueden ser nunca comprendidas únicamente desde el punto de vista de “especificidad del principio discursivo” en el sentido del *principio de derecho* universalizable, ya que ellas deben de tomar en cuenta (por razones de responsabilidad ética entre otras) consideraciones *específicamente políticas*.

A partir de la “igual originariedad” [*Gleichursprünglichkeit*] arriba mencionada de la diferenciación de las funciones del derecho y de la moral (vista históricamente desde la función uniforme precedente de la “eticidad sustancial” en el sentido de Hegel) en el sentido de las dimensiones posconvencionales de los discursos prácticos no se debe de ninguna manera concluir, a mi juicio, que el *derecho y la moral* —en el sentido de la pregunta sistemática por su *justificación normativa*— pudieran llegar a ser comprendidas *en general como especificaciones del mismo rango de un principio discursivo moralmente neutro* (como recientemente lo ha hecho Habermas).²² Más bien se reconoce también, a mi parecer, desde siempre como *moralmente obligatoria en el principio trascendental discursivo* y al mismo tiempo que la *igualdad de derecho* moralmente relevante de todos los participantes del discurso posible, la *misma* corresponsabilidad de todos los participantes del discurso posible por la realización jurídico-política de las condiciones de los discursos prácticos a escala mundial (en la medida, por ejemplo, de un orden de paz y derecho cosmopolita en el sentido de Kant). Por ello se funda también en el principio discursivo trascendental la *parte B* de la ética del discurso que, si bien aún no puede contar con la diferenciación conseguida por el derecho y la *parte A* de la moralidad, tiene en dicho fin la idea regulativa de su responsabilidad referida históricamente. De aquí se deriva, así, una conclusión más aún: la de la diferenciación del sistema de derecho “igualmente originaria” con la *parte A* —moralidad que encuentra su expre-

sión en el carácter particular de las normas de derecho— a saber, en su *coercibilidad por medio de sanciones*: esta función —en tanto que ejercicio moralmente legitimable de la violencia— pertenece en sí misma todavía a la *parte B* de la ética o más exactamente: ella, en tanto que *implementación de la moral referida a instituciones*, solo puede ser justificada en *la parte B* de la ética -bajo la condición, a saber, de que, si bien no podemos contar con las condiciones de una comunidad de comunicación ideal en este mundo, si podemos acercarnos de manera considerable a ellas haciendo un rodeo por la institucionalización de *normas de derecho* coactivas —ante todo si estas condiciones de derecho llegaran a ponerse en práctica a nivel mundial. (El sistema de derecho puede y debe de crear en el Estado de derecho democrático incluso las condiciones para que su propia función pueda ser subordinada a un control y una crítica a través de los recursos moralmente orientados de la “opinión pública ilustrada” [*räsonierende Öffentlichkeit*] en el sentido de Kant.)

Después de estas observaciones sobre las funciones de implementación de normas de la política y del derecho justificables en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso, podemos dirigir de nuevo nuestra atención a la función ya aludida con anterioridad del *sistema de la economía*.

2.4.3. Si se considera como función característica del sistema de la *economía de mercado la competencia de los ofertantes de mercancías*, que tiene como resultado la mejoría cualitativa y el abaratamiento de la mercancías, lo que, por su parte, se encuentra a favor de los intereses de los consumidores, entonces parece ser que el punto moralmente relevante de la implementación de normas en el *sistema de la economía* de mercado se opone justamente al del sistema de derecho: aquí los seres humanos no se encuentran exentos por normas institucionalizadas de la acción estratégica sino, por el contrario, están compelidos —posiblemente en contra de sus inclinaciones— a actuar de manera estratégica; sobre todo bajo el presupuesto —institucional— adicional de que la acción estratégica esté domesticada en cierta medida por medio de las reglas de Juego —válidas para todos— de un marco político-jurídico de la economía.

A partir de esta caracterización estructural se deriva la siguiente ambigüedad en relación a la evaluación moral de la *economía de mercado*: la acción estratégica, con respecto a la cual todos los participantes del mercado se encuentran obligados en el sentido de la *autoafirmación*, parece —por lo menos según

las grandes intuiciones fundamentales de la ética tradicional, en particular de la ética cristiana— distar de ser moral (*morajern*), si no que adversa a la moral misma (*moralfeindlich*), porque aquí los motivos de acción tienen que ser egoístas, por lo menos en lo que a la forma se refiere.

Justamente esta conducta egoísta-formal constituye, sin embargo, el motor de la enorme eficiencia de la economía de mercado (capitalista) —según la intuición fundamental del filósofo moral Adam Smith y de manera acabada según el pensamiento epistemológico-económico de P.A. von Hayeck— en el sentido de la adquisición explorativa de información sobre recursos posibles y la posible demanda de bienes. Gracias a este mecanismo de orientación que depende de la función de índices de precios no falseados se cuenta con un *conocimiento* —disponible en cada caso de manera local por parte de los participantes del mercado— de los recursos y la demanda de bienes, que nunca podría llegar a ser accesible a ninguna administración de regulación y planeación central²³ —como lo ha mostrado en particular la economía planificada puesta en práctica por el Estado socialista en este siglo.

En esta medida es, pues, el comportamiento *prima facie* adversativo moral de los participantes del mercado la fuente de la enorme función social de *maximización de beneficios* de la economía de mercado. Ésta beneficia, sin embargo, sólo a aquellos que pueden participar en el mercado con un poder de compra suficiente, mientras que el resto —a partir del presupuesto liberal de que a la economía pura de mercado le corresponde el monopolio del abastecimiento— resulta con probabilidad privado de todo recurso. El sistema puro de la economía de mercado contribuye, pues, a que los objetivos del *aumento de utilidad general y de la justicia* (como la de la igualdad de la utilidad distributiva para todos), tradicionalmente comprendidos de manera conjunta en el concepto de bien común, se divorcien. (Esto se refleja, a mi juicio, en la *aporía* filosófica del *utilitarismo moderno*, cuyo origen no data por pura coincidencia del mismo tiempo que el desarrollo de la teoría de la economía de mercado).

Primeramente al interior de los países con economía de mercado capitalista y posteriormente en lo que respecta a la relación del primero con el tercer mundo —sobre todo en la actualidad— se han ido escindiendo los participantes potenciales del mercado, y con ello la humanidad, en portadores de “necesidades” relevantes desde el punto de vista de la economía de mercado y

en aquellos que no pueden transformar sus *carencias* [*Bedürfnisse*] probablemente vitales en *necesidad* económica [*ökonomischen Bedarf*] por carecer de capacidad de compra: los “*pauperes*” o “pobres” (así redescubiertos a principios del siglo XIX). Si esta descripción es correcta, entonces la decisión sobre la evaluación moral de la economía del mercado a nivel de la aceptación o rechazo del marco de orden político-jurídico de la economía de mercado recae en los seres humanos que se someten a este orden en el sentido de la mediación institucional de su moral. Ya que sólo a este nivel puede ser juzgada la utilidad —posiblemente muy *selectiva*— de la economía de mercado en lo que respecta a la *utilidad distributiva para todos los afectados*, es decir, a lo que a la *justicia* se refiere. Un criterio útil de enjuiciamiento al respecto podría ser probablemente el segundo principio de justicia de J. Rawls según el cual discrepancias de la utilidad distributiva igualitaria podrían ser aceptables por todos, siempre y cuando a partir de ellas, los más débiles llegaran a ocupar una mejor posición que la obtenida a partir de un orden alternativo.

La aceptación o rechazo del marco, de orden político-jurídico aquí presupuestos, tal y como lo acabo de exponer, no deben de tener su último fundamento, sin embargo, en la *capacidad de consenso fáctico* al interior de una sociedad particular. Ya que dicha *base consensual* —aún siendo democrática— no podría nunca llegar a garantizar ella sola la *capacidad de consenso del marco de orden para todos los afectados* y cumplir de esta manera con el *principio de la ética del discurso*.

3. La pregunta por la aceptabilidad de la complejión actualmente existente de la implementación institucional o sistémica de la moral para la ética de la liberación y para la ética del discurso. ¿Es posible un consenso entre ambas?

Con esta pregunta —después de mi breve recorrido por la problemática de la implementación institucional (a mi parecer inevitable y aceptable) de las normas morales— arribo evidentemente al punto en el que puedo reanudar la discusión con Enrique Dussel para mostrar en qué medida la demanda de la ética de la liberación es una demanda de la *parte B* de la ética del discurso. Ya

que, de acuerdo a las reflexiones expuestas por mi parte hasta ahora, surge evidentemente la pregunta de si la complejión por mi esbozada de las mediaciones institucionales o sistémicas de la moral en el mundo de la actualidad, pudiera ser o no aceptable por Dussel o por los pobres representados por la ética de la liberación.

Por mi parte quisiera aclarar de inmediato que no considero como aceptable la realidad vigente de la complejión esbozada; y justamente no porque — tal y como Dussel lo indicó acertadamente al inicio— los pobres afectados del tercer mundo apenas han podido tomar parte hasta ahora en un discurso de formación de consenso democrático sobre el marco jurídico de la economía. Hasta este punto podría haber, a mi juicio, un consenso entre Dussel y yo, e incluso entre nosotros dos y K. Homann. Y esto significa ya en mi perspectiva, que aquí hay una tarea de transformación de relaciones en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (como ética de la responsabilidad referida a la historia) por resolver.

Ya he dejado claro en mi última aportación a la discusión,²⁴ que la distinción de Dussel entre la confrontación con el “escéptico” y la confrontación con el “cínico” de ningún modo cae fuera de la ética del discurso. Esta diferenciación ofrece más bien un acceso particularmente instructivo a la problemática de la dimensión *político-estratégica de la parte B* de la ética del discurso, ya que ésta aparece de hecho de la manera más nítida a partir de la diferenciación propia de la ética del discurso entre aquellos *con quienes* se puede discutir —a los cuales pertenece el escéptico por definición— y aquellos *sobre los cuáles* se puede en todo caso discutir, porque se niegan al discurso por motivos estratégicos. A estos últimos pertenece el cínico. Incluso le advertí a la ética de la liberación de no equiparar al “norte” sin más con el cínico porque esto no es ni *ética* ni *estratégicamente* (en interés de la consecución de los intereses de los pobres) sostenible.

Pero si la exigencia ética por la transformación de las relaciones fuera capaz de ganar consenso, entonces surgiría ciertamente antes que nada la pregunta clave de la *ética de la economía* concebida a escala global: ¿pueden ser transformadas las relaciones en el sentido de su aceptabilidad para todos los afectados por medio de *reformas* —algo así como por medio de la realización de la economía de mercado social a escala mundial? o ¿es necesario eliminar las relaciones

de cambio de mercancías de la economía de mercado capitalista y sustituirlas por una organización de distribución directa mediante una “comunidad de productores” — en el sentido de K. Marx? He entendido la obra de Dussel, incluso sus declaraciones más recientes, como un voto a favor de dicha alternativa socialista y, a decir verdad, como una defensa en el sentido de una “economía trascendental” que se apoya fundamentalmente en la “teoría del valor-trabajo” de K. Marx expuesta en *El Capital*

En mi introducción²⁵ —muy provisional y tentativa— a la discusión con la ética de la liberación me permití argumentar en contra de esta concepción de Dussel —y en este contexto también en contra de la *teoría del valor-trabajo* marxista y de sus consecuencias. Pero antes de volver a esta argumentación tengo que abordar aquí más de cerca los nuevos argumentos de Dussel arriba mencionados en torno a la relación de los supuestos metodológicos fundamentales de la ética del discurso y de la ética de la liberación.

3.1. En retrospectiva a mi exposición de la temática en la “introducción” a la discusión con Dussel me parece primeramente necesario la rectificación de un malentendido metodológico evidentemente involucrado: en este contexto no argumenté en contra de la plausibilidad de la concepción marxista y dusseliana a nivel y en nombre de la *ética del discurso fundada pragmático-trascendentalmente* sino al nivel de un discurso antropológico y filosófico-social que, a mi juicio, la teoría del discurso pragmático-trascendental ya presupone pero que al respecto únicamente puede presentar *hipótesis falibles*. Aquí tengo primero que abordar brevemente un punto de diferencia término lógico entre E. Dussel y yo.

A mi juicio no puede haber una “económica trascendental” porque la económica no puede dar una respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda *teoría del discurso* que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano. Pero esta reflexión, que si bien puede conllevar a afirmar la prioridad de la existencia corporal del ser humano en el sentido del *materialismo histórico* sobre el fenómeno “superestructural” del pensamiento (o también del discurso), tan sólo prue-

ba que la *pregunta trascendental* de Kant ha dejado de ser comprendida. (En mi opinión, esto habría que reprochárselo de hecho al joven Marx).²⁶ A mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la *pregunta trascendental* de la filosofía; ya que, para expresarlo de manera enfática: bien se puede *reflexionar* o efectuar un discurso válido o *inválido sobre la vida humana* y sus condiciones; pero no se puede *vivir sobre el pensamiento o el discurso*. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* en el *sentido trascendental* no puede ser la vida o la *existencia corporal*, sea ésta tan fundamental en sentido *ontológico* como quiera. “Ser partícipe de una comunidad de vida o de productores es [de hecho también desde mi perspectiva] la primera condición del sujeto argumentante en tanto que sujeto viviente”.²⁷ Sin embargo, esta verdad ontológico-antropológica, que además habría que complementar, no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófica-trascendental de la teoría del discurso.

Aquí radica el *problema decisivo metodológico* de discusión posible entre la *ética del discurso pragmático-trascendental* y la *ética de la liberación* de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la *pragmática trascendental* —la cual se concibe a sí misma como *una transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista* de Kant—²⁸ la pregunta por la *fundamentación racional* de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del *encuentro con la misma del Otro* (Dussel con Lévinas) por impresionantes que éstos de manera apelativa sean.

La *pregunta por la fundamentación* sólo puede ser contestada recurriendo a la “conformidad” de la razón “consigo misma” (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo.²⁹ Ésta implica, por supuesto, en tanto que “razón comunicativa” (racionalidad discursiva), que hay que considerar incondicionalmente la “interpelación del Otro” (Dussel), es decir, la “pretensión” de validez de todo participante del discurso posible.

Ésta es una exigencia comunicativo-discursiva explícita de nuestra razón *autónoma* (es decir, se dicta a sí misma la ley moral en el sentido de Kant) y puede por ello cerciorar a priori —en el sentido de la fundamentación última pragmático-trascendental de la moral— que el apelo puramente fenomenológico de la “interpelación” del Otro —sea ésta lingüística o inclu-

so prelingüística, pero en todo caso expresable lingüísticamente— no pueda ser descartada digamos —como de otra manera sería posible— como una exigencia insensata “heterónoma” y con ello como moralmente no obligatoria. Esto significa también, por supuesto, que la “interpelación del Otro”, en concreto la interpelación del pobre del tercer mundo por ejemplo, debe de hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos y teólogos de la liberación por ejemplo) en discursos sobre este tema —por deficientes o deformados que éstos siempre sean— bajo consideración de todo el conocimiento de las ciencias que al respecto sea pertinente. (En mi opinión se abre aquí un vacío metodológicamente relevante hoy en día entre las éticas orientadas fenomenológicamente en el sentido de Lévinas y la ética del discurso, en la medida en que ésta insiste de manera categórica en la resolución —por lo menos parcialmente posible— de todas las divergencias de intereses y de opiniones por medio de discursos lo más racionalmente posibles.)

