

Presentación

Diversos temas, asuntos y variados abordajes caracterizan los artículos que se recogen en este número. Uno sobre el feminismo, presenta la confusión que se produce cuando se interpreta la fraternidad republicana, no como el ideario de emancipación de las clases domésticas (mujeres incluídas), sino como un programa de opresión de género. Otro, presenta las relaciones que se dan entre la tecnología y la sociedad de consumo y sus implicaciones para la vida humana. Uno más, hace una lectura sobre la justa memoria, el perdón y el olvido en Paul Ricoeur y señala la importancia que esto tiene para la comprensión de nuestra propia situación. Reconoce, otro de los autores, en el idealismo alemán, en Fichte, una relación, no puesta de presente hasta el momento, con las propuestas de Mead, cuando éste descubre el sentido esencialmente intersubjetivo que le subyace. El problema de la demarcación, asunto que preocupó en el siglo XX a la filosofía de la ciencia, adquiere de nuevo importancia y vigencia en la discusión contemporánea, presentada con detalle en otro de los artículos. Las causas de la poca recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia son estudiadas y evaluadas sus implicaciones en el desarrollo de nuestro pensamiento. Se recogen, especialmente, los comentarios de Rafael Gutiérrez Girardot, para quien Zubiri tiene mayor valor que su maestro Ortega y Gasset, quien en nuestro medio tuvo una mayor recepción y reconocimiento. El así llamado “diálogo socrático” ha gozado en nuestra tradición filosófica de un gran prestigio, desde Platón, a pesar de que son pocos los autores que lo utilizan. El autor de este artículo rastrea quiénes lo han retomado y de qué manera, para finalmente, en un análisis de tipo conversacional, mostrar sus diferencias y semejanzas que lo llevan a concluir de qué manera éste se transforma en Platón hasta convertirse en otros pensadores en monólogos que simulan el diálogo original. La lectura sugerente de Hegel es presentada por otro de los autores que componen esta serie. Indica cómo la dimensión histórica, reflexiva y comprensiva están presentes en el concepto de público teatral que se presenta con la propuesta moderna más atenta al carácter intersubjetivo, a su tiempo, al pasado y a que ocurra la comprensión en el espectador. Para terminar, se nos ofrece un documento muy completo sobre el Maestro Eckhart, por parte de uno de los más importantes especialistas en filosofía medieval de nuestro país. Hemos incluído en este número dos reseñas, una sobre la reciente publicación, en Siglo del Hombre, del libro de nuestro querido profesor Guillermo Hoyos Vásquez, a quien queremos recordar, muy especialmente; nuestro Instituto guarda, con él, una deuda de gratitud. La otra reseña es del último libro de Germán Vargas Guillén, que esperamos se convierta en un material de estudio para la fenomenología.

Agradecemos a todos los autores por enviarnos sus artículos y reseñas, en ellos podemos apreciar los múltiples y valiosos aportes a la filosofía; también a los evaluadores que gentilmente nos prestan su colaboración. Gracias.

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Directora

Fraternidad y mujeres.

Fragmento de un ensayo de historia conceptual*

Fraternity and Women. An Essay in Conceptual History

Por: **María Julia Bertomeu**

Agencia Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Conicet
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata,
La Plata, Argentina
mjbertomeu@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2012
Fecha de aprobación: 10 de abril de 2012

Resumen. *La fraternidad, entendida en el sentido revolucionario que tuvo en la triada francesa, es hoy un valor eclipsado, como pretendo mostrar.¹ En este trabajo me interesa particularmente indagar las causas del olvido del valor político de la fraternidad en una buena parte del pensamiento político feminista contemporáneo, no exclusivamente anglosajón, olvido o rechazo incluso, que es un producto parcial del eclipse general del concepto—y especialmente del olvido del carácter emancipatorio de la triada revolucionaria—pero que tiene también raíces propias, como pretendo mostrar.*

Palabras claves: *Fraternidad, mujeres, contractualismo.*

Abstract. *In the revolutionary sense that it had in the French Triad, Fraternity is today an eclipsed value, as I attempt to show.² In this paper I am particularly interested in researching the causes of the abandonment of the political value of fraternity in much of contemporary feminist political thought, though not exclusively in the Anglo-Saxon world. As I argue, this abandonment or rejection is partly a result of the general eclipse of the concept, and especially of the abandonment of the emancipatory nature of the Revolutionary Triad, but that it also has its own roots, as I try to prove.*

Key words: *Fraternity, Women, Contractualism.*

* Este trabajo ha sido financiado parcialmente por el Proyecto PICT Raíces 2006, 1795, de la Agencia Nacional de Investigaciones: “Equilibrio reflexivo, ética y filosofía política Republicanas”, investigadora responsable María Julia Bertomeu; por el Proyecto PIP 895/12, 2010-2012 del Conicet; y por el Proyecto FFI2009-10941 (subprograma FISO) del Ministerio de Ciencia de España: “Coyunturas y trasfondos interpretativos: ontología social, historia, sentido común y buen sentido de la filosofía política”, investigador responsable Antoni Domènech Figueras.

1 La idea del “eclipse de la fraternidad” ha sido tomada del excelente libro de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica, 2004, pp. 21 El libro es producto de una larguísima y profunda investigación con una hipótesis inicial muy original: existe una conexión entre la tradición de la democracia plebeya fraternal y el socialismo y, además, es posible “realizar una revisión republicana de la tradición socialista”.

2 The idea of an “eclipse of fraternity” has been taken from the excellent book by Antoni Domènech: *The Eclipse of Fraternity*. Barcelona: Ed. Crítica, 2004. p. 21. The work is a product of a long and profound research of an initial and very original hypothesis: that there is a connection between the Fraternal Plebeian Democracy and Socialism and, besides, that it is possible “to bring forth a Republican Revision of the Socialist Tradition”.

1. El eclipse de la fraternidad

La fraternidad, entendida en el sentido histórico revolucionario que tuvo en la tríada francesa de 1792, es hoy un valor eclipsado (Domènech, 2004: 21).³ Como divisa republicana, simbolizó en la Europa occidental de finales del XVIII, y hasta 1848, la rebelión de las “clases domésticas” —siervos, campesinos pobres, criados, esclavos y mujeres, así como distintas minorías étnicas, religiosas o profesionales tradicionalmente excluidas (judíos, actores, etc.)— contra el orden social del Antiguo Régimen. Y sintetizó programáticamente la aspiración de esas clases a ingresar en un nuevo orden universalmente civil de libres, y en tanto que recíprocamente libres, iguales. Y eso tanto del lado revolucionario:

¡Bienvenida, diosa de la Libertad!
Despierta al pueblo de la esclavitud
Haz libre a toda la Humanidad
Un árbol de la Libertad, eso plantamos
En el Rin, y ya los de Maguncia
Danzan en su torno.
Florecen tus coronas victoriosas
Para salvar pronto a tus hermanos
De unas cadenas que aún chirrían.
(Anónimo, 1793: 30)

Como del lado contrarrevolucionario:

La vida civil no puede existir sin trabajos manuales bajos, a encargarse de los cuales sólo puede llevar la pobreza y la incapacidad para las cosas superiores. Si las numerosísimas ocupaciones, tan sucias a menudo, no encontraran manos activas, las clases superiores se irían a pique. Hacer a los hombres iguales por arriba, es imposible. Introducir la igualdad entre los hombres, sólo puede hacerse denigrando a los hombres superiores. (...) En el fondo, la fantaseada fraternidad es una bufonada huera, y para el estamento inferior, en modo alguno un medio de promover su bienestar (*Wohlfahrt*) personal. Quien no alivia mis necesidades, quien no calma mi hambre, ése sólo se burla de mí, y no me hace más feliz. Quien a mi necesidad instila, encima, orgullo, añade a

3 La idea del “eclipse de la fraternidad” ha sido tomada del excelente libro de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad*, un texto que es producto de una larguísima y profunda investigación con una hipótesis inicial muy original: existe una conexión entre la tradición de la democracia plebeya fraternal y el socialismo y, además, es posible “realizar una revisión republicana de la tradición socialista”.

mi pobreza necesidad, y acrece mi sufrimiento. ¿O acaso no subsiste la diferencia entre Amo y Siervo cuando un hombre togado ordena guillotinar a otros, mientras los demás deben conformarse con matar pollos? Padre e hijo no pueden ser hermanos. Con esta cofraternidad civil (*bürgerliche Mitbrüderschaft*) nadie es verdaderamente socorrido, nada mejora, pero el orden y la subordinación se ven dañados (Garber, 1996: 415).⁴

El significado inequívocamente liberador de las clases “domésticas” y, en general, subalternas que tuvo la divisa de la fraternidad revolucionaria cayó en el olvido después de 1848. La fraternidad es una metáfora conceptual que, de uno u otro modo, vincula una institución privada (“familia”) con el orden político-civil público. Pero “familia” —que viene, etimológicamente de *famulus*, esclavo— no significa lo mismo hoy que a finales del XVIII, y el orden civil público posrevolucionario es muy distinto del orden del Antiguo Régimen. El olvido del significado político histórico de la fraternidad (como programa de emancipación de las clases subalternas), sumado a la dificultad para entender hoy los términos en que se planteaba la metáfora (por el desplazamiento semántico experimentado por los mismos) facilita todo tipo de equívocos anacrónicos en quienes tratan en nuestros días, ya crítica, ya apologéticamente, de recuperar la reflexión filosófica sobre el tercer valor revolucionario moderno. En este trabajo me interesa estudiar las confusiones en que una parte del pensamiento feminista académico, y especialmente Carol Pateman, ha caído en su reconsideración de la divisa de la fraternidad republicana, al interpretarla anacrónicamente, no como el ideario de emancipación de las clases domésticas que fue (mujeres incluidas), sino como un programa de opresión de género.

El feminismo académico contemporáneo es un movimiento amplio y heterogéneo, con grandes aciertos, obvio es decirlo, y algunos desaciertos, a veces grandes también. Una parte muy importante de sus aciertos tiene que ver con la recuperación de la centralidad institucional de la “familia” para la reflexión política. Buena parte de la discusión feminista académica de las últimas décadas ha insistido más en la novedad de su descubrimiento de la familia que en el hecho de que se trataba *también* de un redescubrimiento, cosa que ha tenido perniciosas consecuencias a la hora de entender cabalmente no sólo la tradición filosófica histórica republicana (que sí consideró central el problema de la familia en la reflexión política), sino también el importante problema (histórico, pero también filosófico) de por qué se le hizo invisible a la filosofía política académica del siglo XX la institución familiar.

4 Garber reproduce un texto de Johann Benjamin Pfeil de 1794, junto con otros textos y reflexiones de autores alemanes reaccionarios (Friederich von Gentz, Joachim Zollikofer, August Rehberg y algunos anónimos) que reflejan su terror ante el espectáculo de la puesta en práctica de la consigna revolucionaria francesa: Libertad, igualdad y fraternidad, y especialmente de la irrupción del “cuarto estado” en la sociedad civil.

La filosofía política como disciplina académica se ha interesado, sobre todo en el último siglo, por cuestiones relacionadas con el Estado y las relaciones del Estado con la sociedad civil (ciudadanía, partidos políticos, justicia distributiva, etc.). Lo que resulta un tanto sorprendente, habida cuenta de la importancia de la familia en toda la tradición filosófico-política occidental. El primer libro de la Política de Aristóteles está dedicado al *oikos*; y una de las consecuencias más perversas, según Aristóteles, de la democracia plebeya ática sería su subversión de la institución familiar, dando el mando a las mujeres (*gynecokratía*): un tema recuperado por el contrarrevolucionario Bonald a comienzos del siglo XIX para ajustar cuentas con la democracia plebeya robespierreana: “Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital” (Dessan, 2004: 11).⁵

También para Platón había una conexión directa entre democracia radical en el orden político-civil y licenciosidad de mujeres y esclavos en el *oikos*. Para entender la filosofía política de Montesquieu es crucial la distinción entre *loi civil* y *loi de famille*. Locke hace preceder su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de un *Primer tratado* en el que discute a fondo las relaciones entre la estructura familiar y la vida civil y política. No puede entenderse la noción de ciudadanía y su alcance político en Kant sin entender su concepción de la estructura institucional de la familia. Es esencial en la filosofía política y en la filosofía del derecho de Hegel la tripartición familia/sociedad civil/Estado. Y Marx fue acaso más lejos que todos sus predecesores al declarar a la familia el nudo institucional básico que hacía inteligibles a la sociedad civil y al Estado: “La familia [de la Edad] moderna contiene en miniatura todos los antagonismos que luego habrán de desarrollarse en la sociedad [civil contemporánea] y en su Estado”.

La desaparición de la familia como objeto en la filosofía política contemporánea puede verse, por ejemplo, en las interminables —y a veces, interesantes— disputas a que ha dado lugar la discusión sobre si la “familia” formaba o no parte de la “estructura básica” en la Teoría de la justicia de John

5 El libro de Dessan es un estudio lúcido y esclarecedor sobre el valor emancipatorio del divorcio en la Francia revolucionaria. Su tesis sobre la reforma de la familia (un contrato civil) como vehículo para una reforma de la sociedad civil, ofrece argumentos interesantes para matizar la crítica feminista a la tradición contractual, especialmente para valorar la posición de Carol Pateman en su libro *El contrato sexual*. El texto de Dessan, a diferencia del de Pateman, introduce matices entre mujeres urbanas y rurales, de diferentes clases sociales y posiciones familiares, aquellas que pertenecían a clases medias, medias bajas, que poseían algo en propiedad que les confiriera independencia.

Rawls, la obra más influyente de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX (Bertomeu y Domènech, 2007).⁶

Lo cierto es que una buena parte de las razones para celebrar que la “familia”, es decir, la antigua opresión patriarcal-patrimonial, vuelva a estar en el centro del debate filosófico-político contemporáneo puede encontrarse, bien leídas, en las obras de autores clásicos de indiscutible filiación republicana. Sin embargo, precisamente esos autores son cuestionados por una buena parte del feminismo académico actual, que al mismo tiempo que denuncia —fundadamente— la misoginia de algunos, tiende a pasar por alto —y a discutir pertinentemente— las “razones republicanas” que les llevaron a excluir de la sociedad política a quienes, como las mujeres casadas, los siervos/siervas y los esclavos/esclavas, pertenecen al ámbito subcivil del *oikos*, la *domus* o la familia, entendida como unidad amplia de producción/reproducción. Y aquí se mete en el mismo saco a Aristóteles, Locke y Kant, por supuesto; pero incluso a Engels, Marx o J.S. Mill, quienes, a pesar de sus buenas intenciones, habrían sido también víctimas de un viejo prejuicio patriarcalista, como sostiene la muy competente feminista Carol Pateman.

No es imposible que al feminismo académico acabe ocurriéndole algo parecido a lo que le ha pasado en los últimos lustros a una buena parte del socialismo, a saber: que el paulatino redescubrimiento de la tradición republicana —hecha invisible por el triunfo del liberalismo en el primer tercio del siglo XIX— le haga tomar consciencia de muchas de sus raíces histórico-axiológicas y acabe revigorizándolo intelectualmente y abriéndole perspectivas políticas a la altura de los tiempos. Signos claros de eso los hay. Es posible que la incipiente alianza entre el feminismo actual y la recuperación también actual de la tradición política republicana⁷ pueda

6 A mi modo de ver, la más interesante de ellas ha sido la ya fallecida filósofa norteamericana Susan Moller Okin. Me he ocupado del tema en un trabajo sobre la discusión de lo público y lo privado en el feminismo actual, especialmente sobre los aportes de Okin a la discusión de la familia en la teoría de Rawls, desde la perspectiva del “rawlsismo metodológico”, en un texto sobre el republicanismo y feminismo actual.