Podría pensarse que en base a la *complementariedad* arriba mencionada de los enfoques irreducibles entre sí de la ética del discurso, por una parte, y la ética de la liberación, por la otra, pudiera darse de manera relativamente rápida una discusión con vistas a una cooperación recíproca en torno a la pregunta concreta y urgente —por supuesto también difícil de responder por parte de los filósofos— de cómo habría entonces que tomar cuenta en el mundo actual las pretensiones de los “Otros” excluidos del discurso de la comunidad de comunicación dominante (o dicho de manera no mucho más concreta: de *los pobres del tercer mundo*). Sin embargo aún no es de esperarse, por desgracia, ningún acuerdo posible en el sentido arriba indicado sobre el punto de partida de la discusión. Al respecto me dejó convencido, en particular, la lectura del artículo de Dussel “Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik”.³⁰ Aquí resulta vehementemente rechazada la tesis de complementariedad —que por mi parte se había convertido en una ilusión operativa— a favor de una equiparación de la fundamentación en sentido estricto con la “revelación” de las pretensiones del “Otro” trascendente a la razón a lo largo del evento del “encuentro” con el Otro.³¹

Si bien es verdad que Dussel confirma su acuerdo “con la afirmación de que la argumentación válida y con ello también la ética de la liberación serían imposibles si no se lograra refutar al escéptico”,³² reflexión de las condiciones

indisputables de la argumentación, a las cuales pertenecen también condiciones moral-normativas en el sentido del reconocimiento de las pretensiones de todos los participantes de la argumentación, es también un presupuesto indispensable para la “fundamentación ética de la praxis de la liberación de los dominados y excluidos” si es que ésta pretende ser racionalmente obligatoria, porque sólo de esta manera —es decir, en vistas al previo reconocimiento del Otro excluido como participante potencial de la argumentación— la obligación de tomar en cuenta los “actos de interpelación” virtuales de estos “Otros” puede ser inteligible. Para Dussel la fundamentación pragmático-trascendental de las normas morales es tan sólo una *autofundamentación* metodológica subordinada de la argumentación ética “en el nivel de la comunidad de filósofos y científicos”,³³ una ética de la argumentación especial por decirlo de alguna manera.

Dussel no ve que el rodeo metódico sobre el cercioramiento de aquello que incluso el escéptico más radical no sin contradicción performativa puede poner en entredicho, tiene como sentido el proporcionar de antemano a la *fundamentación ética de la praxis de liberación* la legitimación necesaria para la interpretación individual en cada caso de la “interpelación del Otro”: una legitimación que hace imposible considerar las *pretensiones del Otro* tan sólo desde la perspectiva de la comprensión del mundo dominante de una moral interna encerrada en sí (de una “totalidad” en el sentido de Levinas) y por ello de no reconocerlas como relevantemente morales.

En lugar de ello afirma Dussel que la racionalidad ética-originaria yace sola en “el conocer práctico, que constituye al otro como persona, como Otro”; que en esta medida existe “*de manera previa a toda argumentación*” (énfasis de Dussel) y “por ello es también previa al proceso apeliano de trascendentalización y fundamentación”;³⁴ ella es por su parte la “razón ética originaria... que presenta el modo racional de referirse al Otro, a la razón distinta del Otro y no (como en Apel) a la diferencia-en-la-identidad”; de manera que —según Dussel—: “a partir de mil nuestro mundo... y en él se revela el Otro como trascendente... la experiencia ético-práctica del ‘cara-a-cara’, el respeto frente a él como Otro reconocido como otra persona autónoma no es primariamente una experiencia de la comprensión del ser, sino un ‘dejar-ser-al-Otro’ en espera de su ‘revelación’”.³⁵

Frente a ella debe articularse según Dussel “toda moral universal incluso la de Apel y Habermas... fácticamente siempre al interior de una eticidad convencional dada de antemano —por ejemplo: la de la eticidad europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata”; ya que “sería ingenuo creer, que el filósofo crítico europeo en su vida cotidiana pueda situarse de manera posconvencional sin admitir que sus ‘reacciones’ concretas son las de un miembro de la cultura occidental— en este punto habría que estar de acuerdo totalmente con Charles Taylor”.³⁶

Al respecto quisiera decir —hasta cierto punto de manera retrospectiva— lo siguiente: He pasado por esa constante reflexión del *apriori de la facticidad, de la historicidad y de la condicionabilidad socio-cultural de nuestra comprensión del mundo cotidiana* desde Heidegger hasta el comunitarismo de la actualidad y no necesito que al respecto me aleccionen.³⁷ Me encuentro en continuo debate con este *giro hermenéutico-neopragmático-comunitarista* desde mi libro *La transformación de la filosofía* mas, sin embargo, no me he vuelto adepto del historismo-relativismo. Y esto significa lo siguiente en lo que respecta a la problemática que entre Dussel y yo actualmente está en discusión:

No sé exactamente qué alcance tenga concretamente la dependencia de las reacciones cotidianas de Dussel y mías de esa *eticidad convencional* (o “Moral” de una “totalidad” encerrada hacia afuera) con respecto a la cual ambos ya podemos, por lo menos, *reflexionar* crítico-filosóficamente. (Esto pueden hacerla los filósofos —y más tarde también los científicos críticos— desde la “tiempo eje” de las culturas superiores antiguas,³⁸ a las cuáles pertenece de ninguna manera tan sólo el origen griego de la cultura occidental; y la competencia posconvencional —que desde aquel entonces nunca más se ha vuelto a perder— del pensamiento sobre la moral y el derecho que también se ha sedimentado en nuestras instituciones, particularmente en la tradición constitucional de los derechos fundamentales y humanos. Todo esto es válido, si bien aún en la actualidad —según la estimación de Kohlberg— sólo cerca de un 80% de los habitantes de los Estados Unidos se encuentran fácticamente en el nivel de la competencia posconvencional del juicio moral.)

Por otra parte y en base a la reflexión pragmático-trascendental sé, sin embargo, tanto como lo que sigue: que en la discusión actual entre Dussel y yo sobre la petición y la relación mutua de la ética del discurso y de la libera-

ción no *puede* tratarse en todo caso de una de esas “reacciones” completamente dependientes de la eticidad convencional. De ser así, entonces tendría que articularme, según Dussel, al interior de la tradición europeo-norteamericana (es decir, de la “totalidad” excluyente del Otro del tercer mundo) y él mismo (el abogado del “Otro trascendente”) al interior de una supuesta eticidad completamente distinta, que él comprende como “emita” y caracteriza de la siguiente manera: “El mundo bantu-africano, egipcio primitivo (a partir del siglo IV antes de J.C.), mesopotámico-semita como el de Hamurabi, el mundo de los fenicios, arameos, hebreos, cristianos hasta los musulmanes”.³⁹

No puedo, ni quiero adentrarme aquí en profundidad a las sutiles delimitaciones etno-históricas de Dussel (desde la perspectiva de la concepción del “tiempo-eje” todo se presenta de otra manera, en particular a lo que en retrospectiva histórica se refiere a la permanente síntesis desde el tiempo de los padres de la iglesia en la europa cristiana —y en el Islam— del pensamiento griego y semita —una síntesis que, a mi juicio, dota el trasfondo real de articulación de todos los escritos de Dussel.) Como quiera que sea, sin embargo, es claro en todo caso, que la discusión actual entre Dussel y yo a partir de los presupuestos dusselianos (“totalidades” morales convencionales encerradas en sí, de una parte, “trascendencia del Otro” de otra parte) no podría tener lugar (aquí resulta una contradicción performativa en el sentido de la pragmática trascendental). Esto significaría prácticamente que un acuerdo filosóficamente conducido entre las culturas, y ni que decir del esfuerzo comprometido por una sociedad mundial “multicultural” de la tolerancia afirmativa dentro de los límites de una moral formalmente obligatoria para todos de igualdad de derechos y de la misma corresponsabilidad de todos por la solución de los problemas de la humanidad -no tendría de antemano ninguna posibilidad. Terminaríamos de nuevo en ese callejón sin salida —filosóficamente prefabricado— en lo que respecta a los problemas reales de la relación del tercer mundo con el primero, que también resulta, a mi juicio, cuando los representantes del norte son equiparados sin más, en lo que a su estructura mental se refiere, con la construcción conceptual filosófica del “cínico”.

Lo que importa en esta situación (en la cual sólo se cabría esperar con Huntington el “choque de las civilizaciones”) es, a mi juicio, el intento filosófico serio de recuperar de manera *reflexiva el diálogo actual* (el discurso

argumentativo) en lo que respecta a sus condiciones normativas antes de toda evaluación definitiva posible de las posibilidades del *diálogo con el Otro*; un diálogo al que desde siempre uno ya ha ingresado (incluso en su pensamiento empíricamente aislado está el filósofo ya desde siempre adentrado en este discurso) y con el que uno cuenta desde siempre y de manera necesaria con la posibilidad por principio de un acuerdo, es decir, de un consenso en lo que a sus pretensiones de validez se refiere.

Este intento se echa de menos en la argumentación esbozada de Dussel, aunque ciertamente no sólo en su caso sino, a mi juicio, también en el caso de todos aquellos pensadores que hoy en día tienen la palabra y que parten — para decirlo con Heidegger— de la “preestructura existencial” del “ser-en-el-mundo” y *tan sólo de ella*, es decir, de la “preestructura ontológica de la comprensión del ser” en el sentido del “proyecto arrojado” [*des geworfenen Entwurfs*] de una manera históricamente condicionada de la comprensión del mundo (una “forma de vida” en el sentido del Wittgenstein tardío). Me he esforzado desde hace largo tiempo de ninguna manera por rechazar este punto de partida, sino más bien por demostrarlo en principio como incompleto.⁴⁰ En la caracterización señalada de la “preestructura” del “Ser-en-el-mundo” comprensor falta, a decir verdad, la reflexión de aquella parte de la “preestructura” que ha posibilitado a los filósofos el analizar de manera intersubjetivamente válida la “preestructura” en el sentido de Heidegger (y de Gadamer) y en este nivel de reflexión hacer conciencia también del problema de la multiplicidad y distinción, es decir, de la disparidad de las maneras de la comprensión del ser ontológico.

Si resulta el *autoalcance reflexivo* del punto de partida irrebাসable de toda filosofía (el giro *pragmático-trascendental* hermenéutico-trascendental del pensamiento) arriba mencionado, entonces es posible reconocer como situación de la fundamentación de la ética ese entrecruzamiento —recién caracterizado— del *apriori de la comunidad de comunicación real* (de la pertenencia irrefutable a una tradición históricamente, particularmente condicionada de la precomprensión del mundo, incluso de la comprensión moral) y del —anticipado contrafácticamente por medio de la *pretensiones de validez* universales de toda argumentación filosófica criticable— *a priori de la comunidad de comunicación ideal* Desde un polo de este entrecruzamiento dialéctico está condiciona-

do, entonces, entre otros, el peligro (que Dussel, con razón, en lo que respecta al eurocentrismo hace objeto de crítica ideológica permanente) de la autocerrazón cínica de una “moral-totalidad” contra toda pretensión de los *marginados* los “Otros” fácticamente dominados y explotados); desde el otro polo (ciertamente hoy en día apenas aún reconocido por parte de los pensadores “pragmáticos” del norte como orientación necesaria del pensamiento normativo), por el contrario, se despliega de antemano ese horizonte de la comprensión del “Otro” en lo que respecta a sus posibles “pretensiones” que funda en la *parte A* de la ética del discurso las normas procesuales de “discursos prácticos” sobre conflictos de intereses posibles (que, a mi juicio, llegarían a ser posibles bajo el presupuesto de un orden jurídico cosmopolita a escala mundial) y ofrece —además— en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de “liberación” posible en el sentido de la realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso.

Se entiende, por supuesto, que esta fundamentación trascendental se hace a sí misma dependiente de antemano —en su apriori de la co-responsabilidad de todos los participantes del discurso para el descubrimiento y la consideración de todas las pretensiones de los partícipes del discurso posibles— de las *evidencias de experiencia* fácticas en lo que respecta a la necesaria interpelación del Otro (no sólo de la posible experiencia *cara a cara* de la miseria de los pobres del tercer mundo —¡Y de la respectiva experiencia con los prácticamente excluidos al interior de la misma “moral-totalidad”!—, sino también —como ya se dijo anteriormente— de las pretensiones tan sólo imaginables de las generaciones venideras). No obstante, las evidencias de experiencia aquí presupuestas están previstas de antemano y en lo que respecta a su *interpretabilidad ética* (en el sentido de la igualdad de derechos por principio de todos los intereses como pretensiones de validez posibles en discursos prácticos bajo la idea regulativa del esfuerzo por el consenso de todos los afectados) están supuestas de antemano bajo la norma fundamental de la intersubjetividad en el sentido de la *reciprocidad generalizada*. Esta norma fundamental (que — como se ha dicho— ya en el pensamiento con pretensiones de validez intersubjetivas ha sido reconocida y en esta medida no tiene nada que ver con la reciprocidad estratégica del “do, ut des”, que pertenece a otro tipo —

abstractivamente restringido— de racionalidad) está relacionada de antemano, a saber, como horizonte de interpretación, a la *afectabilidad emocional y sensual en el encuentro con el Otro*—al “contexto de descubrimiento”, por decirlo de alguna manera, de toda ética del discurso aplicable— pero se separa a priori, a mi juicio, de aquella interpretación, que quiere fundamentar originariamente la idea de la justicia (y de su respectiva co-responsabilidad) a partir de la pretensión “infinita” en sí, experimentada de manera “heterónoma” y en esta medida “descontextualizada” e “incomparable” del “Otro trascendente”.⁴¹

Como norma fundamental de una *hermenéutica* trascendental ella respeta — con la tradición hermenéutica desde Schleiermacher— el principio “*individuum est ineffabile*” y en esta medida la otredad no anticipable o “exterioridad” de todo “Otro” referido a mí o a nuestro “proyecto arrojado de la comprensión del ser” y en esta medida, si uno quiere, a la “ontología” (en el sentido de Heidegger); sin embargo ella no cae —en tanto concepción post-hegeliana y post-peirciana— en el intento performativamente contradictorio de querer pensar lo no pensable en principio o sólo *lo incognosciblemente pensable* (“cosa en sí” de Kant) como esencia de la realidad o del Otro y sus pretensiones. En lugar de ello, ella supone con Peirce la definición de lo real como idea regulativa de lo *cognoscible* que, sin embargo, nunca puede conocerse en su totalidad.⁴² Esta definición hace justicia, a mi juicio, tanto a la exigencia del *entendimiento* [*Verständigung*] o de la comprensión hermenéutica como a la moderación crítica inherente en el sentido de la conciencia de la *otredad del Otro*; y ella basta también para dar a entender que el *Otro*, en tanto representante de una cultura ajena, en sus pretensiones genuinas y en sus presupuestos en el sentido de la comprensión del ser puede enfrentar la comprensión del ser convencional de una “moral-totalidad” —por ejemplo del “norte” en el sentido de Dussel— como instancia *trascendente* del cuestionamiento. Ella no basta, evidentemente, para contraponerse al logos de la filosofía occidental en su conjunto —o más exactamente al logos tomado en consideración por Hegel, por ejemplo, que de ninguna manera se orienta como el logos de la comprensión del ser en el sentido de Heidegger por la “preestructura” del “proyecto arrojado” del “ser-en el mundo”, sino por la *autorreflexión del discurso argumentativo*— *un pensamiento completamente distinto u otra razón*. De manera crítica contra Hegel hace ella valer la apertura de las experiencias posibles de todo diálogo humano

potencial que por principio no puede ser “subsumido” en el monólogo de un pensador.

Las observaciones previas pueden resumirse, a mi juicio, aproximadamente de la siguiente manera: la *fundamentación pragmático-trascendental* de la norma fundamental de la moral como *fundamentación hermenéutico-trascendental* de las condiciones normativas de la interpretación de evidencias de experiencia posible en lo que respecta a las posibles “pretensiones” del Otro u Otros extienden, por así decirlo, el horizonte previo para la consideración ético-discursiva de todas las “interpelaciones” de los pobres reclamadas por Dussel en tanto que “Otros” hasta ahora excluidos de los discursos relevantes. Ella puede traspasar el horizonte de la comprensión de la moral convencional de una “totalidad” encerrada en sí misma y establecer el puente a la demanda de la ética de la liberación, porque —a diferencia de casi todas las posiciones éticas actualmente dominantes occidentales o del norte— no parte de las “valoraciones fuertes” (C Taylor) de una tradición comunitaria particular y mucho menos de los intereses propios estratégicos de individuos aislados sino del *a priori de la comunidad de comunidad de comunicación ideal* —presupuesta en toda comunidad de comunicación real *qua* comunidad discursiva.⁴³ En tanto que ideal regulativo trasciende este apriori toda “moral-totalidad” particular (como ya en la *parte B de fundamentación* de la ética del discurso); además ella puede hacer comprensible (en la *parte B* de la fundamentación de la ética del discurso) la diferencia que surge en el conflicto de culturas —y sobre todo en el conflicto norte-sur— entre los presupuestos de las “morales-totalidades” encerradas en sí mismas y la exigencia ideal del entendimiento en una comunidad de comunicación ideal ilimitada y fundamentar la superación a largo plazo de los obstáculos del entendimiento como un deber hacia el progreso.⁴⁴

En lo que respecta a esta segunda dimensión de la posible aplicación de la ética del discurso a los problemas de la ética de la liberación, he defendido la tesis en el presente trabajo de que aquí se trata en lo fundamental de la aceptabilidad ética de la *implementación de las normas morales* —por principio inevitable pero en casos individuales siempre con reserva— *en acorde con las reglas de juego de las instituciones sociales o de los sistemas de acción funcionales de la sociedad*. Y recién acabo de explicar que la realidad, que en la actualidad impe-
ra a escala mundial, de la mediación institucional de la moral para los afecta-

dos del tercer mundo no puede ser aceptable. De aquí resulta para mí ante todo el problema de la aceptabilidad o inaceptabilidad del sistema de la economía de mercado (capitalista) en lo que a la discusión con la ética de la liberación de Dussel se refiere. Al respecto quisiera agregar a continuación aún algunas reflexiones con el fin de esclarecer mi reserva anteriormente expuesta con respecto al recurso a Marx de la ética de la liberación.

3.2. En la “introducción” ya mencionada me vi obligado a argumentar en contra del recurso de Dussel a la *tesis del valor-trabajo* de Marx en *El Capital* y sus consecuencias (el socialismo como única alternativa a la “destrucción de la naturaleza y del hombre”) en un sentido de fundamentación, a decir verdad, no económico trascendental sino antropológico y social filosófico.

Aquí quisiera volver a un punto central de mi argumentación: No se ha entendido del todo el argumento —primeramente expuesto por Habermas—⁴⁵ de que Marx no tomó en consideración de manera suficiente la diferencia entre “trabajo” e “interacción”, si se indica —con razón— que Marx —junto con la función del “metabolismo con la naturaleza” por medio del trabajo— también tomó en cuenta la *asociación de los sujetos de trabajo en la comunidad de productores*. Característico de esta perspectiva de Marx es, a manera de ejemplo, el siguiente pasaje:

“Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunitarios y desgastan sus diversas fuerzas de trabajo individuales de manera autoconsciente como una fuerza de trabajo. *Todas las determinaciones del trabajo de Robinson Crusoe se repiten aquí sólo que, en lugar de manera individual, de manera social* Todos los productos de Robinson eran su producto exclusivamente personal y por ello *objetos* de uso inmediato para él. El producto total de la asociación es un *producto social*. Una parte de este producto sirve como medio de producción y continúa siendo social. Pero otra parte es consumido como víveres por los miembros de la asociación y debe de ser, por lo tanto, repartido entre ellos [...] *Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos* y sus productos del trabajo permanecen aquí transparentes sin más, tanto en la producción como también en la distribución”.⁴⁶

Aquí como en muchos textos similares resulta claro que para Marx la consideración de las relaciones *sociales* de los hombres termina en la *sustitución de los sujetos individuales* del trabajo por un sujeto colectivo —la comunidad de los productores asociados. Esta comunidad debe distribuir en parte de manera

análoga a la apropiación de Robinson de sus propios productos —el producto total del trabajo como “objetos de uso” — o “valores de uso concreto” — a los miembros de la comunidad de productores, por otro lado, empero, debe de emplear nuevamente— y aquí a diferencia de Robinson —una parte del producto social como medio de producción. De esta manera permanecen las relaciones de los hombres con respecto a su trabajo y a sus productos del trabajo, como Marx sugiere, “transparentes y simples”. Pero esta apariencia se basa en que Marx nada dice de la *interacción* que desde el principio debe de dar lugar de manera complementaria con respecto al trabajo entendido como “metabolismo con la naturaleza”; él habla en lugar de ello tan sólo de la “reglamentación” del trabajo y de la “distribución” por medio del sujeto colectivo de la comunidad de productores.

Lo que aquí falta no es tan sólo, a mi juicio, la *parte de la interacción*, que uno puede llamar con Habermas —en una cierta idealización de la interacción en el mundo de la vida— “comunicación consensual”; hace falta ante todo también la parte de la *interacción estratégica* entre los hombres, que se desarrolla en *el intercambio de bienes* y en las *negociaciones* correspondientes. Esta parte de la interacción está ligada, a mi juicio —y aquí sigo la opinión de casi todos de los antropólogos—, en el mundo de la vida con el trabajo de manera igualmente originaria —y esto quiere decir antes de toda diferenciación del sistema de la economía de mercado. Ahora bien, si se toma en cuenta esta *originariedad simultánea antropológica de las funciones complementarias del trabajo e interacción como cambio*, entonces resulta extremadamente implausible la tesis marxista (tal y como, a mi juicio, los defensores de la “teoría de la utilidad marginal” con razón lo han visto) de que el *mercado* (en el sentido del sistema capitalista de la economía) abstrae completamente el *valor de uso* (concreto) de los bienes —a favor de un *valor de cambio* que tiene su medida exclusivamente en el tiempo de trabajo gastado.

Justa e ingeniosa sigue siendo, a mi parecer, la comprensión marxista de la *enajenación* [*Entfremdung*] y *cosificación* [*Verdinglichung*] de las relaciones humanas en la institución de la economía de mercado (en el sentido del “fetichismo” [*Fetichismus*]) de las relaciones mercantiles). Esta “enajenación” y “cosificación” no pueden, sin embargo, ser completamente suprimidas por la razón de que ellas no sólo se basan en la necesidad de la institucionalización del trabajo,

sino también en la necesidad de la institucionalización de las relaciones (estratégicas) del intercambio. Si se pasa por alto esta segunda dimensión de la diferenciación del sub sistema social de la economía —como a mi parecer lo hace Marx— entonces se pueden apreciar suficientemente los resultados positivos —resultados en la línea de la *mediación comercial entre escasez de recursos y demanda potencial*— de la economía de mercado.

Con esta aclaración no quisiera de ningún modo poner en cuestionamiento o trivializar el precario hecho de que la mediación comercial entre recursos y *necesidades* por sí misma no toma en cuenta alguna *las carencias [Bedürfnisse] concretas —vitales* del hombre. De ellas —y no del “valor de uso” en general— se abstrae de hecho el sistema de mercado de la economía. Como sistema de mercado considera sólo los “valores de uso” —absolutamente “concretos”— de los bienes para los portadores de necesidades —supuestamente con poder de compra— y no para las carencias concretas de todos los seres humanos. (Aproximadamente de esta manera debería de ser formulada la relevante corrección de la teoría de utilidad marginal a la tesis marxista del descuido de los “valores de uso concretos” por los “valores de cambio” de la economía de mercado capitalista. Con ello mantendría todavía la “teoría del valor-trabajo” un significado parcial: a saber, para aquellos casos en los cuáles es posible prescindir del servicio de abastecimiento comercial del mercado —descubrimiento y mediación de recursos y necesidades— y sólo cuenta el estado tecnológico de la producción de las economías nacionales que compiten entre sí o que dependen de un intercambio regular. En estos casos puede dar lugar por completo, a mi parecer, el hecho del “intercambio desigual” analizado por los economistas marxistas).⁴⁷

Sobre todo debido al servicio de abastecimiento tanto efectivo como selectivo del mercado con respecto a las carencias concretas de los hombres, la economía de mercado está subordinada entonces —como ya lo he mencionado— a la *función compensativa* de la política social y económica en el plano del *marco regulativo de la economía*: este marco regulativo debería de ser aceptable por todos los afectados. Habría que lograr dicha función compensativa en nuestro tiempo a escala mundial-y esto quiere decir tanto con respecto a aquella parte de la humanidad que saca provecho de la economía de mercado como de aquella parte que por ella es excluida del monopolio del abastecimiento.

Para la posible solución político-económica de esta tarea no puedo ofrecer ninguna receta concreta por desgracia; tampoco veo que la *ética de la liberación* pueda hacerlo. La utopía marxista de la *supresión de la economía de mercado* me parece en todo caso hoy en día tan implausible como, por otra parte, la *utopía liberal o neoliberal* que tan solo espera que la “mano invisible” cumpla de manera óptima la demanda de “justicia social”. (Al respecto habría que diferenciar, por supuesto, la sustitución de la idea ética de la *justicia social* por la idea darwinista social de la inevitable imposición de la economía de mercado capitalista a partir de la “supervivencia del más apto” sugerida por F.A. Hayek. Esta solución no puede darse a valer como *moralmente* aceptable, a mi parecer, incluso en términos de Adam Smith.)

Entonces puedo concordar del todo con E Hinkelammert⁴⁸ (y con L. Kolakowski) —en contra de lo que él supone— de que deberíamos de resistir el utópico “chantaje de la única alternativa” —tanto en términos del marxismo como del neoliberalismo.

Esto no nos impide considerar la *demanda* de la filosofía de la liberación — así como la de una ética ecológica o la de una ética pacifista con el fin de instaurar un orden jurídico cosmopolita— como una dimensión actual de la aplicación —principalmente de la *parte B* de la ética del discurso.

Luis Manuel Sánchez Martínez
Universidad de Frankfurt am Main
Traducción del alemán, 27 Enero de 2001

Notas

* Título original: *Kann das Anliegen der “Befreiungsethik” als ein Anliegen des “Teils B der Diskursethik” aufgefaßt werden? (Zur akzeptierbaren und zur nicht akzeptierbaren “Implementation” der moralischen Normen unter der Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)*. En Raúl Fornet Betancourt (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1996, pp. 13-43.

1. Véase K.-O. Apel, “Oiskursethik als Verantwortungsethik-eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants” y al respecto también: E. Dussel, “Die

'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation der Armen'. Die Praxis der Befreiung". Ambos en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 1990, pp. 10-40 y pp. 69-96 respectivamente.

2. Véase K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, en particular p. 134 y ss.

3. *Ibid.*, así como también (del mismo autor): "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?" en: K.-O. Apel y M. Kettner (ed.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, pp. 29-61.

4. Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, p. 195 y ss.

5. Véase E. Dussel, *op. cit.*, 1990 (véase nota 1) y además los siguientes artículos del mismo autor: "Die Vernunft des Anderen. Die 'Interpellation' als Sprechakt", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1992, pp. 96-121); "Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zum Gegner der 'Befreiungsethik')", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1993, pp. 55-65; "Ethik der Befreiung. Zum 'Ausgangspunkt' als Vollzug der 'ursprünglichen ethischen Vernunft'" en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1994, pp. 83-111; "Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der Diskursethik und der Philosophie der Befreiung", en: A. Dorschel et al (ed.), *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, pp. 378-396; "Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik" en: E. Arens (ed.), *Anerkennung der Anderen*, Freiburg, Herder 1995, pp. 113-137.

6. Véase Franz J. Hinkelammert: "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Für Enrique Dussel*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1995, pp. 35-74. Así como del mismo autor: "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", en: R. Fornet Betancourt, *op.cit.*, 1994 (véase nota anterior); "Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen: Agustinus-Buchhandlung 1993, pp. 66-152; *Kritik der utoPischen Vernunft*, Mainz: M. Grünwald 1994 [En esp.: *Critica a la razón utópica*, San José (Costa Rica): 1990].

7. Véase Karl Homann y F. Bloome-Drees, *Wirtschafts-und Unternehmensethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Véase también al respecto K.-O. Apel,

“Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft”, en: J.P. Harpes (ed.), *25 Jahre Diskursethik*, Luxemburg: Lit-Verlag 1995.

8. Véase: K-O. Apel: “Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik...”, *op.cit.*, 1992 (ver nota 3).

9. Véase K.-O. Apel, “Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik”, *op.cit.*, 1995 (ver nota 7).

10. Véase K.-O. Apel: “Kants ‘Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden’: eine geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer PBicht”, en: R. Merkel y R. Wittmann (eds.): *200 Jahre Zum ewigen Frieden* Frankfurt: Suhrkamp 1995.

11. Véase 1. Kant, *Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden*, Akademie-Textausgabe, Berlin: W de Gruyter 1968, p. 378.

12. Véase: 1. Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, *ibid.*, pp. 423-430.

13. Véase: L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981. Véase también: K.-O. Apel, “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem des höchsten Stufe einer Entwicklung des moralen Bewußtseins”, en: K-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, pp. 306-369.

14. Véase: E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg: Argument-Verlag 1989, § 2.1. “Die Proximitat”. Véase también: H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg: Herder 1992, cap. 4.

15. Véase al respecto: K Homann y F. Blome-Drees, *op. cit.*, 1992 (véase nota 7).

16. Véase en particular A. Gehlen, “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”, en: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, T. XL, 3, 1953. Véase además del mismo autor: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn: Athenaum 1956. Véase también al respecto: K-O. Apel, “Arnold Gehlens ‘Philosophie der Institutionen’ und die Metainstitution der Sprache”, en: K-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, T.1, pp. 197-222 [Trad. en español: “La ‘Filosofía de las Instituciones’ de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: K-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus 1985, T.I, pp. 191-214] además del mismo autor: “Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft. Die konventionelle Moral der Institutionen und die Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins”, en: K-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, Frankfurt a.M.: Fischer 1984, T. 1, pp. 70-112; así como *Studentexte*, Weinheim: Beltz 1984, pp. 42-65. Véase al respecto también: D. Böhler, “Arnold Gehlen: Die Handlung”, en: J. Speck (ed.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 148) 1973.

17. Véase: K Homann y F. Blome-Drees, *op. cit.*, 1992 (nota 7) p. 55 y p. 67 con referencia a J. Buchanan, "Constitutional Democracy, Individual Liberty and Political Equality", en: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 4, pp. 35-47. Véase también: K Homann y A. Suchanek, "Wirtschaftsethik - angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlagendiskussion?", en: B. Biervert y M. Held (eds.): *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt a.M.: Campus 1987, pp. 101-121. Véase también al respecto: K-O. Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität", en: *Diskurs und Verantwortung*, *op. cit.*, 1988 (nota 13), pp. 270-305; Y también del mismo autor: "Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik...", *op. cit.*, 1995 (nota 7).

18. Véase: K-O. Apel, "Nichtmetaphysische Letztbegründung?", en: E. Braun (ed.): *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, pp. 59-86 (Trad. en inglés: "Can an Ultimate Foundation of Knowledge be Non-Metaphysical?" en: *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 7, Nr. 3, 1993, pp. 171-190).

19. Aquí me baso en la diferencia propuesta por M. Niquet entre la "validez" de las normas (en el sentido del principio de universalización referido a la formación de consenso ideal) y su "validez de acatamiento" (en el sentido de la responsabilidad referida a las relaciones fácticas). Véase: M. Niquet, "Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft", en: K-O. Apel y M. Kettner, (eds.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1995, p. 42 y ss.