7 La recuperación actual de la tradición política republicana —el neorepublicanismo— ofrece herramientas para sellar esa alianza incipiente; especialmente aporta un concepto de libertad más potente que el de mera ausencia de interferencia, la libertad entendida como ausencia de dominación. Los máximos representantes de este neorepublicanismo siguen siendo hasta ahora Quentin Skinner y Philippe Pettit, aunque vale la pena tomar nota también del trabajo de reconstrucción de tal alianza por parte de algunas pensadoras feministas como Anne Philips, Judith Vega, y Joan Landes. Por otro lado, desde una perspectiva republicana histórica políticamente emparentada con el socialismo, se está recuperando lentamente un concepto de libertad como no dominación o no interferencia (arbitraria) arraigado en la propiedad personal, que se perdió a mediados del siglo XIX con el triunfo aplastante del utilitarismo en la filosofía política normativa, y que algunas pensadoras feministas intentan recuperar, a pesar de los malentendidos que pesan

aclarar algunos malentendidos e incluso aportar algunas herramientas conceptuales más potentes que la ubicua, ahistórica, y por eso mismo, infértil dicotomía entre lo “público” y lo “privado” que una buena parte del pensamiento académico feminista actual (Pateman, 2002: 21).⁸

2. Las razones del eclipse de la fraternidad en el feminismo académico contemporáneo

He dicho ya que buena parte del olvido de la tradición democrática republicana antigua, y especialmente del carácter emancipatorio del valor político de la fraternidad, es un producto del triunfo del liberalismo en la primera parte del siglo XIX. Entre otras cosas, porque sus parientes cercanas y compañeras de lucha, la libertad y la igualdad, ya no parecían estar necesitadas de su compañía, luego de haber sido depreciadas mediante intentos relativamente exitosos por convertirlas en premisas básicas de una concepción liberal de democracia que cristalizó en el primer tercio del siglo XIX, y que es compatible con todo tipo de subordinación civil. El liberalismo decimonónico logró despotenciar el carácter revolucionario de la tríada, a fuerza de pergeñar un concepto de libertad —la desafortunadamente famosa libertad negativa de los modernos de Isaiah Berlin— entendida como ausencia de interferencia (real y actual, pero no *disposicional*) compatible con todo tipo de dominación arbitraria. El olvido se debe también a que esta tradición escindió el potente vínculo trazado por el republicanismo histórico entre libertad e igualdad —en esta tradición, la igualdad no competía con la libertad sino que era, justamente, “la reciprocidad en la libertad”— imponiendo así un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de “igualdad de oportunidades” o de “carreras abiertas” para todos, y olvidando así de manera consciente que ambas —la libertad y por esa misma razón también la igualdad— son incompatibles con la

sobre tal tradición. Varias historiadoras feministas, entre ellas Silvia Federici y Leopoldina Fortunati, insisten en el marcado paralelismo entre los procesos de expropiación, pauperización y colonización generalizados, y el permanente ataque contra las mujeres. Federici, sin caer en un reduccionismo de género, clase o raza, logra completar el análisis marxista de la acumulación primitiva con una perspectiva que incluya el tipo particular de desposesión y explotación que sufrieron las mujeres a lo largo de la historia del capitalismo, sin descuidar tampoco lo que en ese proceso expropiatorio compartían las mujeres con sus aliados varones siervos domésticos y esclavos, y posteriormente proletarios.

- 8 Justo es decir que la competente feminista Carol Pateman ha denunciado desde hace años el “rawlsismo metodológico” imperante en la filosofía anglosajona —en contra de Okin pero también de G. Cohen— acusándolos de hacer una filosofía política ahistórica, que no presta atención a las instituciones, y despolitizada, porque termina consagrando un “imperialismo moral” dentro de la propia filosofía política.

dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal. De esa manera se perdía —o mejor, se la apropiaron haciendo luego un uso discrecional del concepto los ultraliberales como Robert Nozick— la potente idea de propiedad de sí del republicanismo antiguo que significa, ni más ni menos, ser un sujeto por derecho propio (*sui iuris*), o lo que viene a ser lo mismo, gozar de la “capacidad de poder vivir sin tener que pedir permiso a otros”.⁹

Hay al menos dos razones por las cuales una parte del pensamiento feminista contemporáneo olvida, e incluso rechaza de manera abierta, como es el caso de Carol Pateman, el valor político emancipatorio de la fraternidad para las mujeres:

§ 1. La aplastante influencia —también en el mundo hispano— del pensamiento político feminista norteamericano, preferentemente a-histórico y a-institucional, pero que incluso cuando intenta no serlo de manera consciente y explícita, como en el caso de Carol Pateman, incurre en el descuido de olvidar que la consigna de la fraternidad, nacida en el contexto europeo de la Revolución Francesa en el momento culminante de democracia plebeya fraternal, significaba la inundación de la sociedad civil (política) por parte de los que estaban fuera de ella y, por eso mismo, carecían de derechos políticos independientes del poder político del *pater familias*. Las mujeres, por cierto, pero también los esclavos y los siervos domésticos, hombres y mujeres.

La posición de Pateman, en quien concentraré mi exposición, es particularmente interesante porque es similar al viejo argumento republicano según el cual la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación. En esas relaciones, los propietarios ricos tienen *dominium* (es decir, “propiedad y disponibilidad en exclusiva de lo poseído”), y lo ejercen sobre aquellos que, por no ser completamente libres —por no tener capacidad jurídica para realizar actos y negocios jurídicos, como firmar contratos— son sujetos de “derecho ajeno” (*alieni iuris*).¹⁰ En esta tradición, los “familiares” alienados —mujer, hijos,

9 Jordi Mundo realiza una reconstrucción y una crítica a la apropiación del concepto de autopropiedad por parte del muy competente filósofo político Richard Nozick, en un trabajo del año 2005 en el que discute la interpretación nozickeana sobre la licitud de los contratos de esclavitud a partir de la tesis de la autopropiedad.

10 Efectivamente, de las críticas feministas al contractualismo (patriarcalista) de los siglos XVII y XVIII europeos, Pateman es quien más se acerca al planteo republicano clásico, porque sabe que la subordinación y dominación de las mujeres estaba condicionada por la ausencia de propiedad, que les impedía ingresar a la sociedad civil (política) como miembro de todo derecho, y la confinaba a la esfera privada. Estos temas son su constante preocupación desde su temprana obra sobre la crítica feminista a la distinción entre lo público y privado del año 1983, hasta su ya clásico libro *El contrato sexual* y el texto sobre el contrato fraternal del año 1989.

clientes, criados y esclavos— están, pues, sujetos a todo tipo de interferencias por parte de quien es señor de derecho propio (*sui iuris*), ya sea en el ámbito de la vida doméstica —y especialmente, en el contrato matrimonial—, o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida, como en los contratos de trabajo asalariado y las organizaciones despóticas de la producción capitalista (Pateman, 1980). Pateman busca las raíces históricas de esta separación, y las encuentra —igual que Engels en su memorable texto sobre el *Origen del Estado, la propiedad privada y la familia*, aunque sin citarlo— en la separación de la producción del ámbito del hogar y la emergencia de la familia como paradigma de privacidad y domesticidad.

Pero el análisis de Pateman está concentrado en la mujer como “esposa”, y por eso mismo, la autora pierde perspectiva sobre un punto que es decisivo para entender la idea revolucionaria de fraternidad, a saber: que siempre existieron —también en el siglo XVI inglés, por supuesto— posibles relaciones de poder y subordinación entre las mismas mujeres que, en tanto siervas domésticas y esclavas, e incluso indígenas que por cuestiones raciales y de “inferioridad natural” ni siquiera pertenecían a la esfera privada doméstica, se enfrentaron de consuno con sus hermanos subordinados al poder del *pater familias* y al de su esposa, subordinada al *pater familias* en la teoría de Locke, como bien dice Pateman, pero con capacidad de imponer obligaciones a los otros subordinados, a los hijos, pero también a siervas/siervos, esclavas y esclavos, cosa que Pateman sólo recuerda al pasar, a pesar de que Locke lo dice con claridad meridiana al tratar el tema del poder paternal, que comparten los hombres libres y sus esposas en la esfera doméstica (Locke, 1973: 204).¹¹

Es muy posible que esa omisión sea una de las razones —junto con pertenecer a una tradición distinta de la europea que no conoció el poder despótico de las monarquías absolutas— por las cuales Pateman y otras feministas académicas empeñadas en denunciar el carácter patriarcal y machista de la fraternidad, han decidido obsequiar el valor político de la fraternidad a los hombres blancos y

11 Por ejemplo, en el § 15 del *Segundo tratado*, al referirse al poder paternal (entre padres e hijos), despótico (el poder sobre quienes son incapaces de propiedad) y político (el poder que ejercen los propietarios), Locke no menciona un poder natural de los hombres sobre sus esposas, aunque sí habla del poder conyugal de los hombres sobre los bienes y la tierra. Sin embargo ambos —padre y madre— tienen autoridad sobre siervos, esclavos y niños. Sobre este tema me ha resultado iluminador un trabajo de Arneil del año 2000, porque inteligentemente rastrea en el texto de Locke los diferentes tipos de mujeres a las que hace referencia —las esposas, sirvientas y esclavas— y los particulares modos de subordinación a los que estaban sujetas. Y si bien todas ellas compartían el espacio doméstico, la esposa del propietario tenía un poder del que no gozaban las siervas y siervos domésticos.

propietarios.¹² Lo curioso es que incluso siguiendo la propia línea argumentativa de Pateman, a saber: en la esfera pública sólo están incluidos los hombres libres o propietarios que luego de excluir a las mujeres mediante la “ficción de un contrato matrimonial” celebran un contrato fraternal, podríamos concluir que no todos los hombres eran “hermanos”, sino sólo los hombres libres (blancos) propietarios de sí y de sus bienes. Al hablar de hombres como un todo indiferenciado, Pateman pierde de vista un dato importantísimo en la teoría lockeana en la que funda su crítica, y es que los subordinados en la familia, junto con la esposa, son los hijos, los sirvientes y esclavos, y que todos ellos están unidos bajo la ley de familia que es distinta a la comunidad política en cuanto a su constitución, poder y fin, aunque soportan un tipo distinto de poder, que en su conjunto es distinto del poder político (Locke, 1979: 158).

Es innegable que la familia extensa, tradicional, todavía era una unidad de producción/reproducción en el siglo XVII y en buena parte del XVIII inglés, y estuvo henchida de conflictos verticales entre las mujeres y el *pater familias*. Pero el conflicto básico y más fundamental en este tipo de familia extensa era el que enfrentaba al propietario de un dominio agrario más o menos grande (*pater familias*) con una extensa colección de “fámulos” (las clases domésticas dependientes: campesinos, clientelas, criados, siervos, esclavos hombres y mujeres). El gran proceso expropiatorio de cercamiento de tierras y destrucción de tierras comunales desarrollado con avances y retrocesos en Europa occidental entre los siglos XIV y XVIII (Ejididos en España, *Allmende* en los territorios germánicos meridionales, *Märke* en los septentrionales, *Communes* en Francia, *Commune* en Italia, *Commons* en Inglaterra) tuvo, como es sabido, dos tipos de efectos. Por un lado, destruyó las bases de la libertad popular medieval, haciendo

12 Hay una bibliografía abundante sobre la fraternidad entendida como un valor político masculino, entre ellas los textos de Anne Philips y M. Clawson, además de Pateman, obvio es decirlo. Phillips y Clawson reproducen la historia de la idea de fraternidad como hermandad masculina —los monjes y los francmasones del XVIII y XIX—. Phillips rechaza, sin embargo, el ideal de la “sorodidad” o hermandad femenina como contracara de la fraternidad masculina. María José Agra Romero da cuenta de la discusión en un texto sobre la fraternidad del año 1994, que es una reconstrucción histórico-filosófica de la divisa. Es bien sabido, por otro lado, que Simone de Beauvoir cierra el texto *El segundo sexo* exhortando a hombres y mujeres a dejar las diferencias naturales y afirmar, sin equívocos, la fraternidad (revolucionaria). Anne Phillips, en cambio, se empeña en ver al movimiento obrero, heredero de la consigna fraternal revolucionaria, como un ideal masculino, centrado en un concepto de trabajo fuera del ámbito doméstico que, por esa misma razón, excluye a las mujeres; mientras en sintonía con de Beauvoir la periodista y escritora italiana Rossana Rossanda afirma el valor de la fraternidad revolucionaria que el movimiento obrero redescubre, entendiéndola como la unión entre hombres y mujeres hermanados por la opresión frente al patrón, que construyen su propia identidad de explotados contra la explotación.

más dependientes a las clases subalternas de los poseedores privados de tierras. Por otro lado, en la medida en que los avances cercadores fueron acompañados políticamente —de modo singular en Inglaterra— de la destrucción de la legislación tradicional que impedía la mercantilización de la tierra y de sus productos (su conversión en mercancías), se socavaron las bases de articulación de la “familia” en sentido tradicional (Linebaugh, 2008: 60).¹³ Con la pérdida de las tierras comunales y las libertades populares que iban con ella, las mujeres de las clases populares perdieron el control de la reproducción social (Federici, 2009).¹⁴ Con la privatización y mercantilización de las tierras y sus productos, las clases populares no sólo perdieron acceso directo a los medios de existencia, sino también indirecto: resultaron fuerza de trabajo perfectamente prescindible. Ese proceso condujo a millones de europeos occidentales o a la muerte, o a la emigración americana, o la emigración como proletarios desposeídos a las grandes urbes de la naciente industria. La Revolución Industrial fue en buena medida el resultado final de ese gigantesco proceso expropiatorio y mercantilizador. Al capitán de industria se le sigue llamando “patrón”, pero la fábrica capitalista moderna no es ya una “familia” extensa que produce y reproduce, sino una nueva unidad de producción sometida a la autoridad arbitraria del propietario (o de sus agentes fiduciarios). Una unidad de producción, obsérvese, escindida de lo que ahora llamamos “familia”: una unidad nuclear de reproducción, sometida a la autoridad arbitraria del cabeza de un padre (que no es patrón).

La fortuna con que la consigna de “fraternidad” consiguió expresar todo un programa emancipatorio en Francia (y, como se ha visto, en Alemania occidental) es incomprensible sin atender a las peculiaridades de la familia extensa preindustrial. Y como habrá ocasión de ver, la anacrónica confusión de la familia tradicional preindustrial con la familia moderna ha tenido consecuencias devastadoras en la comprensión, entre otras cosas, del valor de la fraternidad por parte del feminismo académico moderno.

§ 2. Otras de las razones que explican la desconfianza de Pateman y de una buena parte del feminismo académico (preferentemente pero no exclusivamente

13 La protección de la “economía moral de la multitud” tenía su expresión más clara en el Estatuto Eduardiano que prohibía expresamente las actividades de *forestalling* (compra anticipada), *regrating* (compra sólo con vistas a vender luego más caro) y *engrossing* (acaparamiento monopólico).

14 Silvia Federici ha propuesto una reconstrucción histórica del proceso de desposesión que sufrieron las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo, a medida que iban siendo despojadas de las tareas agrícolas de subsistencia para la reproducción por parte de los “privatizadores” de tierras comunales, del que quedaron relegadas a meras “ayudantes” de los trabajadores agrícolas o a los trabajos domésticos.

anglosajón) ante el valor emancipatorio de la fraternidad para las mujeres, ha sido descargar prácticamente todo el peso de la crítica feminista sobre el contractualismo “moderno”, expuesto sin las necesarias cribas normativas. Muchos contractualistas modernos conocedores del derecho romano, como es el caso de Kant, tuvieron buenas razones republicanas, más o menos democráticas, para defender el contrato como una herramienta político-normativa potente en contra de despotismos, dentro y fuera de la esfera política; aunque fueron perfectamente conscientes de las limitaciones de los pseudocontratos, como es el caso del contrato de servicio (*locatio conductio operarum*), en el que el trabajador pone su trabajo en manos del propietario y, por eso mismo, enajena su libertad.

Por supuesto que el contrato matrimonial también fue un arma política que esgrimieron los monárquicos de la Inglaterra del siglo XVII, para abonar la idea de un contrato de sujeción al monarca, pues utilizando la metáfora del contrato matrimonial —y sin pretender tocar la estructura de la vieja familia jerárquica con subordinados y entendida como un contrato a perpetuidad— buscaron reforzar la idea de que el contrato social podía ser compatible con una monarquía absoluta o un “contrato de subordinación”. Pero el mentor de esta metáfora familiar no fue Locke, quien utilizó la metáfora del contrato social entre personas naturalmente libres para civilizar y defender el contrato matrimonial, quien llegó a admitir el divorcio y la reformulación de los términos del contrato matrimonial “por el bien los hijos”, aunque sin dejar de considerar a la mujer una subordinada, pero no porque fuera naturalmente inferior sino porque carecía de propiedad (Shanley, 1979: 81)

Es mérito de Pateman haber puesto al descubierto una vacilación léxica de Locke en este punto, al reconocer que:

Amo y siervo son nombres tan antiguos como la historia, que se aplican a muy diferentes condiciones. Un hombre libre se convierte en siervo de otro al venderle —durante un tiempo determinado— un servicio que acepta realizar a cambio de un salario que recibe, y si bien eso lo coloca dentro de la familia de su amo y, por eso, bajo su disciplina ordinaria, sin embargo le otorga al amo un poder temporario sobre sí, un poder que no es mayor que aquel estipulado en el contrato. Hay otro tipo de siervos que con un nombre peculiar denominados esclavos, sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario del amo (Locke, 1973: 157).

Esta vacilación léxica sobre el significado del concepto de libertad le permitió a Locke afirmar que un hombre *libre* puede vender un servicio a cambio de un salario (*locatio conductio operarum*) y devenir un siervo a tiempo parcial y, por eso mismo, en un *alieni iuris*, cosa que es incompatible con la idea republicana de libertad (inalienable) y abre una rendija para afirmar, como dice Pateman, que a partir de la doctrina lockeana y moderna de la propiedad de la persona es posible

justificar el trabajo asalariado como una forma de contrato que celebran hombres libres.

Pero, al reclutar a Locke y a la entera tradición contractualista en las filas del “liberalismo” europeo, Pateman pierde de vista los puntos en contacto que su propia posición tiene con la tradición republicana histórica —desde Aristóteles hasta Marx, incluido Locke— que le concedió un inmenso valor instrumental a la propiedad personal, porque quien es propietario de sí mismo y de los bienes necesarios para subsistir no depende de otros para vivir.

La “solución” liberal —a la que por cierto no pertenecía Locke por razones históricas conocidas, porque el liberalismo nació en España en el XIX— consistió, a lo largo del siglo XIX, en desleír el concepto de libertad y ciudadanía primero, y luego universalizarla. Y con ello canceló la posibilidad de juzgar como contrario a la libertad un orden social con relaciones de dependencia, alineación y subordinación, esto es, de juzgar políticamente las relaciones de dependencia que se establecen en la esfera privada de la sociedad civil, puesto que la libertad entendida como simple ausencia de interferencia es perfectamente compatible con la idea de que no hay opresión cuando algunos tienen el poder de dominación sobre otros, siempre que no ejerzan ese poder de manera directa, ni sea probable que lo hagan.