20. El término aquí usado de "normas básicas" de la moral que pueden fundamentarse de manera última se topa con dificultades -justo bajo el presupuesto de un principio de fundamentación última de la ética del discurso que delega la fundamentación de todas las normas materiales (y por lo tanto "sustanciales") a los "discursos prácticos" de los afectados (o en caso necesario, de sus representantes). Estas dificultades son, a mi juicio, de tipo lingüístico-convencional, determinadas por la terminología usual de la metaética que de ninguna manera hace justicia a la problemática de la fundamentación pragmático-transcendental. Más importante que una aplicabilidad exenta de las dificultades de las dicotomías acostumbradas ("formal" vs. "material" o "substancial") es, a mi juicio, la siguiente circunstancia [*Umstand*]: Tanto la pregunta justificada por el sentido contenido de las "normas procedimentales" de los "discursos prácticos" ideales como, en particular, el conocimiento de que es posible especificar este sentido contenido en la forma de esas "normas", que en los discursos prácticos no se pueden fundamentar, porque pertenecen a las *condiciones de posibilidad* de los discursos prácticos ideales, exigen una terminología en el sentido de las "normas fundamentales" por mi propuesta.

Éstas corresponden, en el fondo, a las "obligaciones imprescindibles" de Kant, cuyo incumplimiento sería incompatible con la "concordancia de la razón consigo misma" ["Selbsteinstimmigkeit der Vernunft"], en la medida en que éstas no pueden ser nega-

das en el discurso ideal sin incurrir en una autocontradicción performativa. No obstante, de ahí no se sigue de manera alguna la “validez del acatamiento” de estas normas básicas en el mundo real (por ejemplo: no matar, no mentir, no instrumentalizar al otro de manera estratégica, etc.); esta validez sólo se respeta bajo el supuesto de que todos los demás también *acaten* estas normas básicas válidas; si no es así, entonces entra en rigor la *parte B* de la ética del discurso que es igualmente originaria que la *parte A* a la luz de la diferencia entre el apriori de la comunidad ideal de comunicación y el apriori de la comunidad de comunicación real.

21. Véase: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, p. 135 y ss.

22. Habermas, *op.cit.*, (nota anterior), 1992.

23. Véase F. A. von Hayek: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Salzburg 19762; así como del mismo autor: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: 1971; y *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, 3 Tomos, Landsberg am Lech: 1980-81.

24. Véase K-O.Apel: “Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung”, en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz?...*, *op. cit.*, 1994 (ver nota 5), pp. 17-38 [Trad; al cast.: “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, *Isegoría* 11, Monterrey 1995].

25. Véase K-O. Apel, “Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, 1. Teil: Vorüberlegungen”, en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, *op. cit.*, 1992 (ver nota 5), pp. 16-54.

26. Véase al respecto: D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971.

27. E. Dussel, “Die Priorität der Befreiung gegenüber der Diskursethik”, *op.cit.*, 1995 (ver nota 5), p. 126.

28. En esta medida comprende el apriori metódico irrebalsable de la *pragmática trascendental*-a diferencia de la filosofía trascendental de Kant y Husserl- ciertamente junto con el *apriori lingüístico* también un *apriori* de la *corporalidad humana* [*der menschlichen Leibhaftigkeit*]. Este a priori corporal [*Leibapriori*] qua apriori del signo [*Zeichen-apriori*] pertenece justamente a las *condiciones de posibilidad de la argumentación intersubjetivamente válida* y por ello no puede ser objeto de una *económica (trascendental)*.

29. Véase K-O. Apel: “Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft”, en: G. Meggle y A. Wüsthube (eds.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Berlin: KÖnigshausen & Neumann 1995.

30. *Op. cit.*, 1995 (ver nota 5).

31. *Ibid.*, p. 130 y ss.

32. *Ibid.*, p. 133.

33. *Idem.*

34. *Ibid.*, p. 118.

35. *Ibid.*, p. 130 y ss.

36. *Idem.*

37. Véase: K.-O. Apel, "Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung eines Vergleichs", en: J. Habermas (ed.), *Der Löwe spricht... und wir Mnen ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, pp. 27-68. Además del mismo: "A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility", en: E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu: Univ. of Hawai Press 1991, pp. 261-278; "Das Anliegen des anglo-amerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?", en: M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt: Fischer 1993, pp. 149-172 [Trad. al casto en: D. Blanco-Fernández et. al. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Ed. Trotta 1994, pp. 15-32].

38. Véase: K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Fischer 1955. Además: S. N. Eisenstadt (ed.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 t., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987; así como del mismo autor (ed.), *Kulturen der Achsenzeit II*, 3 t., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. Véase además: H. Rötz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

39. *Op. cit.*, p. 132.

40. Véase K-O. Apel, "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, pp. 131-175 [Trad. al francés en: *Les Etudes philosophiques*, 1990, pp. 373-396; Trad. al inglés en: E. Agazzi (ed.): *Entretiens sur Philosophie et Histoire*, Genova: Accademia Liguresi Scienze e Lettere 1990].

41. En esta medida no podría ser compatible el enfoque de Levinas de la fundamentación "heterónoma" de la ética, seguido por Dussel, con el de la pragmática trascendental. Hasta donde yo puedo contemplar, el mismo Levinas no pudo solucionar a partir de este enfoque de manera satisfactoria para él mismo el problema de la *justicia* —tal como lo expuso en su primera gran obra *Totalité et Infini* (1961)— que justamente presupone a priori el contexto de una comparación (y por lo tanto también la posibilidad del *reconocimiento autónomo*) de la *igualdad de derechos* de todas las pretensiones de los *Otros* potenciales. Si ha llegado a lograrlo en posteriores escritos (por ejemplo en *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*, 1974) por medio de la introducción del "tercero" como el "Otro del Otro", me atrevería a dudarle. Véase al respecto: Stéphane Moses: "Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas", en: M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993.

42. Véase K.-O. Apel, *Der Denkweg von C. S. Pierce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, Cap. 1B, 2 [Trad. al inglés: Charles S. Pierce, *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1981, ch. 3, B). E. Dussel comete un error típico con respecto a esta posición “crítica del sentido” en “Die Priorität der Ethik der Befreiung...”, *op. cit.*, 1995 (ver nota 5), p. 128, nota 44. La definición de lo *real* como lo cognoscible “cognoscible *in the long run*” implica para Pierce (y para Apel) justamente que lo *real* nunca puede llegar a “conocerse”. Por ello no existe ningún peligro bajo el presupuesto de esta definición, de que la realidad del *Otro* pueda llegar a perder su “exterioridad” (y por lo tanto su “no-anticipabilidad” en todo encuentro posible). Según la definición de Peirce no hay que pensar, sin embargo, lo *incognoscible* (y por ello la *identidad de una razón del Otro totalmente trascendente*) para hacer justicia hermenéutica a la *otredad del Otro*. Por ello permanece esta posición en todo caso del lado de los intentos pos modernos de pensar la *diferencia* —en contra de Platón y de Hegel— sin el presupuesto de la *identidad* (de la razón).

43. Véase: K.-O. Apel, “Das Anliegen des angloamerikanischen Kommunitarismus...”, *op. cit.*, 1993 (ver nota 31).

44. Sobre esta idea kantiana —que difiere de las concepciones de progreso de Hegel y de Marx de manera característica— véase: K.-O. Apel. “Kants Philosophischer Entwurf: zum ewigen Frieden...”, *op. cit.*, 1995 (ver nota 10).

45. Véase: J. Habermas. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes”, en: H. Braun y M. Riedel (eds.). *Natur und Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer 1967. pp. 132-155.

46. K. Marx. *El Capital*. t. I. MEW 23. pp. 92-93 (Cursiva de K.-O. Apel).

47. Véase: E. Dussel. “Die ‘Essenz’ der Dependenz: Die Beherrschung unterentwickelter durch hochentwickelte Bourgeoisien und die Übertragung van Mehrwert”, en: *Dialektik*. 1993/2. pp. 99-106.

48. Véase la introducción de F. Hinkelammert en *Kritik der utoPischen Vernunft...*, *op. cit.*, 1994 (ver nota 6). Véase además del mismo autor: “Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken ...” *op. cit.*... 1993 (ver nota 6) y “Ética do discurso e ética da responsabilidade: Uma tomada de posição crítica” en: A. Sidekum (ed.), *Ética do discurso e filosofia de liberacao, Modelos complementares*. Sao Leopoldo. RS. Brasil: Ed. Unisinos 1994.

LA “VIDA HUMANA” COMO “CRITERIO DE VERDAD”

Enrique Dussel
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica.¹ Todo enunciado, juicio o “acto-de-habla” (*Sprechsakt?*) tiene por última “referencia” a la vida humana. *La ética de la liberación* pretende fundarse en mero juicios descriptivos, de hecho, empíricos —y no simplemente de valor. Debemos situarnos entonces en el nivel de los enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero teniendo conciencia que los hay formales abstractos y materiales concretos o prácticos:

Los juicios de hecho cuyo *criterio de verdad es la vida y muerte*² son a la vez los juicios constituyentes de la realidad *objetiva* [...] La realidad *objetiva* no es algo dado independientemente de la vida del hombre. La vida del hombre, al lograr evitar la muerte, mantiene la realidad como realidad objetiva. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad,³ y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La *objetividad* de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto.⁴

La verdad es la actualidad de la realidad de lo real en la subjetividad humana —y la realidad dicha actualidad referida a lo real como *de suyo* nos diría X. Zubiri. Pero dicha actualidad depende del “acceso” que el viviente, desde su vida y para su vida, tenga de lo real. Por ello la vida es criterio de verdad. Si la vida humana es criterio de verdad debemos antes aclarar de qué “verdad” estamos hablando.

En efecto, la tradición analítica o positivista no criticó sólo el pensamiento metafísico ingenuo, sino que igualmente negó la posibilidad de rigor científico a toda ética normativa (por consistir sólo en “juicios de valor” o “enuncia-

dos normativos” considerados como incompatibles con dicho rigor). Escribe Ayer:

Los *juicios de valor* [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas.⁵

Al intentar demostrarse que “los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos”,⁶ se pretende que la filosofía ética es imposible, al menos como la entiende la Ética de la Liberación. Es por ello que nos toca ahora indicar la manera de tratar esta ardua cuestión y relacionar tres términos: realidad, verdad y validez.⁷ Nos remitiremos al pensamiento crítico del pragmatismo de Putnam como figura en torno a la cual deseamos desarrollar la crítica a la “falacia productivista” (como la denomina Apel) de la posición tarskiana sobre la verdad.

Putnam muestra muy bien cómo un “lenguaje formalizado” (L en el ejemplo de Tarski), desde un “metalenguaje” (ML), debe establecer un “criterio de verdad” (criterio W o convención T). Sin embargo, pensamos que por último todo termina siendo sólo un “criterio de inteligibilidad”, ya que lo “verdadero” en Tarski “no es el verdadero clásico”.⁸ Putnam niega, entre otros aspectos, la pretensión tarskiana de hablar de “verdad en general” en el caso determinado de la “verdad de un determinado lenguaje” (L),⁹ siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito analítico formalizado que evita las “antinomias semánticas” (y, por supuesto, las pragmáticas).¹⁰ La “correspondencia” se establece entre dos términos dentro del horizonte del lenguaje definido, y en el que ninguno de los cuales pretende ser la realidad:

“La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca. Esta expresión tautológica lógico-semántica, se dirige exclusivamente al desarrollo de una teoría del “significado-sentido” (con pretensión de inteligibilidad) que intenta responder a la pregunta: ¿Qué significa entender una proposición?¹¹

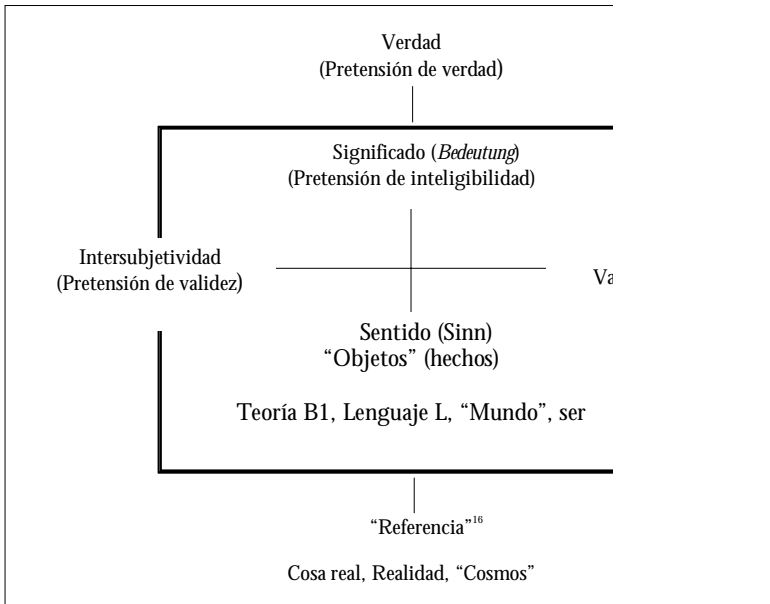
De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, saber estos hechos [tales como “la nieve es blanca”] constituye la clave para entender las palabras es verdadero. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecomillada, sólo hay que *desentrecomillar* *P* —eliminar las comillas¹² (y borrar *es verdadero*).¹³

Esto significa haber borrado toda referencia a una realidad extralingüística, tal como la vida humana como modo de realidad. ¿En qué se convierte la relación en el ejemplo dado entre el término del enunciado y el otro término (el "objeto" o "cosa")? Putnam explica la posición de Tarski con un nuevo caso:

Existe una descripción D tal que 'D es un electrón' es demostrable en B1, Y esto puede ser verdadero (para un B 1 adecuado) aunque no existieran electrones.¹⁴

En este caso el concepto de "verdad" es puramente lingüístico o *intrateórico*: "verdad" es inteligibilidad, y ahora demostrabilidad desde una teoría B1.

Esquema 1 La verdad como "referencia" a lo real



Putnam, por su parte, quiere recuperar de alguna manera “la creencia de que existe un mundo” sobre el que hay una “aseverabilidad justificada”.¹⁵ El horizonte tarskiano (*A del esquema 1*)¹⁶ no es suficiente para una “concepción realista de la verdad”¹⁷ —que debe situarse en el horizonte *B*. Pienso que la posición analítica o positivista dio preeminencia a la “verdad” o al horizonte de un “lenguaje” (*L*) (*A del esquema*), sobre el lenguaje ordinario del mundo del sentido común (*B*). El mismo Carnap lo muestra:

El sentido (*Sinn*) de una proposición radica en que puede expresar un hecho [...] Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo aparentemente una proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido; más específicamente, es verdadera si se presenta un hecho, y es falsa si no lo presenta.¹⁸

Se trata del horizonte del significado-sentido (inteligibilidad) de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto determinado (*A del esquema 1*). En cierta manera tendríamos aquí una noción “analítica de verdad”.¹⁹ Pero, como ha mostrado Cristina Lafont, hay una larga tradición donde se ha dado preeminencia “al significado sobre la referencia”,²⁰ que desde Hamann, pasando Humboldt remata en Heidegger.²¹

Hay entonces al menos tres niveles en la cuestión de la verdad: a) el de la coherencia significativa o de sentido del “mundo” lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); b) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apel o Habermas); c) el del intento de “abrirse”, por la problemática de la “referenciabilidad” hacia lo real, los “objetos” o las “cosas” reales (desde un Kripke a Putnam y a la propia Ética de la Liberación):

Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis —es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)—, *las expresiones designativas se usan referencialmente*. Pues, a la base del *uso referencial de las expresiones designativas* se encuentra la suposición de *algo* que ha de ser descubierto²² y no *legislado*, es decir, algo en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse.²³

Ante (a) el relativismo de la inconmensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo "comprensible (*understandable*)" o inteligible²⁴ —que en ética lleva a un relativismo más o menos escéptico y antiuniversalista—, que como hemos indicado puede tener dos variantes: una formalista (la de los analíticos) y otra ontológico-culturalista (la de Humboldt a Heidegger), (b) Apel intenta salvar el universalismo por medio de una reflexión pragmática desde una teoría consensual de la verdad —que en ética lleva a un formalismo sin contenido material alguno, y por ello a su inaplicabilidad. Por su parte, (c) la corriente "referencialista" intenta salvar la validez ética del sentido común pragmático pero no llega todavía a describir "aquello" a lo que se "refiere" de manera convincente —cae al saltar la última valla. Pienso que la Ética de la Liberación, en el momento del análisis de las estructuras fundamentales, debe afirmar una *pretensión y un criterio de verdad* universales (desde la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general) —cumpliendo así más radicalmente el intento "referencialista"—, que incluye los momentos culturales (aquí también con *pretensión de rectitud*, porque es verdad práctica) de todos los "mundos lingüísticos" posibles (aún los formales, pero con conciencia de que son "reducciones abstractas"²⁵ que deben ser re situadas en el *contexto* de lo real para alcanzar la verdad práctica).

La Ética de la Liberación puede al mismo tiempo subsumir todo lo positivo de las morales formales (entre ellas la Ética del Discurso) en cuanto a la *pretensión y al criterio de validez* (la verdad como consenso) intersubjetivo (que debiendo tener "referencia" a un contenido material es ahora aplicable y no pierde su universalidad aún en el diálogo intercultural). Y puede también afirmar la *pretensión* (o condición de la comunicación) de inteligibilidad y el *criterio de significatividad* (la verdad como comprensibilidad) del sentido con coherencia, también desde el sentido común y como articulable en el plexo de la acción (tal como lo descubre el pragmatismo desde su origen, y con el cual la Ética de la Liberación pretender ser su pleno desarrollo).

Y todo esto porque el criterio último de verdad es la misma vida humana, *modo de realidad* que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el "lugar" de su sobrevivencia, y la constituye como realidad "objetiva" actualizándola antes como "verdadera",

para poder manejarla. De equivocarse (como el confundir: “Esto es alimento”, siendo en “verdad” veneno) corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio mortal.

Notas

1. Véase mi *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

2. Este tema es determinante: la reproducción y desarrollo de la vida es “criterio de verdad”; de *verdad práctica* (en cuanto vida *humana*) y teórica (en cuanto nos “abrimos” a la *omnitudo realitatis* “desde-el-horizonte” que la vida circunscribe como sus mediaciones de reproducción-desarrollo). De otra manera, un “interés” (en el sentido habermasiano) ontológico y antropológico (hasta psicológico y psicoanalítico también) fundamental *desde y por la vida* nos motiva a enfrentar a las cosas para usadas (técnicamente), conocerlas (teóricamente, desde la vida cotidiana hasta las ciencias) y valorarlas (culturalmente) como “posibilidades” para la vida. La propia “comprensión del *ser*” y la *Sorge* (preocupación ontológica) de Heidegger es una “apertura” que se implanta desde ese ámbito previo (véase Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, t. I, pp. 42 y ss, y nota 54, pp. 162-163, donde mostramos que el horizonte del “ser” heideggeriano debe ser trascendido, “sentido” debe ser trascendido como “verdad”; véase Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977, 223 y 347). El “círculo” de realidad “objetiva” que construimos en lo real no es “*toda la realidad*”, sino “la realidad que nos interesa”; sólo algunos aspectos y en tanto quedan integrados en el flujo total de nuestra vida (como inconsciente, como biografía, como historia de una cultura, de la humanidad en nuestra época, etc.).

3. Se disuelve como “objetividad” u horizonte manejable por el ser humano. El ser humano actualiza la realidad de lo real como un *prius* a su captación; sin ser humano *nadie* captaría lo real *como realidad*, y se volatilizaría lo que Hinkelammert llama la “objetividad” de la realidad.

4. Franz Hinkelammert, *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, p. 32. Es un “producto” en cuanto sólo el ser humano actualiza lo real *como realidad* (este remitir la realidad a lo real sólo se da como “producto” de un acto inteligente del ser humano). Pero es un “presupuesto”, porque el ser humano capta lo real como siendo real antes, como un *prius* al haber sido captado. No “producimos” lo real (esto nos antecede); no “presuponemos” lo real *como realidad* (esto lo producimos). Hegel confunde la “realidad” *del saber* de lo real, con la “realidad” de lo real mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de lo real *como realidad*. Pero la *realidad* “de lo real” (que es captada como anterior al saber) no es la *realidad* “del saber” (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, *como verdad*).

5. Alfred Jules Ayer, "On the Analysis of Moral Judgements", en Milton Munitz (Ed.), *A Modern Introduction to Ethics*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1958, p. 126, en el capítulo sobre "Crítica de la ética y la teología".

6. *Ibid.*, p. 130.

7. Se tratará en el *capítulo 2* de la nombrada *Ética de la Liberación* la cuestión de la "validez". Podría todavía agregarse un cuarto momento: el "Ser", que es el horizonte o fundamento del ámbito reductivo del significado, sentido o "estado de cosa (*Tatsache*)" como totalidad. Correlativo de "mundo" (en el sentido heideggeriano).

8. Hilary Putnam, *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM, 1991 p. 41.

9. Se hace referencia al trabajo de A. Tarski, "Die semantische Konzeption der Wahrheit upd die Grundlage der Semantik", en Gunnar Skirbekk (Ed.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 150 y ss.

10. "Tarski no toma ninguna noción semántica —por ejemplo *designa; representa o se refiere a*— como primitiva (aunque *se refiere a* queda definida, en términos de las nociones no semánticas, en el curso de su trabajo). Así, quien acepte las nociones de cualquier lenguaje objeto de que se trate, y éste podría elegirse arbitrariamente, puede también entender *verdadero* como lo definió Tarski para ese lenguaje-objeto. *Verdadero* posee la misma legitimidad que cualquier otra noción de ciencia de primer orden" (Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 10). Esta sería una perfecta definición del "formalismo" lingüístico; semántica "cerrada" de un "mundo" formal previamente definido. En filosofía práctica esto autoriza una meta-ética formalista. Por su parte, Apel intenta, desde un horizonte de intersubjetividad redefinida a partir de Peirce (y referida *in the long run* a una comunidad de comunicación ideal, no sólo de un lenguaje abstracto, sino del lenguaje ordinario) alcanzar "consenso" acerca de un "acuerdo" en el que todos puedan coincidir; es una pragmática semántica que se opone también a la posición tarskiana (Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 53-63), aunque no superando una teoría "consensualista" de la verdad.

11. Ernst Tugendhat, *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge (Engl.), Cambridge University Press, 1982, p. 121. En cierta manera el ejemplo tarskiano podría traducirse de la siguiente manera: "'La nieve es blanca' tiene *significado*, si y sólo si tiene *sentido*". Ahora hubiera dejado de ser tautológica y nos encontraríamos en el ámbito de un lenguaje definido desde el horizonte de un "mundo" (del "ser") determinado (totalidad del lenguaje S, totalidad de sentido y de los "estados de hecho [*Tatsachen*]" [véase en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Rourledge and Kegan, 1969, pp. 6-7] previamente definidos). Pero no se hablaría ya de "verdadera" como en la definición de Tarski, sino de "significativas" dentro del lenguaje definido, ya que en este caso "no se necesitaría *saber* que existe una correspondencia entre las palabras y las entidades extralingüísticas para entender nuestro lenguaje" (Hilary Putnam, "Referencia y comprensión", en *op. cit.*, p. 130).

12. Se está refiriendo a la expresión de W. A. Quine en, por ejemplo, *Pursuit of Truth*, § 33 (Willard val) Quine, *La búsqueda de la Verdad*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 122 y ss): “Predicar la verdad de la oración es lo mismo que predicar la blancura de la nieve; en eso consiste la correspondencia en este ejemplo. La atribución de verdad simplemente elimina las comillas. La verdad es desentrecomillado” (*Ibid.*, p. 123).

13. Hilary Putnam, *op. cit.*, pp. 17-18.

14. *Ibid.*, p. 41.

15. *Ibid.*, p. 42.

16. La crítica a la posición reductivista es frecuente en Putnam, por ejemplo en *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 109 y ss., 128 y ss (trad. esp. *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988); *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1990, pp. 13 y ss., 103 y ss., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 164, leemos: “We need a theory of *reference by description* as much as a theory of primitive reference”; y recientemente en “Truth and Reference”, en *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 316: “If there is a problem of conceptually analyzing our intuitive notion of truth, then Traski’s work does not speak to it”. Por último, recordemos que “*lo verdadero y la referencia* de una oración es captada por la lógica de Tarski, pero dicha lógica deja *indeterminados* a los conceptos de verdad y referencia” (Hilary Putnam, *El significado y las ciencias morales, op. cit.*, p.61).

17. *Ibid.*, 1991, p. 42.

18. R. Carnap, *Pseudoproblemas en la Filosofía*, México, UNAM, 1990, p. 25. (trad. esp. del original *Scheinprobleme in der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1928). En otro texto escribe: “Cuando (dentro de un lenguaje determinado) [A del esquema] una palabra posee un significado (*Bedeutung*), se dice usualmente que designa un *concepto*; si esta *significación* es sólo aparente y en realidad no la posee, hablamos de un pseudoconcepto” (R. Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, p. 67). Hempel está de acuerdo con esto cuando escribe que “el principio fundamental del empirismo moderno es la idea de que todo conocimiento no analítico se basa en la experiencia [...] Una oración constituye una afirmación cognoscitivamente *significativa* y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente si es, bien 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, al menos en principio, de ser confirmada por la experiencia. De acuerdo con este criterio, llamado criterio empirista de *significado cognoscitivo*, o de *significatividad cognoscitiva* [...]” (Hempel, “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, México, 1965, p. 115). Frege se había referido a la cuestión en sus trabajos sobre “sentido y significación (Sin n und Bedeutung)” (véase Gottlob Frege, “Ueber Sin n und Bedeutung”, en Guenther Patzig (Ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980).

19. Véase Richard Milton Martin, *The Notion of Analytic Truth*, Philadelphia, University of Pensilvania Press, 1959; o Paul Horwich, *Truth*, Oxford, Basil Balckwell, 1990.

20. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una visión del Giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor Dis, 1993. Supera esta cuestión en mucho la indicación que deseamos hacer aquí del lema, pero para estudiar las diferentes posiciones sobre la "referencia" (como *identificación* [Frege, Russel, Strawson, Searle], como relación de cumplimiento [Quine], o como *designación directa* [Kripke, Donnellan, Putnam]), véase la obra de Edmund Runggaldier, *Zeichen und Bezeichnetes. sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz* Berlín, De Gruyter, 1985.

21. En nuestro *esquema 1*, hemos indicado el "mundo" (o el horizonte del "ser") en A. Con ello queremos señalar igualmente el problema de la "comprensión del ser (*seinsverständnis*)". Ya que el ámbito de la "significatividad" de un lenguaje L, puede igualmente, y por último, el del lenguaje ordinario "cerrado" sobre sí mismo. El "ser" (como horizonte del "mundo") no es la "realidad" a la que remite la "referencia" a la que estamos haciendo alusión. Lafont indica que la corriente de Saul Kripke, (véase *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1985), Keith S. Oonnellan (véase "Reference and Oefinite Oescriptions", en *Philosophical Review*, 1977) y la misma Putnam, comienza a cambiar el sentido de la cuestión desde la problemática de la "referencia directa" a una "realidad" (*sic*) que nosotros deseamos radicalizar.

22. En nuestra *Filosofía de la Liberación, op. cit.*, (nr. 2.3.5.6) usábamos aún la misma palabra: "Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo *descubre* [aquí en el sentido de Lafont] en su constitución real, el sentido dice relación [hoy debería hablarse de *referencia*] a la realidad (no se puede interpretar como "para apagar el fuego" al alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia [hoy debería hablarse sólo de *relación*] al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo").

23. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una visión del Giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor Dis, 1993, p. 245.

24. Unos confunden pretensión de verdad con pretensión de validez (consensualistas); otros con la pretensión de inteligibilidad (formalistas analíticos).

25. El "formalismo", en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, un ocuparse de un cierto "lenguaje L", "mundo", "sistema" (Luhmann) u horizonte de "objetos" que ha sido abstraído metódicamente de la plena realidad de lo real para tratados analíticamente. Este primer paso es válido, y frecuentemente necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la "realidad misma" (y por ello se negará "toda metafísica", lengua ordinaria, "objetos" del sentido común, o posibilidad de "enunciados normativos" desde "juicios de hecho"

materiales). La “verdad” en este caso no dice abstractivamente más “referencia” a la vida del sujeto humano (lo “real”), en última instancia, y se la confunde con la “significatividad”, el “sentido”, la “coherencialidad” de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la “falacia reductivista” del formalismo de un “lenguaje L”. En Ética esto produce diversas desviaciones de fatales consecuencias prácticas —sobre todo cuando dichas “teorías formalistas” están en manos de los gobiernos de los países centrales (o periféricos), de los ejércitos (como el norteamericano), de los cuerpos policíacos o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un “formalismo” económico que ha caído en dicha “falacia reduccionista”). En este nivel del sistema formal autonomizado (todo lo cual opera no-intencionalmente) se transforma en una máquina de terror, produciendo una dramática situación de dominación, injusticia, y hasta tortura, asesinato, muerte.

Reseñas

Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Facultad de Filosofía UMSNH/Plaza y Valdés Editores, 2001, 232 pp.

La especie masculinidad como feminidad le llega al individuo con diferente caracterización. Ante todo: son más o menos una realización perfecta de la especie. Además manifiestan más intensamente uno u otro rasgo. El hombre y la mujer tienen en su esencia los mismos rasgos, de los cuales no sólo en los sexos, sino también en los individuos siempre predominan estos o aquellos. Por eso pueden las mujeres mostrar fuerte acercamiento al modo de ser del varón y viceversa. Esto puede estar en relación con las determinaciones individuales. Si para el sexo femenino, considerado como un todo, el matrimonio y la maternidad son la primera vocación, sin embargo no son para todo individuo. Pueden las mujeres estar llamadas a una tarea cultural especial y realizar sus ideales.

Edith Stein

Dividido en tres secciones, a saber, I.- *Mythos* y *logos* de lo femenino, II.- Reflexiones metodológicas sobre teoría feminista y filosofía, y III.- Filosofía de la cultura y diferencia sexual, el texto que nos ocupa se caracteriza por el abordaje de una temática relevante —aunque desafortunadamente aún relegada— en filosofía, los estudios de género, pero siempre vinculada con otras preocupaciones teórico filosóficas, lo que lo dota de un carácter filosófico radical, pero, al mismo tiempo, de una dimensión interdisciplinaria que refresca las propias teorías acerca de lo femenino, la mujer y el feminismo como teoría filosófica y posición teórica.