Y al perder de vista por momentos esta tradición republicana —especialmente la democrática fraternal revolucionaria— Pateman quedó presa también de un prejuicio que le impide ver que los dependientes, alienados o subordinados, hombres y mujeres, vieron en la fraternidad un concepto político emancipatorio, aunque eso no implica olvidar la legítima sospecha secular que las mujeres mantienen hacia un modo de ser de las instituciones.

Pateman no comete el error de trazar una línea continua desde Locke hasta el capitalismo actual. Reconoce, en efecto, que:

Quando Locke atacaba el patriarcalismo, los esposos eran los jefes de la familia, pero las mujeres desempeñaban un papel activo e independiente en numerosas áreas de la producción. Sin embargo, a medida que se desarrolló el capitalismo —y su forma específica de división sexual, laboral y de clases—, las mujeres se vieron confinadas a unas cuantas tareas de bajo estatus o apartadas de la vida económica, fueron relegadas a su lugar natural, la esfera privada, y en la actualidad parece natural que estén subordinadas sólo porque dependen de sus maridos para la subsistencia, hasta el punto que se da por supuesto que la vida social liberal se puede entender sin referencia alguna a la esfera de la subordinación (Pateman, 1989: 123).

A juzgar por la cita de la misma Pateman, el problema central para ella no parece ser la división entre lo “público” y lo “privado”, sino la incorporación o no de las

mujeres a la vida productiva —pública o privada— y la evitación del confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica-reproductiva no salarialmente remunerada, confinamiento que parece, entonces, ser causa primordial de su subordinación y dependencia. También en la interesante Pateman, la hiperdomesticación de lo “privado” parece dejar fuera de consideración y crítica normativa el otro complejo institucional causante de la opresión patrimonial-privada de las mujeres de nuestra época: su subordinación y dependencia, en forma de trabajo asalariado en la vida productiva, de patronos y capitanes de industria no menos privados.

Cosa curiosa en una autora que ha prestado una cuidadosa atención al tema de la subordinación en el mercado de trabajo asalariado, y que explícitamente habla de clases sociales y de esferas de subordinación y de explotación, aunque también este concepto de explotación tenga tintes machistas, a su entender, porque encubre la exclusión de las mujeres por parte de los “hombres” del mercado de trabajo. Por eso prefiere llamarlas subordinadas, antes que explotadas por un patrón; como si subordinación —la sujeción a la orden, mando o dominio de alguien— y explotación —utilizar a alguien de modo abusivo y en provecho propio— no fueran procesos políticos conexos para la reproducción del capital.

Quizás sea este un prejuicio heredado de no prestar debida atención a un dato fundamental: las luchas en contra del trabajo esclavo femenino e infantil en la fábrica fueron producto de sangrientas luchas del movimiento obrero organizado —que recuperó la consigna de la fraternidad— y en el que participaron, hermanados en contra de la opresión y explotación, tanto hombres como mujeres.

Los aciertos de la teoría de Pateman, que son muchos, ganarían potencia e incluso coherencia con la incorporación de los aportes del feminismo socialista, de ahora y de siempre. Quizás, por esta vía, las luchas de las mujeres en contra de la división sexual del trabajo en la esfera privada puedan ser vistas también como una lucha anticapitalista que emprendan de consumo hombres y mujeres unidos fraternalmente, en contra del proceso de desposesión perpetrado por el capitalismo. Aunque, por supuesto, ello no sería posible sin civilizar el entero ámbito de la vida social: el despotismo patriarcal familiar, el despotismo del patrón sobre el trabajador, y el despotismo de un Estado burocrático no controlado por la ciudadanía.

El feminismo socialista por lo general no olvida la importancia de la redefinición del trabajo doméstico impago y del reconocimiento de que el trabajo reproductivo impago femenino es un recurso fundamental de la “acumulación capitalista”, y también sabe del gran acierto feminista que propuso una nueva definición del trabajo doméstico como “trabajo” no reducido a un mero servicio personal, como un trabajo que produce y reproduce la fuerza de trabajo para un

mercado laboral salvajemente “privatizado” y que, por esa misma razón, no está apartado de la vida económica, como pretende Pateman.

De este modo, el feminismo socialista ha sido capaz de descubrir un nuevo y profundo modo de explotación, paralelo y complementario al proceso de acumulación primitiva de Marx, y las historiadoras competentes como Silvia Federici, Ellen Meiksins y Barbara Ehrenreich narran de manera magistral el prolongado proceso de desposesión de las mujeres, desde la caza de brujas y la apropiación de la sabiduría femenina sobre el cuerpo enfermo por la profesión médica masculina naciente, hasta el número de mujeres (un tercio de la población rural europea) que en los siglos XVI y XVII trabajaban (sin salario) como siervas para el mercado, y el origen de prejuicios raciales y sexuales producto de la colonización y del espanto de los colonizadores ante el peligro de una posible unión fraternal entre trabajadores asalariados europeos y el trabajo esclavo en las colonias de hombres y mujeres que soñaban con recuperar la posibilidad de tierras comunes en las colonias, en contra de los procesos expropiadores de la colonización.

Esta historia está escrita —en Europa y en América—; el reto es recuperarla también para la filosofía política académica, y para eso es preciso expropiar al liberalismo de un activo teóricamente muy potente: su propia interpretación de la modernidad, sistemáticamente escrita para ocultar la antigua tradición democrática republicana, porque “modernos” son también Francisco Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Soto, Jefferson, Kant y Robespierre.

Bibliografía

1. AGRA ROMERO, M.X. (1994) “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, pp. 143-163.
2. ANÓNIMO. (1973) “Freiheitsgebet eines Jakobiner”, en: Grab, Walter y Friesel, Uwe (ed.). *Noch ist Deutschland nicht verloren: eine histor-polit. Analyse unterdrückter Lyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung*, Munich, Deutscher Taschenbuch-Verlag.
3. ARNEILL, B. (1999) *Politics and Feminism*, Gran Bretaña, Blackwell.
4. Arneil B. (2000) “Women as Wives, Servants and Slaves: Rethinking the Public/Private Divide”, en: *Canadian Journal of Political Science*, vol. XXXIV (I), pp. 29-54.
5. BERTOMEU, M.J. y Domènech, A. (2007) “Público y Privado. Republicanismo y feminismo actual”, en: *Viejo Topo*, Barcelona, vol. 231, pp. 95-99.

6. CIRIZA, A. (ed.) (2008) *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas*, Buenos Aires, Feminaria.
7. CLAWSON, M.A. (1986) "Nineteenth-Century Women's Auxiliars and Fraternal Orders", en: *Signs*, vol. 12 (I), pp. 40-61.
8. DE BEAUVOIR, S. (1981) *El segundo sexo*, Pablo Palat (trad.), Buenos Aires, Siglo Veinte.
9. DESSAN, S. (2004) *The family on Trial in Revolutionary France*, California, University of California Press.
10. DOMÈNECH, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica.
11. EHRENREICH, B. (1979) *For Her Own Good. 150 Years of the Experts' Advice to Women*, New York, An Anchor Press Book.
12. FEDERICI, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women the Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia. (Versión castellana: Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños).
13. FEDERICI, S. (2009) "On capitalism, colonialism, women and food politics", en: *Politics and Culture*, Special issue on food & sovereignty, vol. 2.
14. GARBER, J. (1996) "Die politische Literatur des gegenrevolutionären Frühkonservatismus", en: Zmegac, Viktor (ed.). *Geschichte der deutschen Literatur von 18 Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Weinheim, Athenäum Verlag.
15. LANDES, J.B. (1988) *Women and the Public Sphere. In the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.
16. LINEBAUGH, P. (2008) *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley, University California Press.
17. LOCKE, J. (1973) *Two Treatises of Government*, Londres, Everyman Paperback.
18. MEIKSINS WOOD, E. (2002) *The origin of capitalism: a longer view*, London, Verso.
19. MUNDÓ, J. (2005) "Autopropiedad, derechos y libertad. ¿Debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?", en: Bertomeu, M.J. et. al. (comps), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila, pp. 187-208.

20. OKIN, S. (1989) *Justice, Gender and family*, New York, Basic Books.
21. PATEMAN, C. (1980) “Women and Consent”, en: *Political Theory*, vol. 8, (2), pp.149-168.
22. PATEMAN, C. (1983) *The sexual contract*, Oxford, Polity Press.
23. PATEMAN, C. (1989) “The fraternal social contract”, en: Pateman, C. *Disorder of Woman*, Standford, Stadford Universit Press.
24. PATEMAN, C. (2002) “Selfownership and the Property in the Person. Democratization and a Tale of Two Concepts”, en: *Journal of Political Philosophy*, vol. 10 (1), pp. 20-53.
25. PHILLIPS, A. (2000) “Survey Article: Feminism and Republicanism: Is this a Possible Alliance?”, en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8 (2), pp. 279-293.
26. VEGA, J. (1989) “Feminist Republicanism. Etta Palm-Aelders on Justice, Virtue and Men”, en: *History of European Ideas*, vol. 10 (3), pp. 333-351.
27. SHANLEY, M. (1979) “Contract marriage and social contract in Seventeenth Century Political Thought”, en: *The Western Political Quaterly*, 32, pp. 79-91.

Técnica y tecnología: el dilema del sujeto racional en la sociedad de consumo*

Technique and Technology: the Dilemma of the Rational Subject in a Consumer Society

Por: **Francisco Luis Giraldo Gutiérrez**
Grupo de investigación CTS+i
Facultad de Artes y Humanidades
Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín
Medellín, Colombia
franciscogiraldo@itm.edu.co
flgiraldo1963@gmail.com

Fecha de recepción: 22 de julio de 2011
Fecha de aprobación: 14 de agosto de 2011

Resumen. *Hoy nos movemos en un mundo altamente cambiante y atestado de desarrollo científico, técnico y tecnológico. Un mundo condicionado por los intereses de una globalización económica, donde el imperativo es consumir, y donde aquellos que producen de manera individual y distinta son absorbidos, en el mejor de los casos, o anulados por el sistema capitalista. Ahora bien, ese estado de cosas ha puesto en riesgo de pérdida al sujeto racional heredado y caracterizado desde la modernidad y que es requerido hoy día como sujeto de racionalidad tecnológica. El sujeto-persona-agente racional se encuentra en una encrucijada ante la sociedad de consumo y el sistema económico de producción. La encrucijada consiste en si sigue aceptando el ser considerado y utilizado como un objeto, cosa, instrumento, artefacto más dentro del sistema artefactual o recobrar la capacidad de racionalidad, heredada desde la Modernidad y refrendada como racionalidad tecnológica desde la Revolución Industrial.*

Palabras clave: *Razón, sujeto, consumo, racionalidad, técnica, tecnología, sociedad.*

Abstract. *Today we operate in a rapidly changing world replete with scientific, technical and technological developments. A world conditioned by the interests of economic globalization, where the imperative is to consume, and where those who produce individually and differently are absorbed, in the best of cases, or made obsolete by the capitalist system. Now, this state of affairs has set at risk the loss of the rational subject inherited from and characterized by Modernity, a loss which is required today to create the Subject of Technological Rationality. The subject-person-rational agent is at the crossroads in the consumer society and an economic system of production. The question is whether to continue to permit ourselves to be considered and utilized as objects, things, tools, and artifacts, even more within the Artefactual system, or to recover the ability of rationality, inherited from Modernity and which was endorsed as Technological Rationality since the Industrial Revolution.*

Keywords: *Reason, Subject, Consumer, Rationality, Technical, Technology, Society.*

* Este escrito fue presentado en el I Encuentro de las Ciencias Humanas y Tecnológicas para la Integración en el Cono sur, realizado los días 5, 6 y 7 de mayo de 2011 (Simposio 21: *Filosofía de las nuevas tecnologías*), en la Ciudad de Pelotas (Brasil). Es resultado parcial del Proyecto de Investigación: *Sujeto racional ante el desarrollo tecnológico*, inscrito en el Centro de Investigación del Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM, Código: P10208) y avalado por el Grupo de Investigación CTS+i. También es insumo para el estado del arte del proyecto *Caracterización, modelamiento y simulación de las reglas de racionalidad tecnológica en el uso y consumo de tecnología* (Código AHCT 20) de la convocatoria interna 2012 del ITM, en ejecución.

Introducción

Desde siempre, al hombre lo han acompañado la técnica y la tecnología. El hombre ha sido, en su trasegar evolutivo, un ser para el hacer y el desarrollo. Ahora bien, el hombre, por su condición de mamífero, ha presentado una suerte de *progresos* en su comportamiento con relación a los de su misma especie y para con su entorno, que le han posibilitado el nominativo de ser social.

Vemos en tal caso que, así como el hombre ha *evolucionado* en su comportamiento, así mismo ha desarrollado las condiciones y modos para que dicha evolución sea una constante. También es cierto que el concepto de humano, el *sujeto humano*, como nos lo han mostrado la historia y la antropología, hoy día está en entredicho debido a que sus acciones en aras del progreso durante los dos últimos siglos *develan* un ser totalmente diferente a los referentes que se tienen de un sujeto racional, social, de civilidad que se había idealizado en la modernidad y que hizo su despunte en el siglo XIX. Desde mediados del siglo XX y en lo que va del XXI se testimonian acciones en el hombre que desdicen mucho de su condición de ser superior. Los actos que el hombre ha llevado a cabo en los últimos años dejan ver que la valoración y el respeto que él como sujeto tiene para consigo mismo y los otros de su especie, y en general, por toda especie viva en este planeta, desfiguran por completo esa *imagen heredada*. Imágenes de hechos acontecidos en el pasado y que cobran vida en el presente en condición de miedo y terror, como es el caso de las que todavía permanecen de las dos guerras mundiales del siglo XX. Con esto podemos decir que, desde comienzos de dicho siglo, asistimos a un tradición heredada de la modernidad que es la técnica mecanizada, la cual “es por sí misma una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (Heidegger, 1995: 75). Desde mediados del siglo XX acontece en el hombre la hibridación de la técnica, la tecnología y la ciencia. En el hombre, en todo lo que él hace y en él acontece, deviene el hacer de la técnica, el desarrollo de la tecnología y el pensar de la ciencia. Los tres conceptos, en especial los dos últimos, conjugados acertadamente se presentan hoy y desde hace algunas décadas como *tecnociencia*.¹ El hombre del

1 El concepto de tecnociencia que desarrollo en el presente escrito se asume, según lo plantea Javier Echeverría, como un proceso de cambio científico y tecnológico que se inicia en el siglo XVI, se afianza en el XVII, toma un nuevo aire en el siglo XIX, periodo de la Gran Revolución Industrial y que tiene su máximo esplendor en el siglo XX. En cada uno de estos periodos, la ciencia iba dejando su estela de luz y oscuridad, pero a partir del siglo XX de manera especial la

siglo XXI ya ha superado la mirada pesimista que se tenía de la técnica a comienzos del siglo XX y la disputa, ya hoy bizantina, entre tecnófobos y tecnófilos acaecida desde mediados del mismo siglo.

¿Qué es lo humano en la era de la tecnociencia? Para las industrias multinacionales que producen tecnología, *el ente* despersonalizado que consume. Para y en una sociedad del conocimiento, aquel sujeto que se da a la tarea de, en el peor de los casos, adquirir tecnología, o en el mejor, que concibe y desarrolla tecnología, sabe identificar las condiciones y modos de uso y consumo de la tecnología; en suma: un sujeto de *racionalidad tecnológica*. En esta última situación, *el sujeto* toma distancia de la tecnología con miras a evaluar el cómo y el *para qué* de la misma. Esto es lo que hoy día se considera una condición de la cultura tecnológica. Ante esto la tecnociencia se presenta como la conjugación, en estado de amancebamiento, de la ciencia y la tecnología; no obstante, “la distinción entre técnica y tecnología, el tema de las relaciones entre conocimiento científico y tecnológico y la cuestión de la evaluación de la tecnología siguen siendo problemas abiertos de carácter previo en cualquier contribución a la filosofía de la técnica” (Quintanilla, 2005: 43); es la condición en la cual se demuestra que la una no es más que la otra, que hay una interdependencia y complementariedad entre ambas. Hoy, de un modo más marcado, ya no sólo cuentan los dos conceptos anteriores; la ecuación de la modernidad en términos de desarrollo queda incompleta si no se le incorpora el concepto de ciencia, concepto, palabra, idea e ideal ha desvelado al hombre. La tríada válida desde mediados del siglo XX y en pleno momento de una posmodernidad cobra fuerza y valor, llegando a tal nivel de complementariedad e interdependencia que hoy día a un ciudadano de a pie le es difícil establecer los límites de cada uno de los conceptos, y los conocedores del tema, los de *cultura tecnológica*, los *educadores de ciencia y tecnología* han preferido hablar de *tecnociencia*.