En la primera sección, el libro incluye reflexiones de carácter histórico cultural que van desde su consideración en los albores filosóficos del clasicismo helénico hasta la figura femenina del *Don Giovanni* mozartiano. Así, nos percatamos del tránsito y la diferencia de la consideración de la mujer desde el universo mitológico, para pasar al ámbito conceptual, de ahí al literario y, por último, al histórico, en una trama sin una necesaria solución de continuidad pero que, desde la época clásica, ha contribuido decisivamente a la cosificación

y congelación de lo femenino en relación de subordinación con el varón, desde su carácter en el mito amazónico, hasta llegar a ser consideradas como la causa de las Guerras del Peloponeso y, por extensión, de todo mal. De ahí, se llega a un salto secular que bien habría podido ser llenado por alguna reflexión acerca de lo femenino en la Edad Media, tan rica y prolífica en cuanto al tema, tanto en el ámbito cultural literario, como en el filosófico, en que las feministas o quienes teorizan sobre el problema del género, hubieran hallado terreno, no digo fértil, sino ubérrimo, para una confrontación con las ideas escolásticas, especialmente Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto, así como con la cosificación de que la mujer fue objeto en la tradición literaria del *Dolce Stil Nuovo*, desde Cavalcanti hasta Boccaccio. Esta omisión de dieciocho siglos puede ser considerada un defecto sólo cuando hay una intención claramente histórica en un estudio, que no es el caso, y cuando se trata de un solo autor, lo que tampoco es aplicable, pero es una observación de lector filosófico que “siente” este brinco de longitud extrema hasta llegar a nuestra paradigmática Sor Juana donde se conjugan los elementos filosóficos presentes en el título del libro: la filosofía, la cultura, y el problema de la diferencia sexual. Lo mismo sucede con la contraparte masculina en cuanto al paradigma de quien niega y anula a la mujer y su universo discursivo, Don Juan que, aunque de manera breve, también se halla presente en estos pensamientos que arrancan con la época prefilosófica y homérica, pasan por la fase “trágica” —de la que es modelo Antígona—, se dirigen al pensamiento de Platón y culminan en la modernidad y los epígonos del neoclasicismo.

Es en la segunda sección que nos encontramos, como han de marcar los cánones, con el clímax del contenido y la intención reflejada desde el título, y con un contenido necesariamente filosófico aunque en productivo diálogo con otras ciencias humanas como la antropología, el psicoanálisis, la lingüística y la sociología. A través de la lectura de esta sección, nos damos cuenta de la enorme dificultad que es la empresa de pensar la diferencia sexual, que es una sutil variante del pensar la diferencia, tarea ya de por sí filosóficamente compleja: la cuestión teórica nos remite, necesariamente, a la asunción de una determinada tradición desde la que se habla; acordes con la hermenéutica gadameriana, ello podría constituir uno de los principales obstáculos para hacer del problema de género un problema efectivamente reconocido como tal, debido a que desde la modernidad, el problema del *alter* no se había revelado como tal, pues parecía estar “esperando” pacientemente a que la identi-

dad terminara de hipernutrirse (*cogito*, yo trascendental, yo puro, espíritu absoluto, etcétera) para mostrarse con todo su *pathos* y su manifestación fenoménica bajo la advocación del pobre, el marginado, el indio, la mujer, el Otro, como bien lo empezaron a pensar seriamente Buber, Marcel y Levinas, antes, incluso, que las propias mujeres, quienes, a partir de ahí, comenzaron una búsqueda no sólo en el plano del activismo, sino desde la teoría, ese campo privilegiadamente masculino, pues, bien lo sabemos, el creer realmente la condición eminentemente “irracional” de la mujer la excluía, como los niños y los locos, de la posibilidad de la construcción filosófica. Así, en toda esta parte, hay una clara remisión, desde el problema de los Derechos de las Mujeres al problema, aún hoy insoluto, de los Derechos Humanos, esto es, las reflexiones aquí presentes nos llevan ahora en sentido inverso, de la particularidad históricamente derivada a su generalidad; lo que resulta muy aportativo es la reflexión sobre el carácter abstracto-formal que rodea todas los intentos oficiales de solución a la discriminación efectiva de las mujeres, si debido, en parte a una falta de voluntad real y la preservación de creencias prejuiciosas y la conveniencia política de mantener tal posición, pero también precisamente a la falta de un aterrizaje efectivo y particular en el objeto de estudio, es decir, el problema de la multiculturalidad y la diferencia sexual como realidades que trascienden al concepto —aunque lo supongan— y se dirigen a los aspectos reales de la cotidianidad y el *factum* constatable vivencialmente; de ahí la importancia de las citas y fuentes más diversas que van desde programas televisivos y revistas consideradas frívolas a los artículos periodísticos de divulgación y luego más especializados, hasta llegar al universo supuestamente antidogmático de los filósofos.

En otro plano, nos encontramos con una fecunda interdisciplinariedad cuando vemos la yuxtaposición entre el psicoanálisis y el problema de la feminidad, ascendiendo desde el freudismo más originario hasta las vertientes más críticas al respecto, en especial Lacan. Aun cuando androcéntrico, el psicoanálisis freudiano realizó indudables aportes al problema más general de la sexualidad, inédito hasta el momento, bajo supuestos que, como es sabido, ampliaron y re formularon el concepto mismo de lo sexual. Antes de Freud, el problema de la sexualidad no fue, en sentido estricto, un problema filosófico, exceptuándose la reacción anti hegeliana encarnada principalmente en Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, como sabemos, con poca fortuna teórica y, en el caso del primero, mucho de prejuicio machista, e insuficiencia

en la contundencia argumentativa en los otros dos. La lectura acerca de las consideraciones psicoanalíticas, especialmente lacanianas, sobre lo femenino, arrojan una gran luz sobre una teoría que pasa por la realidad del lenguaje y se arraiga en fenómenos concretos, no contentándose con permanecer en una formulación vacua y meramente formal.

De este modo, desde el psicoanálisis se transita, a partir del pensar la feminidad, casi naturalmente, hacia la reconstitución de un problema típicamente filosófico, el de la subjetividad, que es considerado como uno de los aportes más importantes de la teoría feminista al campo filosófico, pues contribuye decisivamente a la destrucción del mito de una “humanidad homogénea” e indiferenciada, de un universalismo del sujeto, constituido predominantemente bajo paradigmas masculinos y profundamente androcéntrico. No es aventurado pensar, pues, que sin una conciencia feminista y luego, sin un discurso teórico correspondiente, la crítica a la filosofía clásica del sujeto y la subjetividad no habría sido la misma. En efecto, una buena parte de los estudios de género se enfocan —como por otra parte lo hacen los estudios, por ejemplo, indigenistas— a pensar y defender el hecho de que la subjetividad no es una mera forma o una estructura, sino que se concreta siempre en una forma-de-ser-en-el-mundo, lo que equivale a decir que es, siempre, una vivencia personal y corpórea, un estilo, una subjetividad concreta (no un Sujeto, así, mayúsculo e indiferenciado).

Si la mujer es un sujeto que crea y siente, en tanto individuo de la especie humana, tiene ahora sentido el preguntarse, como ocurre en uno de los apartados de la segunda sección, si es pertinente hablar y discutir acerca de una estética feminista, y cuál es la perspectiva de género sobre el arte, la creación y la cultura, así como su relación con el filosófico problema de la sensibilidad, raíz de la disciplina que conocemos como Estética. En primer lugar, la pertinencia le proviene de una nueva reconstrucción de carácter histórico en el que, a causa de la tradición discriminadora debida a la hegemonía del género masculino, hay una clara ausencia de mujeres artistas, no porque no las hubiera, sino porque fueron relegadas en el momento de su profana aparición y su atrevimiento, con excepción de las más pertinaces, fuertes e inquebrantables, como en el caso de la citada Sor Juana, o bien, efectivamente, no las hubo porque el poder patriarcal impidió a toda costa que las hubiera. En segundo término, una estética feminista comienza con una crítica a la discriminación de género, para de ahí pasar a una fase positiva consistente en afirmar una

sensibilidad y una imaginación creadora propias de las mujeres, así como reafirmar un singularismo respecto de mujeres concretas, artistas y creadoras, en contra de un abstracto “femenino” o “la Mujer”, como instancia indiferenciadora e igualmente vacía. Así, hay una creatividad esencialmente femenina y una sensibilidad, igualmente distinta y característica de la mujer, incluso pensando en que quizá esa diferenciación provenga de la situación de subordinación y opresión operada por los hombres, pero que atestigua el poder transformador de la mujer para afirmarse a sí misma.

La tercera sección del libro se articula en torno a las tareas de la surgente Filosofía de la Cultura que, desde fines del siglo XX y en los inicios de este siglo, se ocupa del pensar la diferencia, y la especificidad constituida justamente por la diferencia sexual. Se trata de replantearnos la pregunta: ¿para qué pensar, desde la filosofía, una parte de lo humano, que es la mujer? Porque esa “parte de lo humano” no ha sido, hasta el momento, reconocida suficientemente como tal y, a pesar de los avances y los logros llevados a cabo especialmente en la segunda mitad del siglo XX, el peso de la perspectiva patriarcal y la *Weltanschauung* masculina es todavía inmenso, pero no sólo eso, sino que las reflexiones feministas han dado pie ellas mismas al planteamiento teórico y práctico de nuevos modelos de sexualidad y relación familiar e interpersonal, así como a nuevos modelos de masculinidad y, en general, de corporalidad, lo que nos lleva a reflexiones inéditas en el campo de la filosofía, lo cual puede ser considerado el *leitmotiv* de toda esta tercera sección del volumen.

De este modo, el texto no escapa a las últimas discusiones acerca del problema de la globalización, la nueva cultura o, mejor, las nuevas culturas, la filosofía de la tecnología, la tecnociencia, el ciberespacio, la realidad virtual y otras formas de manifestación cultural de nuestro tiempo. Es muy relevante el dar cuenta de que, en su mayoría, las autoras y los autores que colaboran en la configuración del libro no apelan a una indistinción genérica o un “asexualismo” aberrante, ni tampoco a una “igualdad” uniformadora carente de sentido, sino a mostrar las razones de la subordinación, opresión y discriminación de que, al interior de las culturas y grupos étnicos, han sido objeto las mujeres, y el por qué la dominación se ha dado unilateralmente y con violencia en el seno de las distintas civilizaciones y las agrupaciones humanas.

Libro fundamental no sólo en lo que se refiere específicamente a los estudios de género, sino por su carácter integral, multidisciplinario y colectivo, igualmente fundamental también para los estudios de filosofía de la cultura,

antropología cultural, sociología, derechos humanos, lingüística y teoría psicoanalítica, el texto *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual* hace una feliz aparición bajo el signo de nuestros tiempos, como un augurio para un pensamiento más fecundo en el siglo y milenio que inicia, en que la filosofía, lejos de morir, adquiere un nuevo significado a partir de la tarea nada fácil de pensar y revalorar las formas de alteridad y diferencia.

Filosóficamente, se trata de un diálogo en el que, a partir de la reflexión acerca del compromiso que constituye el feminismo, tanto desde el punto de vista teórico como existencial-personal, se habla con las distintas tradiciones filosóficas, interrogándolas y cuestionándolas y, al mismo tiempo, se dirige también a otras disciplinas y manifestaciones culturales humanas. Las autoras y los autores del texto dan cuenta de la importancia del pensar al género no sólo como un objeto teórico más de la filosofía occidental, sino como un auténtico problema de todos los tiempos, y en cuyo intento de resolución y respuestas posibles nos va no solamente nuestro ser mujeres u hombres, ni siquiera nuestra Humanidad, sino todo nuestro Ser, y poder así cumplir la exhortación pindárica de “llegar a ser lo que somos”, como una tarea humana simultáneamente ontológica y ética y, por tanto, esencialmente filosófica

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hannah Arendt/Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados, Ursula Ludz (editora), Barcelona, Herder, 2000, 446 pp.

Que quienes vengan después de nosotros no olviden además, cuando recuerden nuestro siglo y sus hombres e intenten serles fieles, los devastadores vendavales de arena que a todos nos han impulsado aquí y allá, a cada uno a su manera, y en los cuales, sin embargo, fueron posibles este hombre y su obra.

Hannah Arendt

La edición de la correspondencia entre Martin Heidegger y Hannah Arendt (“119 cartas, postales y comunicaciones breves de Heidegger a Arendt y 33 documentos de Hannah Arendt”), que abarca los periodos más importantes de su relación (1925-1975), nos coloca frente a la paradoja de la vieja y compleja disyunción entre el valor de la obra y la importancia de la vida de los pensadores en cuestión. La revelación del contenido de los legados va más allá de la mera autodescripción biográfica que permitiría comprender algunos aspectos de sus respectivas percepciones de sí mismos y de su relación (tanto personal como intelectual), dado que contiene además de la correspondencia tres documentos adicionales de indudable valor, ofrecidos por la editora para comprender el talante anímico o “la constitución psíquica y espiritual” de la joven Hannah Arendt frente a una de las experiencias más determinantes de su vida y de su pensar: el encuentro con la filosofía a través de Heidegger (“*schock* del pensamiento”) que —junto con la experiencia del totalitarismo (“el *schock* de la realidad”)— constituyó el núcleo de su filosofía.

Cronológicamente, el primero de estos escritos es un texto autobiográfico del año en que se inicia su relación (1925) titulado “Sombras”; el segundo, un Apunte autógrafo que Hannah Arendt escribió en agosto o septiembre de 1953, consiste en una interpretación metafórica de la posición política de Heidegger; el último es un discurso escrito por Arendt en 1969, con motivo de la conmemoración de los 80 años de vida del filósofo.

En el primero ella se describe frente a su mentor como alguien que se comprende a sí misma y capta titubeante la esencia del ser, de modo tan

fundamental que Heidegger le devuelve en la carta posterior un reconocimiento intelectual que mantendrá por el resto de su vida y que permitirá la continuación de su relación más allá de los distanciamientos ideológicos, políticos y personales que sobrevivieron: “Desde que he leído tu diario, ya no puedo decir ‘eso no lo entiendes’. Tú lo intuyes, tú-y acompañas. Sólo hay ‘sombras’ donde brilla el sol. Y ese es el fondo de tu alma”. Todavía en el otoño, casi medio siglo después, Heidegger seguirá reconociéndola como la mejor y más digna interlocutora de su pensar. Como respuesta al discurso por su 80° aniversario dirá: “Tanta comprensión y perspicacia son raras”.

Sin embargo, durante muchos años a través de las cartas, más que intercambiar ideas y tópicos filosóficos en un plano de igualdad intelectual y de valoración mutua, la correspondencia muestra que si bien Arendt servía a Heidegger como parámetro crítico de su diálogo solitario, éste no correspondía con la misma claridad. Todavía en 1971 Heidegger le solicitaba continuar su conversación sobre el lenguaje “planteando más preguntas” que le permitieran desarrollar su filosofía, mientras en muchas de sus cartas Arendt aborda la crítica cuidadosa o el elogio franco, sin que la indiferencia del filósofo se conmueva frente a la brillante obra desplegada por ella.

Durante los primeros momentos de su relación, la confianza de Arendt sobre sí misma era menor que la expresada por su maestro, quien desde las primeras cartas intentaba infundir en ella la auténtica alegría de pensar: “¡Alégrese!” —ése es ahora el saludo que le dirijo. Y sólo si se alegra, será usted la mujer que puede dar alegría y alrededor de la cual todo es alegría, recogimiento, descanso, adoración y gratitud a la vida. Y sólo entonces estará usted en la disposición adecuada para apropiarse de cuanto la universidad puede y debe darle. Hay en ello seriedad y autenticidad, pero no en la actividad científica forzada característica de muchas de su sexo no en un dinamismo que un día estalla de alguna manera y las vuelve desamparadas e infieles a sí mismas. Y precisamente cuando se llega al trabajo espiritual propio, se mantiene lo decisivo, la conservación originaria de la esencia femenina más propia”.

Sus palabras sugieren un intento de hacerle comprender y vivir su existencia femenina en la misma enseñanza de pensar. Pero la, en ese momento incipiente, comprensión de la filosofía que Arendt adquiriera a través de lo que consideraba una incuestionable capacidad filosófica de Heidegger (“nadie lee ni ha leído nunca como usted”, repetirá frecuentemente durante toda su relación) y, sobre todo, su profunda humildad intelectual (indisociable del carác-

ter realista de su filosofía política), hacen aparecer la realidad existencial de Arendt como una sombra, como dice el título de su escrito, que furtivamente va de la atención a lo “intrascendente”, hacia la desesperación profunda por el entorno de “inautenticidad” que permeaba los acontecimientos de su época, en la que se oculta su propia luminosidad.

La transformación de su anhelo en angustia quizá resulte, como dijera refiriéndose a sí misma: “más clara y comprensible si se tiene en cuenta que las posibilidades de lo monstruoso eran en parte inherentes a una época tan desamparada como carente de esperanza, tanto más cuanto mayores eran la agudeza y la conciencia con que un espíritu culto y selectivo por naturaleza se oponía a los intentos desesperados, ruidosos y extremos de un arte, una literatura y una cultura que vegetaban en una vida ficticia, penosa y descaradamente irreflexiva recurriendo a exageraciones inconexas”.

Posteriormente (en el segundo de los textos que comentamos) mantendrá y explicará más profundamente su aguda observación crítica sobre el contexto cultural de su época, refiriéndose a aquellos “intelectuales y llamados científicos” que “en vez de hablar de Hitler, de Auschwitz, del genocidio y del ‘exterminio’ como política permanente de des población, siguen prefiriendo remitirse, según el gusto y la ocurrencia de cada uno, a Platón, Lutero, Hegel y Nietzsche o también a Heidegger, (Ernst) Jünger o Stefan George para pulir el terrible fenómeno desde las alcantarillas de las ciencias del espíritu o de la historia de las ideas”; a diferencia de Heidegger, a quien ella justifica de sus “errores” políticos —aunque no deja de mencionados: “eludir la realidad de los sótanos de la Gestapo y las cavernas de tortura de los campos de concentración [...] para dirigirse a regiones supuestamente más importantes”.

La sinceridad y profundidad de su percepción de sí y su humanidad llevó a Arendt a definirse, a los 19 años, como alguien que vive “penosamente entre experimentos inconsistentes y una curiosidad sin fondo ni derecho”. Rasgos que, más allá de su personalidad, Heidegger confronta con su propia fascinación por ella y lo hacen exigirle mayor dramatismo de autenticidad, “liderazgo” y “decisión”, aunque ello implique exigirse a sí mismo la renuncia, e imponerse la gravedad de la “ausencia” que, como él creía, patentizaba, más que la presencia, la realidad del Ser; como lo recordará ella casi 50 años después, en el 80° aniversario del filósofo, al asociar la ausencia con lo esencial del pensar: “En su aislamiento esencial, el pensamiento siempre sólo tiene que ver con lo

ausente, con objetos o cosas sustraídas a la percepción inmediata [...] El pensamiento, dice Heidegger, es ‘el-llegar-a-la-proximidad-de-lo-lejano’”.

Tal vez fue esa valoración filosófica de la ausencia la que permitió a Heidegger comprender “la ruptura como la verdadera fuerza”, bajo la confianza que le daba mantener su atracción hacia Arendt, debido a que ella “sabía comprender”. Heidegger concebía el amor en el momento de conocer a Arendt como lo único que permite la entrega y la identidad; como algo tan rico que supera “todas las dimensiones de las posibilidades humanas”, que hace que nos convirtamos “en aquello que amamos y, no obstante, seguimos siendo nosotros mismos”. Por tanto, no es sorprendente que en enero de 1926 responda a una carta desconocida de Hannah Arendt en donde aparentemente ella le comunica su intención de interrumpir sus estudios en Marburgo, animándole a cumplir como él con su destino: “existir como filósofo” Por ello, más que aceptar su decisión de irse, la estimula a hacerla cuando le dice: “habla en contra de los jóvenes cuando no sacan la fuerza necesaria para marcharse. Es una señal de que se ha extinguido la libertad de los instintos”.

La importancia que ambos filósofos dan a la experiencia se ve reflejada en este libro tanto como se ve en cualquier otra de sus extensas obras. Por ello no debemos reducir su vocación por la experiencia o su “pasión de la existencia” a su tematización explícita expresada frecuentemente en este libro. Es decir, no es sólo que el mismo Heidegger admita, en el particular contexto de impartir clases a “principiantes”, que su intención era que “aprendan a ver que lo más esencial del pensamiento se encuentra ya en lo más insignificante”; ni que Arendt refiera en un discurso autobiográfico a su “pasión por lo raro”; “acostumbrada a encontrar cosas dignas de atención en lo aparentemente banal y natural, hasta tal punto que cuando la simplicidad y cotidianidad de la vida la estremecían, en ningún momento se le ocurría, en sus pensamientos e incluso en sus sentimientos, que cuanto le sucedía pudiera ser banal, una nada menospreciable a la que todo el mundo se habitúa y de la que ya no vale la pena hablar”.

Paradójicamente, su valoración por la experiencia también la podemos encontrar —a través de su doble ruptura con la historia de la metafísica y sus innovadoras concepciones filosóficas— en su mutuo intento de dignificación del pensar, expresado en muchos aspectos de sus filosofías y en sus propias concepciones y definiciones de ella. Si contemplamos esta recopilación a la luz de las respectivas obras filosóficas que las respaldan y de sus respectivos intereses comunes u opuestos, sus afinidades y rupturas, podremos comprender

que en su mutua valoración del pensar se expresa la experiencia del existir apasionado de una vida plena, “anticontemplativa”, que no tiene otra meta (ni “la sed de saber” ni “el afán de conocimiento”) que ordenar e impregnar “todas las otras facultades y dones”.

De ahí que, acostumbrados como estamos a mantener como opuestos “razón” y “pasión”, “espíritu” y vida”, nos resulte extraña la idea de un “pensamiento apasionado” como el de Heidegger, e incomprensible “que el pensar y el estar vivo son una y la misma cosa”. Paradójicamente, es precisamente a través de una clara distinción (no separación) entre pensamiento y vida (o acción), como Arendt revelará uno de sus grandes aportes a la filosofía política. Y esto se lo enseña justamente la “existencia pensante” de Heidegger en su apasionado y solitario pensar que, como ella comprende, no tiene una finalidad, “como tampoco puede tenerlo la vida”.

En este sentido, más allá de la relación afectiva o personal que existió entre ellos, y que forma parte indudable de su profunda capacidad de entendimiento intelectual, su relación personal contiene un aspecto de revelación filosófica y cultural que, si bien no ha sido desarrollada, nunca ha dejado de llamar la atención por sus respectivas condiciones de vida, existencial y políticamente invertidas (ella una emigrante judía, él un alemán cuestionado por sus vínculos con el nazismo); a partir de lo cual resalta la afinidad de ambos pensamientos, en ciertos puntos cruciales para la comprensión de sus diferentes propuestas.

El segundo escrito incluido en esta compilación de cartas y poemas es el texto escrito por Arendt con motivo de la conmemoración de los 80 años del filósofo. El texto nos ofrece una visión bastante clara de la admiración respetuosa, simultáneamente inteligente y crítica, con la que Arendt se refiere al filósofo con el que mantuvo una relación más profunda y compleja que la mera relación amorosa. Que ambos comparten la misma concepción de la filosofía queda de manifiesto aquí, en principio, cuando Arendt postula su crítica del falso ejercicio crítico del “pensamiento profesional”: “Puede afirmarse que eludir la realidad se ha convertido entretanto en una profesión, y el acto de eludir no conduce a una espiritualidad, con la que las alcantarillas nunca han tenido nada que ver, sino a un reino fantasmagórico de representaciones e ‘ideas’ que se ha alejado tanto de cualquier realidad experimentada y experimentable para desplazarse hacia lo meramente ‘abstracto’ que los grandes pensamientos de los pensadores han perdido en él toda consistencia y se

funden uno con otro como las formaciones de nubes en las cuales una pasa a la otra sin solución de continuidad”.

Sin embargo, es en el plano más preciso de sus definiciones de filosofía (en donde Arendt cita, muchas veces textualmente, las definiciones de su maestro) en donde podemos ver la consecuente inversión del valor de la experiencia, para el pensar: “Desde la perspectiva de la morada del pensamiento, en el entorno de esta morada, en el ‘orden corriente de lo cotidiano’ y de los asuntos humanos rige la ‘sustracción del ser’ u ‘olvido del ser’, la sustracción de aquello con lo que tiene que ver el pensamiento que por naturaleza se atiene a lo ausente”.

Pero esa separación entre vivir y pensar (comprendida rigurosamente en el plano del pensamiento y la vida por la mejor discípula del pensador) es la clave también para comprender el “error” político de Heidegger. El riesgo de superar con el pensamiento el olvido del ser, según Arendt, “se paga con una sustracción del mundo de los asuntos humanos, incluso cuando el pensamiento medita precisamente esos asuntos en el silencio aislado que le es propio”. De ahí que Arendt reformule y amplíe la crítica aristotélica del “Filósofo Rey” a partir de su propuesta de una distinción rigurosa, que no significa separación real, entre pensamiento y acción. La profundidad de su crítica la lleva a recordar, a través de los griegos, los “riesgos” de habitar la morada del pensar o de “aceptar el asombro como morada”, hasta conducirnos al corazón y esencia de la vida: “Los seres humanos aun no han descubierto, por lo visto, para qué sirve la risa, tal vez porque sus pensadores, que nunca tuvieron un buen concepto de ella, los dejaron en este caso abandonados”.

El tercero en orden de los textos aludidos destaca por su relevancia para comprender algo de la relación personal e intelectual de ambos pensadores. Es otro escrito de Hannah Arendt, definido en el libro como un “Apunte de pensamientos”; donde cuenta la verdadera historia del zorro de Heidegger” y da cuenta de la paradójica condición existencial (que incluía las consecuencias políticas de su accionar) de aquel que ella veneró siempre como un “habitante de la morada del pensar”. En él se percibe, una vez más, la importancia y centralidad que tiene el tema de la “unidad y distinción entre pensamiento y vida”, para comprender el grado de continuidad y originalidad que existe en ambas concepciones filosóficas.

La precisión y profundidad con la que Arendt entiende la distinción conceptual e incluso el grado de oposición esencial entre pensamiento y voluntad

es condición de su propuesta política de complementación o mutua referencia (la vida como el contenido del pensar y el pensamiento como orientador para la vida). No obstante, Arendt parece mantener que el riesgo y la paradoja siempre presente del filósofo, en tanto “habitante de la morada del pensar”, es la renuncia a participar en el “mundo de los asuntos humanos”, o bien, su habilidad para comprender contrapuesta simultáneamente a su inhabilidad para actuar.

Paradójicamente, el zorro de Heidegger se fue encerrando en sus propias trampas y, no obstante, tuvo razón, porque como acertadamente escribiera Arendt: “nadie conoce el mundo de las trampas mejor que quien lleva toda una vida instalado en una trampa”. Pero esto sólo pudo vedar, con total claridad, aquella que desde la sombra veía brillar la luz.

Si bien es verdad que la apertura del legado Heidegger, motivada en parte por el interés de evitar el sensacionalismo y desacreditar la rumorología desatada en torno de la vida privada de ambos filósofos, rompió el supuesto acuerdo (comunicado a Hermann Heidegger por su padre) de destruir los documentos de carácter personal y con ello preservar el carácter privado de su relación con Arendt, no es menos cierto que le debemos a ella, a “su idea de la importancia de lo vivido y su deseo de no dejado caer en el olvido” que se expresa en el gesto generoso de haber preservado, fechado y en algunos casos copiado tales documentos, la posibilidad de repensar filosóficamente, de acuerdo con su interés central por la vida activa tanto como por “el pensar”: la relación más amplia entre pensamiento y vida (teoría y experiencia), así como la más significativa, aunque no explícita, entre ontología y política.

De hecho la misma Arendt nos autoriza a creer, desde la última de sus obras que es *La vida del espíritu*, que la relación con la vida no sólo es relevante para comprender el pensamiento, sino fundamental en la definición misma del pensar: “Todas las preguntas metafísicas que se convirtieron en temas especiales de la filosofía, surgen de experiencias cotidianas y normales [...] Pensar implica siempre el recuerdo; en rigor, todo pensamiento es un post-pensamiento”.

De ahí que Arendt sostenga que “todas las expresiones filosóficas son metáforas, analogías congeladas, para decir de alguna manera, cuya verdadera significación se descubre cuando volvemos a integrar una expresión en su contexto originario, que debía estar vivamente ante el espíritu del filósofo que la usó por primera vez, y esto a menudo es posible”, como nos lo indica el valor del libro de referencia.

La lectura de la correspondencia entre estos dos grandes filósofos no sólo no atenta contra el significado de sus filosofías, sino que nos permite obtener una comprensión más amplia de ellas. Sobre todo si consideramos el rigor que estimula la ordenación y presentación de los documentos. La editora del libro realiza una ordenación cronológica del material, que divide en tres partes de acuerdo con lo que llama los períodos “cumbre” de la relación: “La mirada” (1925-1933), “El re encuentro de la mirada” (1950-1965) y “El otoño” (1966-1975).

Sólo en el anexo que complementa la perspectiva del lector —mediante notas y aclaraciones que definen el contexto histórico, intelectual y personal que dio origen al intercambio epistolar—, antes del aparato crítico (que incluye las obras citadas por ambos autores y otros datos de interés teórico), pero después de la inclusión de algunos documentos adicionales pertenecientes a los legados (casi todos poemas de Arendt), Ludz introduce en un breve comentario personal: “Postfacio de la editora”, la única licencia que se permite para intentar dar una interpretación del material presentado.

No obstante, la pulcritud con la que procede la limita a sugerir prudentemente sólo algunos rasgos que caracterizan esta relación: uno de ellos es la complejidad de una relación personal e intelectual, marcada por la contingencia de una época cuyos rasgos no fueron elegidos por sus actores y cuyas consecuencias tampoco pudieron eludir. Lo que implica reconocer esta complejidad como un elemento fundamental y sumamente fecundo para comprender algo “sobre el camino de su pensar”. Como asegura Ursula Ludz, el contenido de las cartas revela, y no lo podemos desconocer, “hasta qué punto la vida y la obra están entrelazadas”.

No obstante, más allá de la intención efectiva de Arendt al conservar estos escritos, y dado que no podemos tener una certeza sobre el “verdadero sentido” de esta acción paradójicamente “infiel” hacia Heidegger —con quien Arendt había tenido una aparente relación de “absoluta fidelidad” (aunque en la dedicatoria personal de *La condición humana* ya se refleje de alguna manera la ambigüedad: “Quería dedicártelo, al confidente, al que me mantuve fiel y no me mantuve, ambas cosas con amor”)—, qué tan relevante o legítima sea la atención a esta dimensión —considerada derivada o francamente irrelevante y vulgar por quienes pasan por alto la importancia decisiva de la “mundanidad”— puede resolverse atendiendo a aspectos nodales de los dos pensamientos.

Tanto Heidegger como Arendt sostienen, a partir del elemento existencialista de sus filosofías, una ruptura con la imagen abstracta de la verdad que disuelve el valor de la experiencia en la promesa metafísica de revelación total del Ser. El ser-ahí de Heidegger adquiere su compromiso de autenticidad en la conciencia de su facticidad, de la misma manera (tal vez estrictamente comprendida) en la que Arendt afirma sus condiciones de vida singular (judía, mujer y emigrada) como parámetro ineludible e irrenunciable de su “humanidad”; lo que la lleva a confiar —en el mensaje que acompañó el escrito conmemorativo del octogenario— que el homenaje a Heidegger “corresponda en alguna medida con la plenitud apasionada de esta vida, de la cual testimonia la obra”, dado “que la vida y la obra nos han enseñado lo que es PENSAR y que los escritos quedarán como paradigmas de ello [...] para exponerse del todo a lo todavía impensado”.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS
Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo

Chiasmi International 2, “Merleau-Ponty: De la naturaleza a la ontología”, ed. trilingüe, Milán-Paris-Memphis, 2000, 495 pp.