La tecnociencia es el instrumento interpretativo y de desarrollo de las sociedades de hoy. En ese sentido, en las sociedades de la información, como *estadio* previo y paralelo a una sociedad del conocimiento, el ser humano se ve atravesado y acosado por factores del orden social, político, ético, religioso, ambiental, que lo llevan a que se olvide de lo que *es*, de su *ser*, su *esencia*. Es mucha la información, pero de igual manera son muchos los roles y condiciones que se le exigen al humano en la era de la tecnociencia. Si el ser humano carece de unos elementos mínimos

tecnología entra a jugar un papel protagónico en todo el desarrollo científico, al punto que hoy es válido decir que no se hace ciencia si no se tiene el desarrollo tecnológico para validar las hipótesis y teorías científicas.

para asumir la cultura tecnológica en la era de la tecnociencia, queda en estado de vulnerabilidad total, se pone en condición de *masa*, tal como lo concibió Ortega y Gasset, o en la condición de *cosa*, planteada por Heidegger y de *menor de edad*, de *no ilustrado*, lo que nos lleva a decir con Kant que la ilustración es “como un gran bien que la humanidad ha de preferir a los egoístas deseos de expansión de sus imperantes, con solo que comprenda su propio beneficio (Kant, 1994: 59). En época de la tecnociencia y frente a la responsabilidad y el compromiso ético, político, ambiental y bioético que se le exige al hombre de hoy, no se acepta ser menor de edad, no se acepta no ser una persona ilustrada, como bien lo ha caracterizado Kant.

Lo humano ante la tecnociencia se diluye, muta, pero ¿hacia dónde? Los híbridos entre naturaleza humana-ciencia-tecnología han disparado las normas de comportamiento, los cánones valorativos y evaluativos de la condición humana. Será necesario preguntarse entonces, ¿cuál es la naturaleza humana o cuál es la condición tecnocientífica de la humanidad de hoy y futura?

A partir de las ideas esbozadas, en el presente escrito se desarrollan de manera breve los conceptos de técnica y tecnología, ubicando dicho desarrollo en los escenarios en que ha participado y participa el hombre, en especial desde la modernidad, momento en que se le ubica, con todo el peso que ello implica, en el paradigma racionalista. Los conceptos de técnica y tecnología, sumados al de ciencia en y desde la modernidad, nos llevan a hablar de una *ratio* al modo cartesiano y de una ciencia en sentido experimental. Desde siempre y especialmente desde la modernidad, la razón, por demás instrumentalizada, matematizada, ha jugado un doble papel en la humanidad: así como ha posibilitado los más grandes avances científicos y tecnológicos, también ha engeñecido al mismo hombre, lo ha vuelto codicioso y egoísta. A raíz del desarrollo científico y tecnológico, el hombre de hoy ha perdido su identidad, su entorno natural; hoy día se identifica, disfruta de una sociedad de consumo, que le muestra la falacia del desarrollo, desconociendo de paso que “la tecnología como factor de producción es asunto del capital y éste se rige por la ley del máximo beneficio (Quintanilla, 2005: 24).

1. Concepto y contexto de la técnica y la tecnología

La técnica deviene en el hombre como un hecho fenomenológico, acontece en él como condición natural de su hacer. Pero el hombre no piensa la técnica. El hombre no se piensa en y para la técnica; el hombre ejecuta la técnica y de paso desarrolla tecnología. En estos contextos, “una técnica es una clase de realizaciones técnicas equivalentes respecto al tipo de acciones, a su sistematización, a las propiedades

Técnica y tecnología...

de los objetos sobre los que se ejercen y a los resultados que se obtienen. En todo caso, el concepto de técnica se refiere a acciones” (Quintanilla, 2005: 47).

El hombre, en principio, es actuante en la técnica. A lo que convoco, entonces, es a que pensemos la técnica y la tecnología, no como meros conceptos planos y tal vez vacíos, sino ampliar y *develar* al día de hoy, y desde la filosofía de la técnica y la tecnología, la manera de concebir y contextualizar estos conceptos, sumándonos de paso a lo planteado por Quintanilla cuando dice que es necesario reflexionar sobre la técnica y la tecnología desde la filosofía, de este modo:

La reflexión filosófica sobre la técnica es la necesidad de destruir los prejuicios irracionales que subyacen en estos mitos, entre otros la idea de que los patrones de la racionalidad tecnológica son incompatibles con los intereses humanos, la de que el poder de la tecnología es absoluto y la de que el desarrollo tecnológico conduce inevitablemente a la pérdida de la libertad y por lo tanto es intrínsecamente perverso (Quintanilla, 2005: 34).

Técnica, tecnología y ciencia no son conceptos nuevos; pero en cada tiempo tales conceptos se dinamizan de un modo mágico, incluso en algunas culturas y por generaciones parece como si el concepto fuese totalmente otro, la memoria viva de los conceptos no permanece, se hace una nueva historia de tal talante que “lo que hoy entendemos por tecnología, y el papel que la técnica desempeña en las sociedades de nuestros días, es algo radicalmente diferente a lo que supuso en épocas anteriores” (Quintanilla, 2005: 22).

En el hacer técnica y en el desarrollo de la tecnología acaece en el hombre un desocultar. Como acción de desocultamiento, la tecnología tiene un significativo aparecer en un tiempo y un modo. Para Quintanilla, ese tiempo cronológico, no metafísico, es el siglo XVIII:

El origen de la tecnología actual hay que buscarlo en la Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX. En ese entonces se produjeron los cambios más decisivos para explicar la posterior evolución de la técnica: el sistema de producción de bienes materiales se vio alterado por la sustitución generalizada de las herramientas artesanales por las máquinas, la introducción de una nueva fuente de energía utilizable para el trabajo mecánico, la máquina de vapor, que permitió independizar el proceso de producción industrial de la disponibilidad de fuentes de energía tradicionales (el viento, el agua, la fuerza muscular), y la organización de la producción en factorías o manufacturas (Quintanilla, 2005: 22-23).

Reconociéndolo como otro referente en el asunto de la filosofía de la técnica y la tecnología, para Heidegger existe una dependencia y reciprocidad entre el hombre y lo oculto, tomando este hecho como el momento en que acontece la técnica. La técnica como hacer deviene en las acciones del hombre, se manifiesta desde su

necesidad y capacidad de desocultar-explorar y explotar el objeto: hacerlo útil es el fin de la técnica frente al objeto. Ahora bien, en esta dependencia y aparente reciprocidad entre el hombre y lo oculto-lo velado, “¿qué tiene que ver la técnica con el desocultar? Respuesta: Todo. Pues, en el desocultar se funda todo producir. Pero éste reúne en sí los cuatro modos del dar-lugar-a-la-causalidad y los domina. A su ámbito pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental” (Heidegger, 1993: 81). La técnica es develar, en tanto todo nos permanece oculto y nos damos a la tarea de desarrollar la técnica suficiente y pertinente para poder desocultar algo que siempre se nos va a dar oculto.

En apariencia, cuando más creemos que se ha desocultado el objeto-cosa, éste más permanece oculto. Para contrarrestar esto de una manera proporcional, el individuo *devela* desde su parecer y no desde el ser de sí y en sí. En esa misma medida, el ser y más aún la esencia de aquello develado permanecerá aún más oculto; ocultar-desocultar, tal parece ser la lógica del hombre de hoy frente a la técnica, la tecnología y la ciencia. Mientras que el hombre considera que en su hacer técnica y mediante el desarrollo de tecnología desoculta el fenómeno, éste ya es otro; como cosa pensada el fenómeno ya es otro, no es el mismo. Mas el hombre se tarda mucho tiempo pensando; cuando se da a la tarea de pensar sobre la técnica y la tecnología, y cuando ya cree haber experimentado aquella poca cosa que la técnica y la tecnología le dejan ver, cuando alcanza a identificar lo mínimo de la técnica y la tecnología, para ese momento el aparecer, el manifestar del fenómeno es ya otro: el tiempo y el espacio han cambiado para la técnica y la tecnología. El sujeto humano identifica y piensa la técnica y la tecnología en tiempo pasado. Es así como se concibe la técnica como un modo del desocultar, en tanto posibilita develar sólo una manifestación del objeto (su aparecer); es sólo el comienzo del camino de la ruta cognitiva propiciada por el ente. Esta situación de apertura, en apariencia constante, en tanto desocultar, le posibilitará al sujeto tener un nivel de verdad del objeto.

Así entonces, cuando se pregunta por la técnica desde la necesidad de apropiarse del entorno, es el comienzo de un camino, pues “el preguntar abre camino”. Vemos como “todos los caminos del pensar conducen, más o menos perceptiblemente y de una manera inhabitual, a través del lenguaje” (Heidegger, 1993: 73). El lenguaje, en todo el sentido de la palabra, es el instrumento que hace posible un mayor develar del objeto desde su aparecer. La técnica posibilita descifrar lo comunicado por el objeto; es ahí donde se posibilita el inicio de una perfecta comunión. Se reconoce entonces cómo “la técnica no es igual que la esencia de la técnica”. La técnica misma es un instrumento, un medio para un fin, algo útil en tanto posibilita develar al objeto. Ahora bien, como lo plantea Heidegger: “la esencia de

la técnica no es, en absoluto, algo técnico. Por eso, nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y dediquemos sólo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo” (Heidegger, 1993: 73). El hombre debe y necesita de la interacción con la técnica, pero no en el plano de la dependencia. El hombre piensa la técnica en tanto posibilidad de..., y transformarla en algo útil, requerido y con posibilidad de develar su entorno. Es en esta línea donde la técnica no debe ser concebida como un hacer no intencionado para el hombre. El hombre en su develar del fenómeno-hecho científico, mediante el uso de la técnica y la tecnología, no es ajeno a los resultados de la misma ciencia. Es el hombre quien al develar el fenómeno le da sentido a la técnica en tanto utilidad de su acción como sujeto.

2. Razón y sujeto de razón

El desocultar desarrollado en el numeral anterior es una acción cognitiva del hombre. La técnica y la tecnología, en la práctica, son objeto de conocimiento del hombre. El hombre desarrolla conocimiento en tanto se apropia de manera racional del aparecer y acontecer de la técnica y la tecnología. Desde siempre se le ha reconocido al hombre una condición de curioso, de explorador. El espíritu indómito y explorador del hombre en ocasiones lo ha engeguado, y en ese engeguamiento el hombre como simple mortal compromete “su espíritu por caminos desconocidos, sin ninguna esperanza razonable, solamente para correr el riesgo de encontrar allí lo que buscan”(Descartes, 1983: 156). La técnica, la tecnología y el hacer ciencia son el resultado de la curiosidad del hombre. La curiosidad, como factor natural en el hombre, posibilita el *desocultar* de la técnica y la tecnología y el *des-velar* en el mismo hombre. En el sujeto, como sujeto y objeto de conocimiento, acontece la razón y ésta en el hombre “significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos” (Kant, 1994: 42-43). La razón como acción, como conocimiento no tiene límites, es permanente, siempre presente. La razón como medio para desocultar la verdad del fenómeno, cosa, ente, objeto, sujeto, deviene en inteligencia, y con Descartes vemos cómo “la inteligencia humana, en efecto, tiene no sé que de divino, donde han sido echadas las primeras simientes de los pensamientos útiles, de tal manera que con frecuencia, por muy descuidadas y ahogadas que se hallen por estudios realizados erróneamente, producen un fruto espontáneo” (Descartes, 1983: 158). La inteligencia hace posible la materialización de lo aprendido del sujeto sobre el objeto. La inteligencia, como acción de la razón, posibilita la decodificación de lo acontecido al fenómeno y percibido por el sujeto.

Pero, ¿qué debe ser el hombre en el acontecer de la técnica y la tecnología? Respondiendo con Descartes: “una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente” (Descartes, 1983: 18). El hombre se piensa a sí mismo, de igual manera como piensa en su entorno. En el plano de la técnica y la tecnología, el entorno del hombre de hoy, del posmoderno, es tecnología, es ciencia. La ciencia y la tecnología en los contextos del hombre de hoy son un permanente acontecer, y como fenómenos acaecen en la cotidianidad del hombre, de la sociedad. Frente a todas las cosas que me acontecen, yo soy sujeto de razón, y frente a la técnica y la tecnología desarrollo una racionalidad tecnológica.

Una vez más, haciendo uso de las palabras de Descartes, podemos decir que frente a la técnica, la tecnología y la ciencia:

Yo soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, que desea, que rechaza y aun que imagina y siente. Porque, en efecto, he comprobado que por más que lo que siento y lo que imagino no tenga quizás existencia fuera de mí, estoy seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, existen en mí en tanto son solamente modos de pensar (Descartes, 1883: 22).

Sucede que frente a la técnica y la tecnología, el hombre no es mera razón, el hombre también es pasión, deseo e imaginación. En la Regla 3 de las *Reglas para la dirección de la mente*, Descartes acepta como actos de nuestro entendimiento sólo los actos de la intuición y la deducción; en ese sentido Descartes entiende por intuición:

no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta” (Descartes, 1983: 153).

En Descartes, al igual que en Kant, no es una intuición adivinatoria, quiromántica y especulativa, es una intuición racional. En el primero, la intuición racional me posibilita un mayor nivel de verdad sobre la *cosa* que pienso o digo conocer; en el segundo, me posibilita pensar y valorar los actos, propios y ajenos, antes de emitir juicios sobre los mismos.

La razón me posibilita realizar juicios sobre las cosas y, en este aspecto, llamo la atención en el hecho de que la técnica y la tecnología, como acontecer del hombre, están en una continua pugna por develar y ocultar. El juicio, entonces, frente a la necesidad de develar y dar cuenta de lo develado por el hombre frente a la técnica y la tecnología siempre será una posibilidad de verdad, pero no *la verdad*,

menos la única, la última. En el *Discurso del método*, Descartes plantea que, sobre la elaboración de juicios:

Nos restan solamente los juicios, en los que me he de esforzar por no engañarme. El principal error y el más común que se puede encontrar en ellos, consiste en juzgar las ideas que existen en mí iguales o parecidas a las cosas que existen fuera de mí; puesto que si considerase tan sólo las ideas como maneras de mi pensamiento y no las refriese a otras cosas, no podrían apenas ofrecer ocasión para errar (Descartes, 1983: 23).

El juicio racional es el resultado como acción desveladora, decodificadora del sujeto racional frente a la técnica y la tecnología.

3. Racionalidad tecnológica

En los dos numerales anteriores he establecido las bases conceptuales mediante las cuales abordar el concepto de racionalidad tecnológica. De acuerdo con esto, planteé que la técnica y la tecnología han estado muy ligadas, diríase interdependientes, al desarrollo de la humanidad, en especial desde los tiempos del *homo habilis*. Por esta idea se ha aludido de manera reiterativa a comunidades primitivas y antiguas, con miras a poner en evidencia el contexto donde aparece y se desarrollan la técnica y la tecnología. Se reitera en el hecho que la técnica desde siempre y guardadas las proporciones y condiciones, ha sido un hacer, que no necesariamente ha estado acompañado de un saber, lo que no sucede con la tecnología. Ésta como desarrollo tiene una carga de saber. Inicialmente ese saber era para el uso y las condiciones del aparato-artefacto; hoy día se exige saber también sobre la funcionalidad y materialidad de la tecnología. La forma, la materia, la utilidad y finalidad de la tecnología, he ahí la magia de la racionalidad tecnológica. En el sujeto racional, la *racionalidad tecnológica* acontece como la conjugación de la materialidad, el uso, la forma, la utilidad, finalidad, mercadeo, costos y condiciones de producción propias de la tecnología, situación un tanto compleja en la que se ubica al sujeto racional de hoy.

Contextualizando lo antes planteado, vemos con Heidegger que “el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad” (Heidegger, 1995: 91). La filosofía de la técnica y la tecnología tiene hoy el compromiso de superar los prejuicios irracionales tejidos en torno a los miedos heredados y los errores endosados por una sociedad de consumo y de desarrollo. De este modo, hay que reconocer que la racionalidad es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial)

del ser humano, ubicándose en el mundo que le rodea. Dicha racionalidad es todo ese conjunto de manifestaciones, o más precisamente, es el armazón estructurado de ellas conformando la lógica inherente a una cierta estructura socio-cultural en ciertas coordenadas espacio-temporales (García, 2007: 218). La racionalidad tecnológica no se reduce a la dualidad del sí mismo del yo; no es un yo con yo, es una construcción-acción *multinivel y multivariada*, de suerte que:

Para reconstruir la noción de racionalidad en diferentes ámbitos del conocimiento y la acción humana, parece que el único camino es la confrontación entre pretensiones y argumentaciones de tradiciones alternativas diferentes. A partir de aquí podemos hacer explícita la importancia de la racionalidad y su imbricación con la tradición, ya que cada una de ellas posee caracterizaciones específicas de algún tipo de racionalidad, una que sea tal que permita considerarse como un esquema “heurístico” del encuentro entre ellas (García, 2007: 217).

Así como los avances científicos y tecnológicos presentes a lo largo de todo el siglo XX impactaron los sistemas y modos de producción industrial, en igual sentido generaron un cambio obligado en las condiciones y modos de vida de los habitantes de los distintos países. Es el resultado de lo que los sistemas económicos, amparados en un modelo capitalista neoliberal de la década de los 80 en el siglo XX implementó. La racionalidad tecnológica de hoy está puesta en vilo. La ola consumista ha anulado al sujeto racional, de modo que no es un secreto manifestar que:

En el contexto de un mercado de masas, el mayor interés del vendedor de un producto radica en el hecho de venderlo con un provecho. Mientras en otros tiempos un comprador podía haber ido directamente al productor a pedir la fabricación de un determinado ítem, ahora se ha de convencer al comprador de que hay unas ciertas ventajas en adquirir un producto estandarizado en un mercado libre (Qualter, 1994: 28).

La consigna impuesta hoy día es: *consumir*; el consumo como símbolo del desarrollo económico. Esto ocurrió inicialmente en tiempos de una supuesta bonanza en las dos primeras décadas del siglo XX. En aquellos tiempos el consumidor se sentía cómodo y aliviado por la aparición de la tecnología; ésta era símbolo de progreso, calidad de vida y bienestar laboral y social. Consecuentes con esto, según Quintanilla, “una de las contribuciones más importantes de la moderna tecnología a la sociedad consiste precisamente en liberar tiempo de trabajo productivo y aumentar el tiempo de ocio. En esa medida cabe suponer y esperar que la tecnología contribuya también al desarrollo y difusión de la cultura” (Quintanilla, 2005: 31). En esta misma línea, Qualter nos deja ver que “con el consecuente alejamiento del individuo del proceso de producción, las energías sociales se dirigen, cada vez más, hacia el consumo como una salida para las aspiraciones personales. Las personas que ya no encuentran satisfacción en fabricar o hacer cosas se sienten

impulsadas a buscar la satisfacción comprándolas” (Qualter, 1994: 61). Hoy día el sujeto carente de racionalidad tecnológica, e inmerso de manera cómoda en la sociedad de consumo, ve cómo:

La nueva estructura de ventas, más eficiente respecto al costo si bien menos apasionante, convirtió en obsoletas las desconcertantes regionales o étnicas en el mundo del mercado. El arte local, costumbre, lengua, moneda e indumentaria han sido en gran medida remplazados por un mundo de conformación y consumo masivo. El consumo capitalista, naturalmente, se beneficia enormemente de la conducta de compra conformista (Qualter, 1994: 28).

El sujeto racional hoy se posa suavemente sobre montañas de tecnología, que se vuelven obsoletas incluso antes que él mismo se percate de su presencia.

4. Condiciones y modos de racionalidad tecnológica en la sociedad de consumo

Al sistema de producción económica lo que menos le interesa es que el sujeto de consumo, en otros tiempos sujeto racional, sujeto de racionalidad tecnológica, racionalice sobre la tecnología que le ofrecen y venden como una necesidad ineludible de adquirir. La estrategia de consumo impuesta por el mercado da la apariencia de consultarle al sujeto racional de consumo sobre cómo ve, cómo desea, en qué condiciones, qué precio considera el más adecuado para los productos que va a consumir, y de manera cíclica el sistema le cambia el formato a la publicidad del producto, haciendo sentir al consumidor como alguien siempre renovado. De lo que no se percata el sujeto de racionalidad tecnológica es que el mercado, en apariencia, le está *consultando* por un producto que ha sido consumido por él, pero presentado como necesidad, como condición para la sociedad de hoy. El sujeto racional de consumo se ve sometido no sólo por las condiciones que le impongan los productores de tecnología, sino también por las condiciones que le impongan los intermediarios, los distribuidores. De ahí que “los grandes almacenes ofrecen a todos sus clientes los servicios —entrega, facilidad de cambio y devolución de mercancías, y crédito— antes reservados a unos pocos privilegiados. Pero la dinámica del nuevo orden no podría funcionar sin la expansión del mercado a un espectro de clases más amplio: el capitalismo exige que todas las clases sean consumidoras” (Qualter, 1994: 30). La ya olvidada idea paradigmática de que el cliente, como consumidor final, siempre tiene la razón, es vista hoy día como un viejo sofisma de distracción. La racionalidad tecnológica de hoy se reduce a ser consecuentes con el desarrollo del modelo capitalista, declarando la victoria anticipada del mismo. No nos percatamos de que “el gran triunfo de la ideología capitalista moderna es que aunque consumir siga aún significando agotar o disipar,

las connotaciones negativas se han variado. Hoy día es social y moralmente deseable consumir. Es incluso económicamente beneficioso” (Qualter, 1994: 58).

Consumir te da estatus; sin embargo, preguntarse por el qué, cómo, para qué y cuándo de aquello que se produce y que luego voy a consumir no es permitido. Esa actitud propia del sujeto racional tecnológico me saca del mercado, me hace ver como un espécimen raro dentro del contexto social. Indagar por los aspectos antes mencionados es estar en contravía de un *estatus quo* social y de mercado, donde “los bienes de consumo son las credenciales aceptadas, los distintivos de autoridad de las elites sociales. El triunfo, el éxito, el avance en la escala social se demuestra por la exhibición de objetos” (Qualter, 1994: 62). Perder, negarse la capacidad de racionalidad tecnológica no es un problema, eso no preocupa al sujeto racional de hoy, pero no estar a la moda, ser anulado de los círculos sociales es el acabose para el sujeto de consumo. A esto agrego con Lipovetsky que:

Fundado en la combinación incesante de posibilidades inéditas, el capitalismo encuentra en la indiferencia una condición ideal para su experimentación, que puede cumplirse así con un mínimo de resistencia. Todos los dispositivos se hacen posibles en un tiempo mínimo, la inconstancia y la innovación capitalistas ya no encuentran los apoyos y fidelidades tradicionales, las combinaciones se hacen y deshacen cada vez más deprisa, el sistema de “por qué no” se vuelve puro como la indiferencia, ya sistemática y operacional (Lipovetsky, 2002: 43).

En términos de género, se presentan dualidades abismales en materia de consumo. El sistema no se pregunta quién consume más, sino cómo hacer para que se consuma más. Se vende la idea que cada experiencia de consumo es única; de esta manera hay que acumular experiencias, puntos, millas, etc. La premisa entonces es que:

Hay que acumular las experiencias, explorar el capital libidinal de cada uno, innovar en las combinaciones. Todo lo que recuerda la inmovilidad, la estabilidad debe desaparecer en provecho de la experiencia y de la iniciativa. De este modo se produce un sujeto, ya no por disciplina sino por personalización del cuerpo bajo la égida del sexo. Su cuerpo es usted, existe para cuidarlo, amarlo, exhibirlo, nada que ver con la máquina. La seducción amplía el ser sujeto dando una dignidad y una integridad al cuerpo antes ocultado (Lipovetsky, 2002: 30).

Según Lipovetsky, en la sociedad de consumo de hoy no se habla de captar clientes: la intención es seducir. La seducción, en condiciones normales, es una intencionalidad natural a la especie humana y en general a toda especie viva. Hoy día, seducir es la estrategia de fidelización del cliente y el modo de promover el consumo del mercado. El mercado le infla el ego y vuelve narciso al sujeto racional de hoy, de suerte que, para el sujeto racional, “indiscutiblemente debemos partir del mundo del consumo. Con la profusión lujuriosa de sus productos, imágenes

y servicios, con el hedonismo que induce, con su ambiente eufórico de tentación y proximidad, la sociedad de consumo explícita sin ambages la amplitud de la estrategia de la seducción. (Lipovetsky, 2002: 18). Se pregunta, entonces, si ante la globalización del mercado y ante la masificación del consumo es posible establecer algún orden que garantice el restablecimiento del sujeto de racionalidad tecnológica en las sociedades de hoy. De entrada respondo que sí es posible restablecer ese orden, pero agrego además que, para hacerlo posible, el sujeto racional debe liberarse de las cadenas del mercado que le han privado de la libertad, voluntad y autonomía al momento de hacer uso y consumo de tecnología. En la posmodernidad, la sociedad de consumo es la que ha cambiado el modelo colectivo de las relaciones, que proclama y ofrece productos y servicios diferenciadores, particulares; a la postre, esto es lo que en mayor medida termina homogenizando al sujeto racional en las sociedades de masa. La posmodernidad vuelve al sujeto racional una cosa al incluirla en la sociedad de consumo.

Retomando la relación y contextualización de la técnica y la tecnología, en los asuntos de diferencia de sexo en una sociedad de consumo y con miras a proclamar una racionalidad tecnológica, Lipovetsky considera que:

Lejos de representar una involución, la suspensión de la voluntad teórica no es más que un estadio último de la racionalidad psicológica; lejos de identificarse con lo rechazado de la historia, lo femenino se define así como un producto y una manifestación de la seducción posmoderna (Lipovetsky, 2002: 33).

La mujer es el símbolo a mostrar por el mercado y el más codiciado por la sociedad de consumo. No hace falta una voz femenina, cuando no es la mujer en sí la que se ha mostrado al mundo. La mujer sólo ha representado el papel que las sociedades en las distintas culturas le ha asignado. La mujer desde siempre no ha tenido conciencia de sí, a la mujer en su carencia de conciencia le han dejado ver lo que es en su esencia, por lo cual no es necesario reivindicar derechos, condiciones y posibilidades. Cuando la mujer se identifica con esta “reivindicación de derechos” lo que hace es anularse a sí misma, le hace el juego a una sociedad de consumo donde ella es el instrumento más rentable y explotado. Teniendo como referente el derecho natural, desde Rousseau hasta Bobbio, la condición de humano no discrimina, no excluye, sólo reconoce la diferencia. El ser diferente se convierte en un principio de inclusión.

Hay una contrapropuesta a la sociedad moderna: es la sociedad posmoderna. Lo que el sujeto racional vive y padece hoy es la posmodernidad, fruto de la renuncia a esos ideales futuristas en los cuales fue fundada la sociedad moderna. Desde lo establecido por Lipovetsky, “la sociedad posmoderna reclama la identidad, es una sociedad que evoca y convoca la diferencia, la conservación, la tranquilidad,

la realización personal inmediata. En la sociedad posmoderna se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el provenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo” (Lipovetsky, 2002: 9). En la sociedad posmoderna y a pesar de la crisis socioeconómica y política, de la caída del ideal de la modernidad, vemos cómo lo que interesa, lo que se le exige al sujeto, lo único que no le es posible dejar de pensar es consumir. Vemos cómo “la recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncian el entierro de la era del consumo: estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e información, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos” (Lipovetsky, 2002: 10).

Según lo establecido, vemos que la racionalidad tecnológica es un ideal de tiempos posmodernos que todavía está en construcción, y que si bien podemos evaluar como significativos los avances en la consolidación del mismo, el sujeto de racionalidad tecnológica, ante los altos niveles de desigualdad social e inequidad económica, permanece oculto: sólo una sombra ha despuntado a lo largo del camino a la racionalidad tecnológica.

Bibliografía

1. DESCARTES, R. (2010) *Meditaciones metafísicas*, España, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS. Disponible en: www.philosophia.org Recuperado el 13 de julio de 2010.
2. DESCARTES, R. (1983) *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Orbis.
3. ECHEVERRÍA, J. (2003) *La revolución tecnocientífica*, México, Fondo de Cultura Económica.
4. GARCÍA, D.E. (2007) “Filosofía y cultura”, en: J.A. Sánchez, *Filosofía actual en perspectiva latinoamericana*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 211-251.
5. HEIDEGGER, M. (1995) “La época de la imagen del mundo”, en: Heidegger M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 75-109.
6. HEIDEGGER, M. (1993) *La pregunta por la técnica*, Madrid, Alianza Editorial.
7. LIPOVETSKY, G. (2002) *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

Técnica y tecnología...

8. QUALTER, T.H. (1994) *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, Barcelona, Paidós.
9. QUINTANILLA, M. (2005) *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica.
10. ROJO, F. (2009) *La obra de arte como fetiche contemporáneo*, Medellín, Fondo Editorial ITM.

Los fundamentos de una política de la justa memoria¹

The Basis of a Politics of Just Memory

Por: Jefferson Jaramillo Marín

Grupo de investigación identidades y prácticas de poder
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia
jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Fecha de recepción: 20 de enero de 2012

Fecha de aprobación: 30 de abril de 2012

Resumen. *Con el nombre de política de la justa memoria el pensador francés Paul Ricoeur elabora un ambicioso proyecto filosófico sobre la representación del pasado. Es un proyecto estructurado alrededor de tres elementos: deber de memoria, trabajo de la historia y deber de justicia. Este artículo de reflexión recoge algunas propuestas de Ricoeur alrededor de esta política de la justa memoria, la cual implica recuperar y usar el pasado, pero también pensar críticamente sobre sus abusos en el presente, además de encontrar el sentido de justicia y de promesa en la memoria justa.*

Palabras clave: Ricoeur, memoria, olvido, historia, justicia, hermenéutica

Abstract. *With the expression, politics of just memory, the French thinker Paul Ricoeur elaborates an ambitious philosophical project of representation of the past. It is a project structured around three elements: the duty of memory, history's work, and the duty of justice. This article shows some of Ricoeur's proposals on Politics of just memory, which involves retrieving and using the past, as well as thinking critically about abuses in the present, in addition to finding a sense of justice and promise in just memory.*

Keywords: Ricoeur, Memory, Oblivion, History, Justice, Hermeneutics

Introducción

La pregunta: ¿para qué volver sobre el pasado violento?,² además de ser fundamental en nuestra historia reciente, resuena una y otra vez en los oídos de los que han vivido

1 * El artículo se encuentra en el marco de discusiones del grupo de investigación identidades y prácticas de poder, reconocido por Colciencias en categoría C. Una versión del texto fue presentada inicialmente como conferencia en la Pontificia Universidad Javeriana (Cali, Colombia) el 28 de marzo de 2011. Se ha corregido totalmente para su publicación a partir de algunas reflexiones sostenidas en un seminario reciente sobre *Políticas de la memoria*, orientado en el Doctorado en Ciencias Humanas en la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), durante el segundo semestre del 2011. Agradezco a los pares evaluadores por las sugerencias al mismo.

2 Esta reflexión ha sido abordada también en Jaramillo y Delgado (2011).

experiencias traumáticas. A propósito de tan complejo cuestionamiento, son varios los pensadores enfrentados al reto de proporcionar alguna ruta de esclarecimiento. Pensemos rápidamente en Walter Benjamin (2005), Primo Levi (2002, 1994), Tzvetan Todorov (2000), Manuel Reyes Mate (2006, 2008), entre muchos otros. Desde diversas orillas del conocimiento, algunos de estos pensadores subrayaron en su momento la naturaleza imperativa del cuestionamiento; otros ponderaron reflexivamente su contenido, y unos cuantos señalaron sus limitaciones y abusos.

Del amplio grupo de filósofos contemporáneos, Paul Ricoeur es uno de los intelectuales que más ampliamente ha discutido alrededor del tema. En su obra más célebre al respecto, *La memoria, la historia, el olvido* (2000/2010a) argumentó que el deber para con *el pasado* y sus huellas vivas no era sólo un imperativo, sino también parte de un trabajo hermenéutico condensado en lo que él mismo denominó *política de la justa memoria*. En dicha política estaba contenido un principio fundamental: recordar es mucho más que una obligación moral. Es, ante todo, un reconocimiento crítico sobre qué, cómo y para qué se recuerda. Es, además, un desafío sutil pero penetrante a la artesanía del historiador, a la toma de decisiones del juez y a la vida cotidiana del ciudadano.

Bajo dicha política se reconoce que el *deber de memoria* es urgente y necesario, en tanto impide doblegar al pensamiento ante el silencio impune. Sin embargo, a través de ella se pondera reflexivamente cómo a través de un *exceso de memoria* se puede perturbar el trabajo crítico de la historia o de la justicia, o dejar *anclada* la memoria de una comunidad histórica a su desgracia singular, desarraigándola del sentido de promesa futura de cambio. En ese sentido, la visión de Ricoeur alrededor de esta política es que, mediante ella, “la memoria encuentra el sentido de la justicia en el camino de la crítica histórica” (2010a: 640). Haciendo eco de las propuestas de Ricoeur, este artículo pretende discutir sobre los fundamentos de la *política de la justa memoria*. La discusión se articula en varios niveles. En el primero, señalamos que un primer fundamento de esta política lo encontramos en lo que Ricoeur denomina una hermenéutica de la condición histórica. Este fundamento permite avanzar especialmente en una reflexión crítica que Ricoeur sostiene alrededor del deber de memoria, el trabajo de la historia y en la artesanía del juez, del historiador y del ciudadano. En el segundo, evidenciamos las diversas implicaciones filosóficas, sociales y morales de dicha política. En el tercero, mostramos cómo en ella se imbrican dialécticamente perdón y olvido, memoria y justicia, perdón y castigo. Finalmente, terminamos por enunciar, sin desarrollarlo por completo, el papel de la política de la justa memoria en clave aleccionadora para el caso colombiano.

1. La hermenéutica de la condición histórica como fundamento de una política de la justa memoria: avanzando críticamente sobre el deber de memoria y el trabajo de la historia

Para entender el deber de memoria y el trabajo de la historia en la óptica de Paul Ricoeur, ambos elementos centrales de un debate crítico sostenido en la *política de la justa memoria*, hay que partir de una preocupación central en sus últimos trabajos, especialmente en su obra ya célebre *La memoria, la historia y el olvido* (2000/2010a).³ Esta preocupación surge a raíz de lo que este filósofo denomina un “inquietante espectáculo que ofrecen el exceso de memoria (...), el exceso de olvido (...), la influencia de las conmemoraciones y los abusos de memoria y de olvido” (Ricoeur, 2010a: 13). En esencia, su preocupación como filósofo está orientada a la búsqueda de un ejercicio ético-político de la rememoración cuyo interés sea establecer una especie de *equilibrio reflexivo* entre razones de olvido y razones de memoria, entre un *olvido feliz*, del que tanto hablara Nietzsche⁴ (aunque Ricoeur mencione este tema con mucha reserva al final de su libro) y una *memoria feliz* o una *memoria justa*.