El nuevo número de *Chiasmi International* —la revista trilingüe “en torno al pensamiento de Merleau-Ponty”, publicada en Italia, Francia y los Estados Unidos— está consagrada a *Merleau-Ponty: De la naturaleza a la ontología*. El volumen reúne las intervenciones presentadas en los Seminarios sobre Merleau-Ponty realizados en los Archivos Husserl de Lovaina en 1998-1999 y 1999-2000 y en el 22avo. Coloquio internacional anual del Círculo Merleau-Ponty llevado a cabo en la Universidad de Seattle en septiembre de 1997, además de un cierto número de artículos reeditados para la ocasión y un testimonio a varias voces sobre el desarrollo de la fenomenología merleaupontyana en Italia: un ensayo brillante y apasionado del maestro de la fenomenología italiana Enzo Paci, que había servido de introducción a su traducción del *Éloge de la Philosophie* [*Elogio de la Filosofía*] (aparecido en 1958), seguido por los recuerdos de un alumno recientemente desaparecido de Paci, Guido D. Neri, y por las reflexiones de un historiador de la filosofía italiana, Amedeo Vigorelli. Las relaciones teóricas entre Merleau-Ponty y otros filósofos como Hegel, Schelling, Bergson, Sartre son también estudiadas y profundizadas en este número de *Chiasmi*, pero el verdadero corazón del volumen está representado por el conjunto de ensayos que exploran la constelación de las nociones merleaupontyanas de ser bruto y de carne, de cuerpo y de invisible. Numerosas contribuciones se ocupan en particular de la noción de naturaleza (R. Barbaras, “Merleau-Ponty la nature”), que parecen poder recordar y evocar esta misma constelación en dirección a uno de los asuntos más interesantes de las lecturas contemporáneas de Merleau-Ponty, es decir, la elaboración explícita y articulada de una ontología fenomenológica (F. Dastur, “La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l’invisible”) y al mismo tiempo, y en el medio de este compromiso ontológico, de una genealogía carnal de las experiencias y de las idealidades implicadas en una vasta serie de disciplinas “ónticas” en el sentido de Heidegger, o “regionales” en el sentido de Husserl: del psicoanálisis (J. Slatman, “The psychoanalysis of Nature and the Nature of Expression”) a la estética y a la estesiología, de la física (P. Cassou-Noguès,

“M.-P et les sciences de la nature. Lecture de la physique moderne; confrontation a Bergson et Whitehead”) a la antropología, con contaminaciones e hibridaciones de campos singularmente fructíferas (M. Carbone, “Nature et Logos. Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?”).

FEDERICO LEONI

Traducción del francés:

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO II, No. 4, JULIO 2001

Resúmenes - *Abstracts*

EUGENIO TRÍAS (ENTREVISTA)

Resumen: “Filosofar en el límite”

En diciembre de 2000 la comunidad de estudiantes y profesores de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, tuvimos la oportunidad de llevar a cabo un fructífero intercambio filosófico con el destacado pensador español Eugenio Trías, figura ya reconocidamente central no sólo en el horizonte del pensamiento hispano sino en el horizonte general de la filosofía de nuestro tiempo. La combinación de una desenfadada y convincente actitud filosófica con una inteligente y apasionada búsqueda teórica hacen de Trías un pensador vivo, cuya palabra es capaz de mantener un hilo conductor en renovación perpetua, en continua variación. De esto fuimos felizmente testigos y partícipes los asistentes al curso “Filosofía del límite” que el filósofo español impartió en Morelia. A fin de dejar una constancia inicial de este primer encuentro, decidimos realizar una Entrevista a Trías con el objetivo de subrayar y explorar algunos de los momentos y aspectos más significativos de su ya gran extensa producción teórica. Cabe señalar que, amablemente, el propio Trías revisó la transcripción de la entrevista para su publicación en Devenires. Como complemento informativo proporcionamos al final una bibliografía, que incluye los textos referidos en el diálogo.

Abstract: “To philosophize on the limit”

In December 2000, students and teachers, at the Faculty of Philosophy Samuel Ramos of the Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, had the chance to be part of a very productive philosophical exchange with Eugenio Trías, an outstanding Spanish thinker, whose expertise does not only cover the hispanic thought but the general thought of our times as well. His self-confident philosophical attitude backed up by a fervent theoretical research makes Trías a sharp thinker whose word is able to keep a thread of a neverendless speech, in a “continuous variation”. Those who assisted the “Philosophy of the limit” —lecture can confirm this statement. With the purpose of putting on record this first encounter we decided to publish an interview with Trías which underlines and explores some main aspects and moments of his wide philosophical thought. It’s necessary to say that Trías kindly checked the transcription of the interview, before it was published in *Devenires*. The bibliography referred to in the dialogue is given at the end of the interview.

MARCO ARTURO TOSCANO

Resumen: “Metafísica, postmetafísica y cultura”

En este artículo se analizan y desarrollan los siguientes problemas: ¿cómo ha afectado la crisis de la metafísica a la cultura? ¿Es posible o deseable vivir social y culturalmente sin ninguna metafísica? La tesis principal que se sostiene es la siguiente: la pobreza cultural-espiritual del hombre moderno, con grandes consecuencias en la vida social, se relaciona directamente con la concepción postmetafísica dominante. Como alternativa, no se propone un “retorno” al pensamiento metafísico clásico sino la afirmación de una experiencia metafísica nueva que sea capaz de manifestarse en la vida social y cultural.

Abstract: “Metaphysics, post-metaphysics and culture”

This paper analyzes and develops the following problems: How does the crisis of metaphysics has affected culture? Is it possible, or desirable, to socially or culturally live with no metaphysics at all? The following statement contains

the main thesis: Cultural and spiritual poverty of modern man —with huge aftermaths in social life— is directly related to the ruling postmetaphysical conception. As an alternative, we don't propose to go back to the classical metaphysical thought but to state a new metaphysical experience able to be manifest in social and cultural life.

ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Resumen: “Freud: Razón y religión”

En este trabajo nos dedicamos a presentar el “problema de la religión” tal y como aparece en la obra de Sigmund Freud tratando de subrayar lo novedoso de su crítica a la religión y algunos de sus supuestos, como una concepción particular de la razón y una manera de entender la relación entre la ciencia y el resto de la cultura propia del cientificismo. Nos interesa particularmente valorar si las críticas que Freud dirige a la religión pueden seguirse suscribiendo sin más o si hay que atenuadas o readecuadas.

Abstract: “Freud: reason, and religion”

This paper presents the “problem of religion” as it appears in Sigmund Freud's writings, where we attempt to underline the novelty of his criticism of religion and some of its assumptions —such as a peculiar idea of reason and his individual understanding of the relationship between science and the rest of the cultural expressions of scientism. We are particularly interested in valuing Freud's critiques addressed to science, in order to see if they still can be endorsed as they are or if they have to be attenuated or adequated.

MARÍA ROSA PALAZÓN

Resumen: “Las trampas conceptuales de la discriminación (Lizardi, Altamirano y Vasconcelos)”

Se expone aquí una crítica al racismo, tanto explícito como implícito, que sostienen diversas posiciones teóricas y socioculturales. Se hace hincapié particularmente en las trampas conceptuales, los prejuicios, las contradicciones y las confusiones de que hacen gala las posturas racistas, aun aquellas que, en el caso de la historia de nuestro país, han querido plantearse en una posición supuestamente anti-racista. De esta manera, por ejemplo, se busca evidenciar los supuestos racistas que prevalecen en las teorizaciones sobre el “mestizaje” de Vasconcelos, Fernández de Lizardi o Ignacio Manuel Altamirano. El artículo se organiza en torno a ciertos temas básicos, alrededor de los cuales se van presentando una serie de propuestas, desglosadas y comentadas, pero abiertas todavía a su discusión y desarrollo.

Abstract: “ The conceptual traps of discrimination (Lizardi, Altamirano and Vasconcelos)”.

In our paper we present a critique of racism which, implicitly or explicitly, forms part of several theoretical and sociocultural postures. We especially stress out conceptual traps, prejudices, contradictions and mistakes used by racist postures, present even in those works —as in the history of our country— that have allegedly been set out in an anti-racist posture. So, what we try to do is to make evident the racist assumptions prevailing among the theorists of “mestizaje” such as Vasconcelos, Fernández de Lizardi or Ignacio Manuel Altamirano. The paper starts with crucial topics which are followed by a group of proposals still open to arguments and further developments.

JAIME VIEYRA

Resumen: “El proyecto multicultural de Bonfil Batalla”

En este artículo se presenta una exégesis del proyecto de sociedad multicultural que Guillermo Bonfil Batalla diseñó para México. La existencia de una diversidad de pueblos con culturas particulares al interior de una misma sociedad nacional es sin duda un hecho histórico bastante frecuente. Pero en sociedades que heredan estructuras de dominación colonial como la mexicana, este hecho es sistemáticamente negado en las políticas culturales oficiales. Bonfil ensaya

la operación inversa y elabora un proyecto nacional basado en el reconocimiento de la realidad multicultural del país, la persistencia de la civilización Mesoamericana y la fuerza de las formas de resistencia de muchas comunidades indias. La descripción de la estructura y las condiciones de posibilidad de la sociedad multicultural que propone Bonfil puede contribuir a la comprensión de las posibles alternativas frente al nacionalismo de Estado monocultural y a la globalización del vacío cultural. La aceptación, reactivación y articulación de las diferencias culturales, que constituye la trama del proyecto bonfiliano, parece ser la única solución a los conflictos que caracterizan a México y al mundo en este nuevo siglo.

Abstrac: “The Bonfil Batalla’s multicultural project”

This paper is an exegesis of the project of a multicultural society which Guillermo Bonfil Batalla designed for Mexico. Without doubt, the existence of particular cultures inside one nation is a very frequent historical fact. But in societies with the legacy of colonial domination —as the Mexican society— this fact is systematically denied by the cultural politics of the government. Bonfil proposes the opposite, a national project built on the acknowledgement of the multicultural reality, the persistence of the Mesoamerican civilization and the effective forms of cultural resistance of many Indian communities. Bonfil describes the structure and the conditions of possibility of multicultural society. Doing so, he contributes to the understanding of an alternative for the monoculture of the state’s nationalism and the globalization of the cultural emptiness. It seems that the only solution to the conflicts (which characterizes Mexico and the world in this century that begins) are the acceptance, reactivation and articulation of the cultural differences -which constitute the plot of the Bonfilian project.

Discusiones
Discussions

GILDARDO DURÁN

Resumen: “ El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación ”

Consideramos que el naciente siglo XXI es el siglo de la pluralidad, la diferencia y el diálogo. Un claro ejemplo de ello nos la dio —al terminar el siglo XX— el intercambio filosófico entre E. Dussel y K-O. Apel. En el presente trabajo exponemos las conclusiones más relevantes a que llegaron uno y otro pensador con respecto a los puntos de vista filosóficos del interlocutor. Antes, planteamos los orígenes histórico-filosóficos de la ética del discurso (Apel) y de la ética de la liberación (Dussel), así como los elementos conceptuales básicos en que se fundan ambas teorías. Dentro de las conclusiones del diálogo se describen las concepciones éticas de cada uno de los autores, su punto de partida, la función que asume la ética en un mundo globalizado, los principios fundamentales para encarar los problemas morales, etc. Por último, con la finalidad de darle un sentido a la polémica y a las conclusiones obtenidas por estos investigadores, establecemos en el artículo las consecuencias más importantes que a nuestro parecer tiene, en la vida moral actual, la confrontación en cuestión.

Abstract: “The dialogue of discourse ethics and philosophy of liberation”

We consider this new born XXI'st century the one of plurality, difference and dialogue. An example of our statement —given at the end of the XXth century— was the philosophical exchange between E. Dussel and K.o. Apel. This paper shows the outstanding conclusions of each of the participants as results of reflecting on each others view: But, before, we expose the historical and philosophical beginning of discourse ethics (Apel) and ethics of liberation (Dussel), we will introduce to the basic conceptual elements of each theory. As conclusions of the dialogue we describe the ethical conceptions in both authors, their views, the role of ethics in a globalized world, the basic sources

to face moral problems, etc. Finally, to make sense of the polemic and conclusions raised by both philosophers, we state the most important aftermaths on the contemporary moral life.

KARL-OTTO APEL

Resumen: “¿Se pueden concebir las demandas de la ‘ética de la liberación’ como demandas de la ‘parte B’ de la ética del discurso? (Acerca de la implementación aceptable y no aceptable de las normas morales bajo las condiciones de las instituciones o sistemas sociales)”

En este texto Apel propone responder a los reclamos y críticas que, desde la perspectiva de la “filosofía de la liberación” latinoamericana, le ha planteado Enrique Dussel en diversos artículos y ponencias. La estrategia de Apel consiste en considerar que los planteamientos de la “ética de la liberación” dusseliana si bien no ponen en cuestión los principios básicos de la “ética del discurso” (su “parte A”) si pueden ser incorporados, y con mucha atingencia, dentro de su “parte B”, relativa a la aplicación de las normas morales dentro de contextos particulares y concretos. Apel ubica su respuesta a Dussel en el marco de una discusión general sobre las relaciones entre la acción ética y los sistemas jurídicos, económicos y políticos.

Abstract: “ Could we conceive of the claims of ‘ethics of liberation’ as claims of ‘part B’ of the discourse ethics? (About the acceptance or non-acceptance in the use of moral rules under the conditions of the institutions, or any social system)”

Apel wants to answer, in his paper, the claims and critiques raised from the Latin-American view of the philosophy of liberation by Enrique Dussel. Apel’s strategy consists in considering Dussel’s ‘ethics of liberation’ as not questioned by ‘discourse ethics’, since it can be incorporated in his ‘part B’, where we can put in practice moral rules inside specific contexts. Apel locates his answer to

Dussel within the general debate on the relationship between ethical action and the political, economical and the juridical systems.

ENRIQUE DUSSEL

Resumen: La “vida humana” como “criterio de verdad”

En esta breve intervención, que es una especie de corolario a la discusión que su autor mantuvo con Karl-Otto Apel a lo largo de varios años, se presenta una formulación del principio básico de la “ética de la liberación” en cuanto “ética material”, que es el principio de la “vida humana”, de su reproducción y desarrollo, en cuanto criterio de verdad para evaluar los discursos, prácticas y condiciones de existencia de las sociedades reales.

Abstract: “Human life’ as a ‘criterion of truth”

In this brief paper —considered as a sort of corollary to the dialogue the author held with K.O. Apel during several years— introduces a formulation of the basic principle of the “ethics of liberation” as “material ethics” which is the source of “human life”, its reproduction and development: as a criterion of the truth to assess practices and conditions of existence in real societies.

GUÍA DE AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a:

Facultad de Filosofía «Samuel Ramos», Fco. J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia Mich., 58030, México. Tel. (4) 3 27 17 99 y tel-fax (4) 3 27 17 98; o por correo electrónico en «archivo anexo»: filos@jupiter.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas a doble espacio y las reseñas de 8-10 cuartillas a doble espacio.

3. Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, la preposición «en», título del libro subrayado o en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo o colaboración.

Ejemplo: Carlos Monsiváis, «Cultura y democracia en México», en: Varios, *Filosofía de Cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 1996, pp. 141-156.

4. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista subrayado o en cursiva, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: C. Pereda, «La identidad en conflicto», *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), n° 10 (diciembre 1997), pp. 23-45.

5. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución, en el diskette correspondiente, capturado en Word, con párrafos sin sangrías, guiones largos incluidos, llamadas en posición de superíndice, itálicas o cursivas.

6. Todos los colaboradores de los artículos deberán enviar, junto con su contribución, un resumen/abstract que no supere las 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación. Los autores tanto de artículos como de reseñas deberán incluir un breve *curriculum vitae*.

7. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.