Esta búsqueda filosófica de Ricoeur es básicamente una reactualización de una fórmula de la sabiduría antigua, con una clara estampa aristotélica: “nada en exceso” (2010a: 532). De todas formas, este asunto se articula a una problemática más amplia que tiene relación con la *representación del pasado*, a partir de la vena histórica que siempre tuvo este filósofo. Esta cuestión es abordada por él a partir de un triple proyecto de indagación: una *fenomenología de la memoria*, una *epistemología de la historia* y una *hermenéutica de la condición histórica*. La primera de estas tareas convierte a la memoria en objeto, tanto en su dimensión veritativa como en su dimensión pragmática.⁵ La segunda se pregunta por la operación historiográfica, por los testimonios, los archivos y la escritura de la historia. La tercera se interesa por los límites del conocimiento histórico, por las modalidades de temporalización y por el olvido. Podríamos entonces decir que, a diferencia de muchos pensadores contemporáneos preocupados también por

3 En términos de su obra, esta inquietud surge luego que en textos clásicos como *Tiempo y narración* (1983/2009a) y *Si mismo como otro* (1990/1996) dedicara toda su atención al problema de la “experiencia temporal y la operación narrativa (...) a costa de un estancamiento respecto de la memoria y el olvido” (Ricoeur, 2010a: 13). Sobre la experiencia temporal y la acción narrativa en el marco de su obra se recomienda la *Autobiografía intelectual* de Ricoeur (1997).

4 Cf. al respecto, Nietzsche (1998, 2006).

5 Dos dimensiones esenciales al ejercicio fenomenológico, *la veritativa* preocupada por la fidelidad epistémica del recuerdo y *la pragmática*, preocupada más por los usos y abusos de la memoria. En esta segunda dimensión es que se ubica este artículo.

la temática, Ricoeur es el que con más profundidad elabora una *arquitectónica filosófica* para comprender la representación del pasado.

El *deber de memoria*, que sería parte de esta búsqueda filosófica de la política de la justa memoria, se situaría más allá de la fenomenología de la memoria y de una epistemología de la historia, llegando hasta el “corazón de la hermenéutica de la condición histórica” (Ricoeur, 2010a: 117). Es decir, para Ricoeur, al descifrar el sentido de este imperativo ético-político,⁶ se acomete también la labor de comprender las limitaciones y bondades del mismo, y especialmente las fronteras de la historia y el sentido del olvido, que da siempre al deber de la memoria un carácter dramático y agonístico (Ricoeur, 2006). Ahora bien, antes de dilucidar el sentido de ese deber de memoria, hagamos un breve rodeo analítico. Dado que hay diversas hermenéuticas, cuando se habla de hermenéutica en Ricoeur se la entiende como un proyecto epistemológico y ontológico que se propone, como una de sus tareas primordiales, descifrar maneras particulares de interpretar correctamente relatos que son los *textos por excelencia* (Ricoeur, 1997: 51).⁷

Es crucial entender los relatos porque la filosofía de Ricoeur, que tanto influyó en el giro lingüístico y cultural operado a partir de la década de los sesenta en las ciencias sociales, se orienta a responder la pregunta: ¿cómo debemos interpretar? En este caso, la pregunta: ¿qué y para qué se representa el pasado?, está directamente entrelazada con esta otra pregunta. De todas formas, bien se sabe que Ricoeur orienta este proyecto de lo interpretativo, al menos en sus primeras obras, hacia la exégesis de los símbolos y mitos (por ejemplo, en la *Simbólica del mal*) para luego extender su proyecto a “todos los textos y a los grandes relatos culturales a través de los cuales procuramos comprendernos”. Lo anterior se evidencia con mayor profundidad en su célebre obra *Tiempo y narración* (Grondin, 2009: 41).

Ahora bien, es claro que cuando Ricoeur habla de *hermenéutica de la condición histórica* está procurando entender un proceso amplio de generación de *objetivaciones de sentido*, pero en el registro de la configuración del tiempo histórico a través de la narración. Es decir, lo que se busca es desentrañar cómo los relatos que, según Dosse (2009: 45), son yacimientos de saber y de inteligibilidad, resignifican la relación de pertenencia de las personas con el tiempo. Se pretende comprender, entonces, en qué medida el pasado imprime una marca o deja una

6 Entiéndase aquí la noción de imperativo en un doble sentido: algo que se impone desde fuera, pero que a la vez es asumido subjetivamente como obligación moral (Ricoeur, 2010: 119).

7 Para una ampliación de la visión del filósofo francés sobre los textos se recomienda Ricoeur (2010b).

*huella*⁸ en lo que somos; pero también se persigue reconocer que el presente es al mismo tiempo lo que vivimos y lo que anticipamos de un pasado remoto (Ricoeur, 2009b), y que el futuro es un horizonte de expectativas, un futuro que se vuelve presente. A su vez, esta hermenéutica permite luchar contra la tendencia mecánica de considerar el pasado como algo acabado y caducable, el presente como un simple instante puntual o el futuro como algo indeterminado.

Así, la hermenéutica de la condición histórica posiciona básicamente la idea de que el pasado hay que “reabrirlo, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas” (Ricoeur, 2009b: 953); que el presente conlleva una intencionalidad longitudinal que atraviesa y delinea continuamente la existencia y la experiencia humanas; y que el futuro puede ser susceptible de determinación reflexiva, que no es únicamente un horizonte impredecible (Ricoeur, 2009b), sino ante todo promesa (Ricoeur, 2006). En el fondo, a Ricoeur le interesa mediante este proyecto dar cuenta de la imbricación del pasado en cuanto medio del recuerdo y de la historia, del futuro como medio de la espera y de la esperanza, y del presente en tanto momento de la atención y de la iniciativa (Ricoeur, 2006).

Luego de esta breve digresión sobre la perspectiva hermenéutica de este pensador, podemos retomar de nuevo el tema del *deber de memoria* considerando, en primera instancia, que Ricoeur lo plantea como una *exhortación a no olvidar*. De hecho, es una especie de intento desesperado “por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido” (2006: 148). Deber de memoria es, entonces, en primera instancia *deber de no olvidar*. Aún así, considerado más profundamente, Ricoeur reconoce que este deber se plantea siempre como una *política* que reconoce los límites de una memoria en exceso y los alcances del olvido en su justa medida. Entiéndase aquí de un olvido que no puede nunca plantearse como un imperativo, un mandato o una orden para ocultar el mal, como sí se puede hablar de un deber de memoria para revelarlo. Más bien está contenida en la expresión un “deseo de expresarlo de manera sosegada y sin cólera” (Ricoeur, 2010a: 580). Es decir, aunque el mal no pueda ser ocultado, al revelarlo hay que ser consciente de cómo se hace. El deber de memoria es, en ese sentido, un *trabajo de memoria* que se impone como tarea entender el olvido decretado (religioso o jurídico) o el olvido necesario, aquel

8 La noción de huella es crucial en la representación del pasado. Desde antiguo este tema ha abrumado a la memoria y a la historia. Hoy sigue siendo una cuestión de especial atención. Para Ricoeur, las huellas son de tres tipos: las corticales o cerebrales (las improntas corporales en nuestro cerebro) y de las que tratan las neurociencias; las psíquicas, relacionadas con las impresiones que han dejando en nuestros sentidos y afectos los acontecimientos sorprendentes y traumáticos, de las que se ocupa el psicoanálisis; y las documentales, que están relacionadas con las improntas escritas y archivadas, de las cuales se ocupa el historiador (Ricoeur, 2010a: 30-32).

donde confluyen tanto las disposiciones jurídicas como las prescripciones sociales y morales (Ricoeur, 1999).⁹ Así las cosas, el deber de memoria es en esencia una meditación profunda sobre el olvido, porque el olvido no es simplemente una forma patológica o una disfunción, sino que está contenido plenamente en el ejercicio de memoria. El deber de memoria se plantea, entonces, la necesidad de reflexionar sobre su significado, sobre sus paradojas, enigmas y usos.

Ricoeur es consciente de esto último, puesto que el asunto es un tema cargado de equívocos por varias razones. Así, la invitación a recordar y no olvidar puede ser leída como una provocación de la memoria contra el trabajo de la historia, más aún de una *reivindicación de la memoria contra la historia*, lo que puede tornarse pronto en una respuesta inversa a dicha reivindicación, es decir, de la “historia contra la memoria” (Ricoeur, 2010a: 118). Pero el filósofo francés no defiende ni lo uno ni lo otro.¹⁰ Se opone a que la memoria subordine la artesanía histórica, sobre todo porque la historia puede “ampliar, completar, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado” (Ricoeur, 2010a: 636). No obstante, se opone también

9 Al respecto, Nicole Loraux (1998) muestra el imperativo social y moral del olvido para los antiguos griegos con dos episodios históricos que serán cruciales. El primero de ellos fue la *Toma de Mileto* por los persas tras el alzamiento de Jonia en 494 a. C., y que condujo al aplastamiento de la revuelta, a la esclavitud y a la destrucción de santuarios. Esta tragedia fue recordada en una *tragedia* de Frínico en Atenas. Según cuenta Herodoto, los asistentes al teatro para presenciar el drama irrumpieron en lágrimas e impusieron una multa de mil dracmas al autor por haberles recordado algo que sólo concernía a ellos. El segundo de ellos fue la derrota militar de Atenas y la sangrienta oligarquía de los Treinta. A partir del regreso de la democracia, fue promulgado un decreto en el 403 a. C., en el que se prohibía a todos los atenienses recordar las desgracias. Esto fue consignado por Aristóteles en la *Constitución de Atenas* (Loraux, 1998: 28-31). Frente a este último episodio refiere también la suerte que corrió el demócrata Arquino quien, según cuenta Aristóteles en la *Constitución de Atenas*, pretendió recordar luego del decreto del 403, siendo arrastrado a una muerte sin juicio, constituyéndose “en un ejemplo disuasivo a todo promotor de memoria” (Loraux, 1998: 34).

10 Este es un debate inacabable, en el sentido en que resurge permanentemente una y otra vez en los estudios sociales sobre el pasado, a pesar de encerrar muchas aporías. Para el interesado en el tema, las relaciones entre historia y memoria han sido abordadas de manera sistemática por una enorme cantidad de autores. Nuestra perspectiva es que oponerlas bajo la idea de que la primera corrige a la segunda, o que la memoria es acrítica y mítica, mientras que la historia es objetiva e imparcial, no es muy convincente hoy, especialmente tras todo el giro hermenéutico en las ciencias sociales y humanas. Aunque memoria e historia son diferentes en sus abordajes epistemológicos y políticos del pasado, ambas se cruzan y confrontan, se conjugan y se repelen constantemente. Esto ocurre en nuestro país alrededor de temas como la guerra y la violencia. En síntesis, nuestra perspectiva es que la memoria tiene historia y la historia se pluraliza con la memoria. Para ampliar el debate se sugiere Halbwichs (2004; 2005); Bensoussan (1998); Huyssen (2002); Jelin (2002); Nora (2001); LaCapra (2005); Rabinovitch (2007); Ricoeur (2010a); Rousso (2001); Todorov (2000); Reyes Mate (2006); Rodríguez (2008); Sánchez (2003); Dosse (2009).

a que la historia convierta a la memoria en un *simple objeto de historia*, en una pieza más del taller del historiador. Incluso, siendo más radicales en el argumento, a lo que se opone es a que el historiador fácilmente en su camino, y bajo criterios arbitrarios, decida abolir el estatus de *matriz* que ostenta la memoria, o para decirlo en palabras más coloquiales, de *útero* de la historia, de *guardiana celosa de un pasado vivo*. Para Ricoeur, la historia escribe y reflexiona sobre el pasado, convierte al pasado en objeto, lo disecciona y lo colecciona, pero quien realmente vigila que no desaparezca como artefacto y como representación es la memoria. De ahí su famosa expresión: “la memoria es fiel al pasado” (Ricoeur, 2010a:40).

2. Las implicaciones de una política de la justa memoria

Una política de la justa memoria implica ante todo una imbricación dialéctica entre memoria e historia en su justa medida. Examinemos esto con detenimiento. Desde la óptica de Ricoeur, la memoria puede ayudar a que las víctimas no desaparezcan ante el silencio impune de la historia; y puede hacerlo porque ella es la *guardiana* entre el *ya no* (lo que quedó abolido, superado) y el *sido* (lo que fue, pero que resulta indestructible en el presente). La memoria, en tal sentido, da cuenta de que *algo sucedió*, lo cual puede ser discutido y criticado, pero no eliminado de la representación (Ricoeur, 2010a: 638). Por su parte, la historia, más aún el trabajo de la historia, frena el exceso de memoria e impide que la artesanía del historiador, y por ende de las víctimas mismas, se vea perturbada ante unas memorias manipuladas o manipuladoras que anclan todo a una desgracia singular, desarraigando la reivindicación de un sentido de justicia venidero más amplio para todos.

En este asunto tendría que entrar indefectiblemente el historiador, el juez y el ciudadano. El historiador escrutaría la memoria a través de la investigación crítica, especialmente por medio de la escritura y la revisión de fuentes. Además, haría un trabajo de duelo narrativo que permitiría esclarecer históricamente la separación del pasado respecto del presente, proyectando ambos hacia el futuro. El juez, por su parte, sopesaría la prueba histórica y la verdad procesal, a través del juicio garantizado. Si bien ambos actuarían con pretensión de imparcialidad, como maestros de la sospecha, sus objetivos serían diferenciados: el uno ante la verdad histórica, el otro ante la verdad jurídica.

Por su parte, el ciudadano sería el portador militante de los valores sociales que permiten garantizar en última instancia “la equidad del procedimiento penal en el recinto del tribunal y la honestidad intelectual del historiador en los archivos” (Ricoeur, 2010a: 434). Lo interesante es que corresponde también al ciudadano

establecer el balance entre historia y memoria (Ricoeur, 2010a: 638). Más aún, el historiador y el juez quizá contribuyan cada uno desde sus lugares de enunciación (por ejemplo, el archivo o el estrado) a resucitar o escrutar el pasado, pero será al ciudadano a quien le quede la tarea de decidir qué hacer con ese pasado.

Ahora bien, Ricoeur llama la atención alrededor de cómo el imperativo contemporáneo condensado en la expresión “tú te acordarás” y cuyo correlato directo es otra expresión, “no te olvidarás”, bajo la rúbrica de una política de la justa memoria podría conllevar la caída en las trampas de un recuerdo traumatizante que agobia por siempre y no libera. Al querer recordarlo todo bajo ese mandato, el individuo se podría ver limitado en su trabajo de cierre. Sin embargo, haciendo eco de la noción de *trabajo de duelo* que en el psicoanálisis freudiano aduce que al *decir todo* el paciente se proyecta hacia adelante, no quedando sometido al imperio de los objetos perdidos, el trabajo de memoria, según Ricoeur, sería a la vez un *trabajo de duelo*. Es decir, conlleva que los recuerdos traumatizantes no anclen al individuo a un pasado literal absoluto o a un rencor total, sino que transformen la *memoria en proyecto o en promesa*.

Así, trabajo de duelo y trabajo de memoria son la expresión de un “olvido emocional del rencor” necesarios para la reconciliación (Orozco, 2009:19). Pero eso sólo lo encuentra Ricoeur en la idea de justicia, dado que ella es “la que extrae de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar” (Ricoeur, 2010a: 119). Es decir, el deber de memoria, a través de la justicia, es a la vez imperativo, pero también promesa. Más aún, el *deber de memoria es imperativo de justicia*. Esta idea es quizá muy parecida a la de Todorov que, como bien se sabe, hace relación a la compleja dinámica entre memoria ejemplar y memoria literal.¹¹

La idea de justicia en el marco de un deber de memoria no es un asunto fácilmente digerible por varias razones. Por una parte, al hablar de *deber de justicia*, estamos pensando en un *deber de hacer justicia* que conlleva no sólo *ser*

11 Desde la perspectiva de Todorov, la memoria ejemplar engloba el reconocimiento de verdades y perdones responsabilizantes para todos los implicados en un pasado violento, pero siempre en función de un presente reconciliador. Por su parte, la memoria literal enfatiza en el reconocimiento de los horrores sufridos, pero con la finalidad de generar juicios punitivos. Ambas tienen sus virtudes y deficiencias. La primera ayuda a sanar heridas, además de permitir la justicia reparadora; la segunda a reabrir las cuando nadie lo ha hecho o ha querido hacerlo, siendo eficaz y necesaria como dispositivo de denuncia. Sin embargo, no debidamente tramitados y procesados los pasados tanto por las víctimas, los gobiernos y los victimarios, la primera puede provocar la clausura de ciertas verdades, forzando cierto tipo de perdones; la segunda puede anclar en el resentimiento y generar sistemáticamente una esterilización de la posibilidad de la reconciliación (Cf. Jaramillo y Delgado, 2011).

subjetivamente justos, sino también un ejercicio de alteridad, es decir, *ser justos para otros y frente a otros*. Al recordar, hago justicia a otro; al no olvidar, hago justicia con otro. Ese *otro* es distinto de lo que soy, pero es también aquel con el que comparto referentes o historias. Ese otro me obliga ontológica y políticamente a ser consciente de su condición diferencial, marginal, de exclusión o de victimización. Estoy atado a ese otro, y a través de su recuerdo me libero, nos liberamos. Por otra parte, el deber de memoria en tanto deber de justicia conlleva el estar obligado respecto a una “deuda con alguien que ya no está pero que estuvo” (Ricoeur, 2010a: 120). Es decir, no es sólo justicia para con el que ha sido victimizado y está vivo, sino para aquel que ha desaparecido y para quien no hay retorno más que en el recuerdo. En ese sentido, más allá de ser *reservorio de huellas*, este deber es una invocación permanente a estar obligados al otro en su doble condición de presencia y de ausencia.

De todas formas, Ricoeur admite que la obligación que emana de este deber es mayor para con las víctimas de violencia, es decir, con aquellas que han sufrido y han sido vulneradas al límite. Precisamente, dado que el tema es tan importante hoy, vale la pena traer a colación aquí al filósofo Reyes Mate, quien junto con Ricoeur es del parecer que la víctima *no es todo el que sufre*, ni tampoco *todo el que reclama reparación*. Víctima es esencialmente quien sufre violencia humana sin razón alguna. Su condición de fragilidad, impotencia e indefensión requiere del verdugo, pero también implica una condición de anulación y de negación de su subjetividad por parte de éste. A esto se añade que su sufrimiento, plural y en ningún caso igual para todos los sujetos, no puede sernos absolutamente indiferente (Reyes Mate, 2008: 37). Víctimas serían tanto los sobrevivientes (los salvados) como los que no lograron sobrevivir (los hundidos).¹² Víctimas también serían las familias, aunque Reyes Mate insista en que no se puede perder de vista que la palabra interpuesta de éstos en ningún momento puede “suplantar la significación objetiva de la víctima” (2008: 83).

El *deber de memoria* y el *deber de justicia* para con las víctimas, ambos equivalentes, ambos formando la política de la justa memoria, conllevarían una reflexión densa al menos sobre tres dimensiones: reparación del daño personal, político y social. Respecto al daño personal, es a toda costa irreparable porque fractura la dignidad de la persona a través de la muerte, la tortura o el secuestro. Aún así, siempre plantea la exigencia de resarcimiento del victimario a la víctima hasta donde sea posible. Aquí la sociedad civil es crucial para lograr que el victimario siempre tenga consciencia de una deuda irreparable, aunque haya sido liberado de

12 Esta alusión surge de la lectura que Reyes Mate hace del libro de Levi (2002).

la falta cometida. Por su parte, el daño político niega la condición de ciudadanía. Su reparación necesita del reconocimiento institucional del ser político, obliga a repensar y a reelaborar el estatus de sujeto activo de una comunidad de derechos. Finalmente, el daño social supone un empobrecimiento y fractura de la sociedad. Reconocerlo y repararlo no es ya un asunto privado, ni sólo institucional, sino social. Supone recuperar para la comunidad a la víctima y al verdugo, sobre todo para “una superación de las fracturas sociales” y “la creación de una política futura sin violencia” (Reyes Mate, 2008: 40-41; 102). El daño social obliga básicamente a ser conscientes de que, frente a *la escisión social que causa el terror*, la sutura de las heridas es la reconciliación. Esta última comienza con la memoria y está atravesada por ciertas dosis de perdón, pero no culmina con ellas. Es decir, debe haber un tránsito de la reconciliación política a la reconciliación social.

Sin embargo, al intentar legitimar en el terreno de una política de la justa memoria un deber de memoria como un deber de justicia, Ricoeur es consciente de que hay un *deslizamiento del uso al abuso* que se manifiesta al menos de dos maneras. La primera se relaciona con la idea de que la memoria, en su afán de ser portavoz de la demanda de justicia histórica de las víctimas, puede terminar cautiva del síndrome de obsesión. Así, el deber de memoria sólo se colocaría en función de exorcizar un trauma histórico imborrable, inacabado, pero que puede revelarnos también aguas turbias cuando se desentraña aquello alrededor de lo cual se organiza la conmemoración o la celebración del recuerdo. Aquí Ricoeur recupera el famoso “Síndrome de Vichy” del cual habla Henry Rousso (2001). Recordemos que la obsesión por el pasado es vista por Rousso en clave de un hecho como la ocupación alemana en Francia entre mayo de 1940 y diciembre de 1944 donde hay un duelo inacabado, un retorno constante de lo inhibido, por ejemplo, *la ocupación y el mito de la resistencia*. En dicho texto, muestra cómo este mito se hace añicos y cómo se fija demasiado la mirada en la ocupación, dejando de lado el *exterminio de los judíos*. El problema en sí no es la conmemoración de un episodio, sino la impostura histórica sobre la cual subyace ésta. Así, frente a este deber de memoria que toma un cauce a veces perverso, siempre son necesarias preguntas del tipo: ¿qué se conmemora? Nuevamente, para ayudar a desentrañar el asunto, se necesitará entonces de los buenos oficios del juez, del ciudadano y del historiador para combatir la falsificación o para aportar claridad en “el agua turbia de la memoria colectiva dividida contra sí misma” (Ricoeur, 2010: 576).¹³

13 Y también del cineasta, o si no recordemos el famoso documental de Ophüls (1969) *Le Chagrin et la Pitié* en el que se articulan piezas de archivo y entrevistas a diversos personajes protagonistas de la ocupación nazi en Clermont-Ferrand. Allí se liberan mitos y se revelan falsificaciones alrededor de la ocupación francesa, del gobierno de Vichy y de la Resistencia.

La segunda manera en que se expresa este deslizamiento la encontramos en lo que Ricoeur denomina el “frenesí de la conmemoración” (Ricoeur, 2010a: 121), y que no es otra cosa que “la bulimia conmemorativa de época”, expresión utilizada por Pierre Nora (2008). Con este frenesí, que deviene en una especie de orgía celebrativa, se transforma totalmente la relación del sujeto con el pasado. Pareciera que el pasado y su densidad terminarían recludos en el horizonte de la solemnización por la solemnización. El mayor riesgo que se corre es que este deber de memoria quede eclipsado por la lógica de la musealización de la experiencia traumática, que se confine el dolor, que se exhiba como una simple pieza de museo, que termine dramatizado al extremo y que colapse bajo un dolor ritualizado. Quizá el riesgo mayor, nos dirá Ricoeur, se viva cuando a una memorialización forzada se una también una conmemoración convenida (Ricoeur, 2010a: 116).

3. Una política de la justa memoria para enfrentar la culpabilidad y el perdón

Lo anterior nos lleva a postular entonces que la política de la justa memoria que propone Ricoeur, si bien tiene como punto de partida la hermenéutica de la conciencia histórica, termina trascendiéndola. Lo llamativo aquí es que su argumentación parece retornar a un problema que había decidido colocar en suspenso: la problemática moral de la culpabilidad y el perdón. Pero, ¿por qué la política de la memoria tiene relación con estas dos lógicas? Básicamente porque, si es cierto que el deber de memoria es un deber de hacer justicia con las víctimas, la pregunta aquí es: ¿cómo perdonar, evitando al mismo tiempo que se consume la impunidad para el culpable? ¿Dónde establecer la justa medida? Desde nuestra óptica, lo que plantea Ricoeur es que, al enfrentar el deber de memoria, debe reconocerse que el perdón es una empresa radicalmente difícil de llevar a cabo, tanto moral como política y jurídicamente. Es decir, no es “ni fácil ni imposible”, simplemente es y será “una empresa inconclusa” (Ricoeur, 2010a: 585). Y es una empresa inconclusa por varias razones. Por ejemplo, la primera prueba problemática que se le plantea al perdón se encuentra en el terreno de lo judicial, donde se plantea la imprescriptibilidad de los crímenes.¹⁴ Si perdonar exige renuncia, ¿cómo compaginar eso con algo que es imprescriptible en el tiempo? Pero también el perdón puede terminar refugiado en gestos incapaces de transformarse en instituciones, es decir, puede terminar siendo un *perdón frágil*, un *perdón perchero* que se usa y

14 Así lo reconoce la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad, adoptada y ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1968, la cual entró en vigor en 1970.

se cuelga al amaño, y que se escurre fácilmente en el lenguaje de lo *políticamente correcto*. Precisamente, esto explicaría por qué esta palabra es tan susceptible de ser utilizada y ensamblada como fetiche lingüístico en muchos contextos, provocando una avalancha muchas veces descarada de “*solicitudes públicas de perdones*”.¹⁵

Ante una falta imperdonable jurídicamente y un perdón moral y político imposible, ¿cuáles serían entonces las alternativas propuestas por Ricoeur? Su propuesta está orientada en dos direcciones en extremo complejas, pero igualmente significativas para el debate en nuestro país. El primer camino ofrecido por este filósofo es apostar por lo que él denomina un sutil trabajo de *liberar y de vincular*. Por un lado, quien perdona libera a otro de la falta, porque “la deuda raya en la falta y se confina en la repetición” (Ricoeur, 2010a: 643). Pero por otro lado, quien perdona también debe vincular a su deudor-victimario para siempre. Este doble juego del liberar-atar, de mantener en la memoria la huella de la deuda pero sin falta, de reconocer la deuda pero desnudando el rencor, es esencial a un proyecto de perdón siempre inconcluso. En este camino, víctimas y victimarios deberán corresponderse mutuamente. La primera ha de poder liberar y atar; los segundos han de poder aceptar y reconocer ser liberados y atados. Lo común a ambos es que deberán mantener su promesa.

Visto así el asunto, la política de la justa memoria implicará mantener la obligación de la deuda en la memoria nacional, a pesar de haber perdonado al victimario y se haya olvidado su falta. Pero también mantener la promesa de que la sociedad cumplirá su parte con aquel al que perdonó. Y este tema es importante traerlo a colación dado que, así como hay un *poder de promesa* con la política de la justa memoria, también hay a través de ella una tentación permanente de *romper*

15 El papa Juan Pablo II pidió perdón en Jerusalén por algunos errores de la Iglesia; Bill Clinton lo hizo en el caso de Mónica Lewinsky; el canciller alemán Helmut Kohl también lo hizo de cara a los actos de barbarie cometidos por los nazis. En Colombia, hace algunos años el presidente Samper pidió perdón, por primera vez en la historia del país, por una masacre, la de Trujillo, Valle. Más recientemente, el presidente Uribe Vélez pidió perdón a las víctimas de la “amenaza terrorista”; su vicepresidente Francisco Santos pidió perdón a las víctimas de El Salado y los victimarios de la masacre de Mampuján (Uber Enrique Bánquez Martínez, alias “Juancho Dique” y Edward Cobos Téllez, alias “Diego Vecino” condenados a ocho años en Justicia y Paz) lo hicieron también en pleno juicio. También lo hizo recientemente un director técnico de fútbol luego de haber golpeado a una mujer. Más allá de estas exclamaciones, como dice Mario López, “algo está fallando cuando, por así decirlo, tan diversos personajes invocan con semejante solemnidad esa palabra mágica, más aún cuando de esta palabra se transita tan fácilmente a otras como ‘borrón y cuenta nueva’, ‘olvido’, ‘amnistía’, ‘amnesia’” (López, 2007: 86). La discusión sobre el impacto y problemas que encierran los discursos, las lógicas y las prácticas de perdón en el siglo XX ha sido bellamente abordada por Derrida (2003).

la promesa, sobre todo cuando se quiere inclinar la balanza de un lado o de otro (Ricoeur, 2006: 170). Es por eso que en una política de la justa memoria, si seguimos las palabras de Ricoeur, *no hay que prometer demasiado*.

Lo anterior resulta ser una enseñanza crucial para nuestra reciente justicia transicional colombiana, donde del lado del gobierno anterior se prometió demasiado a los victimarios y en el nuevo se ha prometido ampliamente a las víctimas, sin haberles cumplido aún en varios temas.¹⁶ Incluso, hay que tener cuidado aquí, como alguna vez lo comentó Tzvetan Todorov (2000), con el peligro que puede acarrear el que el victimario se convierta para siempre en un deudor de créditos y la víctima en un acreedor interminable de ellos. Si bien puede ser un privilegio necesario y urgente para la víctima y un deber permanente para el victimario, también puede ser un privilegio exorbitante para ciertas víctimas, especialmente aquellas que hacen un uso adecuado del mismo en aras de la reconciliación. Además puede ser la mejor disculpa para el victimario que decide arbitrariamente liberarse de responsabilidades históricas. Puede a la larga impedir superar el traumatismo y bloquear el tránsito de la memoria literal a la ejemplar.

El otro camino, más problemático aún, es el de separar o desligar el agente del acto, bajo el principio filosófico de una fórmula moral simple: *el individuo vale más que sus actos*. Bajo este signo, con amplias complicaciones jurídicas, “el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas” (Ricoeur, 2010a: 632). De esta manera sería devuelto a su capacidad de obrar, sería reintegrado a la comunidad y se le daría la oportunidad de continuar. Esto permitiría que el deber de memoria no ancle en el resentimiento, sino que más bien *proyecte la acción hacia el porvenir*, se oriente hacia la promesa, permitiendo que *el culpable, luego de ser perdonado, esté capacitado para comenzar de nuevo*. De todas formas, Ricoeur es consciente de los problemas que acarrea esta perspectiva, por ejemplo, una renuncia fácil a la justicia en favor de la reconciliación. Aún así, la considera una propuesta filosófica seria, aunque difícil de sedimentar socialmente. En ella estaría contenida la idea de Derrida de que hay que perdonar al culpable sin dejar de condenar su acción, dado que se perdona a un sujeto distinto al que cometió el acto.

Bajo esta perspectiva, el sujeto moral se sobrepone en su valoración al sujeto delincuente o al sujeto victimario. Desde la óptica de Ricoeur, esto es también un

16 Uno de estos temas, quizá el más complejo de llevar a cabo, ha sido el de la restitución de tierras mediante la ley de víctimas 1448 de 2011. Mediante ella se pretende restituir y formalizar 312 mil hectáreas de tierra a casi 130 mil familias campesinas. Sin embargo, a mayo del 2012, el senador por el Polo Democrático, Jorge Robledo, había subrayado las inconsistencias en las cifras y en el proceso de reparación. Cf. <http://www.moir.org.co/El-gobierno-ha-faltado-a-la-verdad.html>

acto de fe que supone un trasfondo de *antropología filosófica*, dado que se asume a la manera kantiana que, si bien hay una *inclinación* radical al mal, existe también una *disposición* originaria hacia el bien, tema subrayado ampliamente por el filósofo alemán en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (Ricoeur, 2010a: 630). En ese sentido, para Ricoeur, como antes lo fue para Kant, la disposición sería más fuerte que la inclinación. Si bien el debate puede ampliarse aún más, no es nuestro objetivo aquí. Más bien invitamos a pensar en una orilla distinta de antropología filosófica y política, quizá más realista como la que proponen Hobbes o Schmitt. Y es que, sin adherirnos totalmente a las posturas realistas, somos conscientes de que no es posible pasar de largo ante las razones pragmáticas que parecen sobreponerse a las razones ideales. Es quizá lo que acontece en el escenario colombiano donde no son pocos los que, a contravía de Kant y posiblemente de Ricoeur, consideran que en un *pueblo de demonios* no hay posibilidad para los resquicios éticos. Sin embargo, aunque bajo una perspectiva realista en un *pueblo de demonios* aparentemente todo estaría permitido, la perspectiva de Ricoeur sobre la política de la justa memoria permitiría contrarrestar como horizonte reflexivo aquellos elementos que podrían bloquear una razonable apuesta por la reconciliación.

Finalmente, valdría la pena mencionar que la política de la justa memoria en Ricoeur es esencialmente un proyecto orientado a pensar en la idea de una *memoria feliz*. Una memoria que puede hacer que el otro, al que me sujeta también un deber de justicia, pueda supervivir o revivir a través del reconocimiento. Ricoeur lo dirá de manera muy bella al sostener que *el pequeño milagro de la memoria es el reconocimiento*: el reconocimiento de aquello que es indestructible, de aquello que fue, pero con lo cual me reencuentro nuevamente. Este reconocimiento implicará, a su vez, la representación presente de una cosa ausente que, en últimas, es la solución al más antiguo problema de la memoria: ¿cómo hacer presente una cosa ausente? (Ricoeur, 2006: 162). Ese reconocimiento del otro ausente que se hace presente implica un reconocimiento de sí mismo. Así, la *memoria feliz* será también una *memoria reflexiva*, una *memoria apaciguada*, una *memoria reconciliada* y una *memoria que cura* (Ricoeur, 2010a: 636).

4. Epílogo: la política de la justa memoria en clave aleccionadora

Concluimos este artículo diciendo que, al igual que Benjamin, Levi o Semprún, Ricoeur fue un pensador marcado por la guerra. Al igual que en todos ellos, en su propuesta de la *política de la justa memoria* sobresale un sentido aleccionador desde la experiencia traumática. Lo interesante es que este sentido aleccionador

se torna en un reto para alguien que escribe desde Colombia sobre el tema. Un país donde la guerra aún no termina y donde un ejercicio de justa memoria debe emprenderse a pesar de ella. Lo anterior no significa que la reflexión sobre la memoria apenas comience en el país. Todo lo contrario, desde hace cerca de una década asistimos a una especie de “boom de la memoria”, desde múltiples lugares y sujetos de enunciación.¹⁷

Pero, ¿por qué resulta aleccionadora la propuesta de este filósofo? Básicamente porque nos muestra, a través de su propia vida, que las huellas que infringe la guerra son tan cercanas como lejanas. En esto quizá se parezca a la experiencia de muchos de nosotros con la guerra casera, con la cual siempre existe una sensación de proximidad, pero también de distanciamiento. Aunque ella nos atraviese a diario y sea parte fundacional de la existencia de varias generaciones que hasta ahora no han conocido las cosechas de la paz, también es innegable una sensación de lejanía, que tiende a traducirse en expresiones como *la guerra está en otro lado o esta guerra no es nuestra*. Sensación de lejanía que o bien se rompe cuando la guerra y los guerreros llegan, arrasan, estigmatizan, desplazan, masacran o exilian,¹⁸ o se mantiene en suspenso, otorgando cierta tranquilidad y respiro, desmedido en muchas ocasiones, en nuestra posición de académicos, estudiantes o expertos, más aún, bajo las comodidades de las aulas y las letras.

En el caso de Ricoeur, la sensación de cercanía se expresa en que la guerra lo sorprende estando muy joven, con 22 años (1935), hecho que lo impacta para siempre en los aspectos humano e intelectual (Ricoeur, 1997: 22-23). Además, le sorprende de variadas formas, según comenta en su autobiografía intelectual: como

17 A propósito de esto, una reciente investigación de la Universidad de Antioquia orientada a construir un estado del arte sobre los estudios y las tendencias en el país en los estudios sobre la memoria colectiva del conflicto ha identificado 226 estudios entre 2000 y 2010 en esa materia, que incluyen tesis de pregrado y posgrado, artículos de investigación, capítulos de libro e informes a instituciones (Giraldo *et al.*, 2011).

18 Al respecto es muy dicente el caso de la masacre de El Salado, en la región de los Montes de María, departamento de Bolívar (Colombia). El Salado era un pueblo próspero y con tejido social vivo, hasta la llegada de 450 paramilitares en febrero de 2000, donde acontece la masacre de 60 personas y hechos concomitantes a esta como el desplazamiento forzado de más de 4000 personas, el despojo, la violencia sexual, la tortura física y psicológica y sobre todo la estigmatización de toda la comunidad como un “pueblo de guerrilleros”. Además de la masacre que borra vidas y sueños, la estigmatización rompe para siempre la condición subjetiva del saladeño: nadie en El Salado es el mismo después que la guerra lo marca. De ahí el nombre dicente del informe del Grupo de Memoria Histórica de la CNRR, *El Salado: esa guerra no era nuestra* (2009). Para una revisión más amplia de estos informes y del papel del Grupo de Memoria Histórica (hoy Centro de Memoria Histórica) en la labor de reconstrucción de las memorias de la guerra contemporánea, cf., Jaramillo (2011a; 2011b).

civil movilizado, combatiente en disponibilidad, combatiente vencido y oficial prisionero. La guerra además le permite compartir la vida cotidiana con miles de hombres cautivos; a ella también logra arrebatarse un buen tiempo para conocer la obra de otros pensadores que serán decisivos en su trayectoria, entre ellos a Karl Jaspers, Martin Heidegger y Edmund Husserl. Sin embargo, la experiencia con ella es también de lejanía, pues tras cinco años de cautiverio en campos de prisioneros, no en un solo campo de concentración, no recibirá el tratamiento de prisionero y cuando lo liberan cerca del campo de Bergen-Belsen¹⁹ será testigo distante de los horrores de los *lager* y de los padecimientos de los sobrevivientes (Baliñas, 2006: 174). De esta manera, a diferencia de Levi o de Semprún, no será un sobreviviente directo de la catástrofe del campo de exterminio, y a diferencia de Benjamin o de Halbwachs no será una víctima radical del nazismo.

Lo potente de este autor es que, siendo un testigo distante, logra exorcizar y saldar su cuota de lejanía con la reflexión sobre la política de la justa memoria. Precisamente, la importancia de su lectura para un contexto como el nuestro radica en que esta política, en tanto ejercicio hermenéutico, permite entender de forma más sosegada acontecimientos históricos y socialmente en curso, en constante mutación, y frente a los cuales la mayoría de nosotros que escribimos sobre ellos nos mostramos incapaces de trazar una distancia objetiva plena, quizá precisamente porque esa distancia no puede ni debe existir. En esa medida, su política de la justa memoria es una propuesta hermenéutica que involucra un *hacer sentido*²⁰ profundo sobre lo que hasta ahora nos ha resultado como país, innumerable e inenarrable.

Bibliografía

1. BALIÑAS, C. (2006) “Conversaciones con Paul Ricoeur”, en: *Ágora, Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 25 (2), pp. 171-182.
2. BENJAMIN, W. (2005) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias.
3. BENSOUSSAN, G. (1998) *¿Auschwitz en héritage? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et une nuits.
4. CNRR, GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. (2009) *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra. Segundo informe de memoria histórica*

19 Situado en el Estado de Baja Sajonia, Alemania, funcionó desde 1936 hasta 1945 y murieron más de 50.000 personas.

20 La expresión la tomo libremente de la obra de Nancy (2002).

de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Bogotá, Taurus/Semana.

5. DERRIDA, J. (2003) “El siglo y el perdón. Entrevista con Michel Wieviorka”, en: Derrida, J. *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, pp. 7-39.
6. DOSSE, F. (2009) *Paul Ricoeur – Michel de Certeau. La historia: entre el decir y el hacer*, Buenos Aires, Nueva Visión.
7. GIRALDO, M. L. et al. (2011) *Estudios sobre memoria colectiva del conflicto. Colombia, 2000-2010*, Medellín, Universidad de Antioquia.
8. GRONDIN, J. (2009) “De Gadamer a Ricoeur. ¿Es posible hablar de una concepción única de la hermenéutica?”, en: Gaëlle Fiasse (coord.). *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 35-56.
9. HALBWACHS, M. (2005) *La memoria colectiva*, Zaragoza, Ediciones Universitarias de Zaragoza.
10. HALBWACHS, M. (2004) *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
11. HUYSSSEN, A. (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
12. JARAMILLO, J. y DELGADO, M. (2011) “Deber de memoria y razones de olvido en la justicia transicional colombiana”, en: *Revista Análisis Político*, Bogotá, no. 71, pp. 129-147.
13. JARAMILLO, J. (2011a) “Las comisiones de estudio sobre la violencia. La voz crítica de uno sus protagonistas. Entrevista con el historiador Gonzalo Sánchez”, en: *Revista Análisis Político*, Bogotá, no. 73, pp. 159-168.
14. JARAMILLO, J. (2011b) “Expertos y comisiones de estudio sobre la violencia en Colombia”, en: *Revista Estudios Políticos*, Medellín, no. 39, pp. 262-289.
15. JELIN, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
16. LACAPRA, D. (2005) *Escribir la Historia. Escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión.
17. LEVI, P. (2002) *Los hundidos y los salvados*, España, Muchnik.

18. LOPEZ, M. (2007) “Procesos de reconciliación: algunas reflexiones”, en: Hoyos, G. (ed.). *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 83-121.
19. LORAUX, N. (1998) “De la amnistía y su contrario”, en: Yerushalmi, Y. et al (eds.). *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 13-26.
20. NANCY, J.-L. (2002) *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca.
21. NIETZSCHE, F. (1998) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
22. NIETZSCHE, F. (2006) *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, El Zorzal.
23. NORA, P. (2008) “La era de la conmemoración”, en: Nora, P. (ed.). *Les lieux de mémoire*, Montevideo, Trilce, pp. 167-199.
24. NORA, P. (2001) “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, en: Nora, P. (ed.). *Les lieux de mémoire, I: La République*, Paris, Gallimard, pp. 23-43.
25. OROZCO, I. (2009) *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*, Bogotá, Temis/Universidad de Los Andes.
26. RABOTNIKOF, N. (2007) “¿Memoria presentista? Acerca de una tesis de François Hartog”, en: Waldman, G. y Aguiluz, M. (ed.). *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*, México, UNAM/CEIICH, pp. 61-83.
27. REYES MATE, M. (2008) *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos.
28. REYES MATE, M. (2006) “Memoria e historia. Dos lecturas del pasado”, en: *Letras libres*, disponible en: <http://letraslibres.com/pdf/10900.pdf>. Acceso el 4 de marzo de 2010.
29. RICOEUR, P. (2010a) *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
30. RICOEUR, P. (2010b). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
31. RICOEUR, P. (2009a) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.

32. RICOEUR, P. (2009b) *Tiempo y narración III. El Tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
33. RICOEUR, P. (2006) *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: Fondo de Cultura Económica.
34. RICOEUR, P. (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
35. RICOEUR, P. (1997) *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión.
36. RICOEUR, P. (1996) *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
37. ROUSSO, H. (2001) *Vichy: l'événement, la mémoire, l'histoire*, Paris, Gallimard.
38. SÁNCHEZ, G. (2003) *Guerra, memoria e historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
39. SEMPRÚN, J. (2011) "Memoria del mal", en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*, Madrid, no. 44, pp. 377-412.
40. TODOROV, T (2000) *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.

El desorden de las cosas y el problema de la demarcación*

The Disorder of Things and the Problem of Demarcation

Por: **Carlos Emilio García Duque**

Grupo de investigación Tántalo

Departamento de Filosofía y Letras

Universidad de Caldas

Manizales, Caldas – Colombia

E-mail: carlos.garcia_d@ucaldas.edu.co

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2011

Fecha de aprobación: 6 de septiembre de 2012

Resumen. *En este artículo se discuten las críticas de John Dupré contra la unidad metodológica de la ciencia. Como se sabe, a partir de la premisa del desorden de las cosas, Dupré rechaza tanto las versiones fuertes como las variantes débiles de unificación, pero construye sus mejores argumentos contra las últimas a partir de la tesis de que no hay una solución satisfactoria del problema de la demarcación. Tras exponer los argumentos de Dupré en favor de la implausibilidad de cualquier formulación débil de la tesis de la unidad de la ciencia (incluyendo aquellas que se enfocan en la unidad metodológica), explicaré su formulación del problema de la demarcación, examinaré su caracterización de la teoría de la falsabilidad de Popper y responderé a sus argumentos en contra de la posición de Popper sobre la científicidad. Mis argumentos mostrarán la inadecuación del tratamiento que da Dupré a este problema y señalarán una ruta para mostrar que la solución de Popper al problema de la demarcación, por medio del criterio de falsabilidad, permite defender una forma no reduccionista de la unidad de la ciencia.*

Palabras clave: *Unidad de la ciencia, unidad metodológica, demarcación, falsabilidad, Popper, Dupré.*

Abstract. *In this paper, I analyze John Dupré's criticisms of the methodological unity of science. As it is known, from the premise of the disorder of things, Dupré rejects both strong and weak variants of unification, but his best arguments against the latter suppose that there is no satisfactory solution to the problem of demarcation. After examining Dupré's arguments for the implausibility of any weak formulation of the thesis of the unity of science (including those focused on methodological unity), I shall explain his formulation of the problem of demarcation, examine his characterization of Popper's theory of falsifiability, and answer his arguments against Popper's view on empirical science. My arguments shall show the inadequacy of Dupré's treatment of this problem and suggest a way to see how Popper's solution to the problem of demarcation, by way of the criterion of falsifiability, supports a defense of a non-reductionist version of the unity of science.*

Keywords: *Unity of science, methodological unity, demarcation, falsifiability, Popper, Dupré.*

* El artículo hace parte del proyecto de investigación: *Problemas en la Filosofía de Karl Popper*. Financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados de la Universidad de Caldas. Adscrito al Grupo de investigación Tántalo, Categoría B en Colciencias.

1. Introducción

Como ha ocurrido con otros temas de la filosofía, que parecían ya agotados, las discusiones sobre el problema de la demarcación (en adelante *PD*) han reaparecido en la literatura reciente.¹ Por ejemplo, Botic (2010) defiende el criterio de demarcación de Popper contra las críticas de Lakatos, Kuhn y el desafío que representa la tesis Duhem-Quine. Botic también muestra la vigencia y aplicabilidad de los planteamientos de Popper al campo del urbanismo. Su estrategia discurre a través de una cuidadosa presentación de dichas críticas, acompañada de las razones que permiten concluir que las críticas no afectan los planteamientos de Popper sobre demarcación. Otro ejemplo que demuestra que el *PD* sigue estando vigente es el artículo “The demarcation problem of laws of nature” de Bielik (2010). Aunque Bielik se ocupa de un tema ligeramente distinto (la posibilidad de identificar correctamente leyes naturales y la de encontrar criterios que permitan distinguirlos de otro tipo de regularidades), su investigación ofrece un tratamiento articulado del *PD* y entrega herramientas formales para resolver adecuadamente este asunto desde una perspectiva filosófica amplia que incluye la reconsideración de los aspectos lógicos, epistemológicos, metodológicos y metafísicos involucrados en el problema.

Ahora bien, hay variadas reacciones a la formulación y solución del *PD*. Popper considera que el principal reto de una buena epistemología consiste en hallar criterios adecuados para determinar si una teoría pertenece a la ciencia empírica (es decir, identificar un criterio de demarcación²), sin tener que tomar decisiones sobre el estatus semántico de sus enunciados. En su opinión, tales criterios han de cumplir dos requisitos: (a) ser no inductivos y (b) darnos indicaciones precisas para distinguir entre los enunciados típicos de la ciencia empírica y cualquier otro tipo de enunciados. El primer requisito se satisface empleando una aproximación en la que *sólo la lógica deductiva* sea suficiente para evaluar un sistema dado de enunciados y llevar a cabo operaciones epistemológicas y metodológicas; el segundo, formulando un principio de contrastación que sea independiente de una teoría del significado.

Pero incluso filósofos que simpatizaron inicialmente con el proyecto popperiano consideran fallida esta respuesta al *PD*. Así piensan, entre otros, Kuhn

-
- 1 Quiero agradecer las atinadas sugerencias del evaluador anónimo. Debo a su consejo, entre otras mejoras, la introducción de referencias recientes que demuestran el resurgimiento y actualidad de los debates sobre el problema de la demarcación en filosofía de la ciencia y en la obra Popper.
 - 2 Kraft (1968/1974) explica las diferencias entre el tratamiento que da Popper al problema de la demarcación y el que le dieron los positivistas lógicos. Para una exposición general de este problema ver Kneale (1964/1974).

y Lakatos quienes defienden la tesis de que cualquier metodología falsacionista sería o ingenua o dogmática, a menos que se convierta en una metodología sofisticada mediante las modificaciones apropiadas.³ Con diferencias menores (descartables) entre ellos, apoyan su argumento en un fundamento doble: (i) creen que el falsacionismo estricto está comprometido a asumir que los enunciados contrastadores⁴ (que tienen que ver con la observación o el experimento) son infalibles o de lo contrario no puede haber falsación; (ii) objetan que de acuerdo con la teoría de Popper uno está obligado a aceptar estos enunciados por convención, es decir, por decisiones arbitrarias. En resumen, ven la teoría de la falsación atrapada entre el dogmatismo (al estar forzados a conferir infalibilidad a los enunciados contrastadores) y el escepticismo (ya que los enunciados contrastadores se aceptan de manera convencional).⁵

Kuhn sostiene que “ninguno de los procesos revelados hasta ahora por el estudio histórico del desarrollo científico se parece en nada al estereotipo metodológico de falsación mediante comparación directa con la naturaleza” (Kuhn, 1962). Su argumento se puede reconstruir así: (1) aunque las anomalías son precisamente contraejemplos a teorías, los científicos nunca las tratan como tales. (2) Los científicos declaran inválida a una teoría y están dispuestos a rechazarla sólo si hay una candidata alternativa para tomar su lugar (este es el proceso que él describe como cambio de paradigma). (3) Aunque el experimento y la contrastación juegan un papel importante en el rechazo de teorías, dicho rol no es tan esencial como el de los paradigmas. (4) El rechazo real de una teoría se basa en algo más que una comparación entre la teoría y el mundo; también involucra la comparación de paradigmas competidores y la evaluación de la forma como ellos resuelven los enigmas que atraen la atención de la comunidad científica.

Muchos lectores han aceptado este argumento porque se refuerza con una enumeración de lo que serían diversos puntos de acuerdo entre las perspectivas de Kuhn y las de Popper.⁶ Así, ambos se preocupan por el proceso que conduce a

3 Vale la pena anotar que el mismo Popper nunca usa el término “falsacionismo” (cf. 1983: xxxi), entre otras razones, porque rechaza la idea de convertir la “falsabilidad” en un “ismo” y se resiste a convertir su propuesta en una doctrina. En lugar de esto, él emplea “falsación”, “falsable” y todas sus variantes.

4 Popper (1974) comenzó a usar la locución “enunciado contrastador” en sus “Replies to my critics” (en: *The philosophy of Karl Popper*). Esta locución se refiere a lo que se denominaba “enunciados básicos” en la *Lógica de la investigación científica*.

5 Presumo que el lector tiene una mínima familiaridad con la imagen kuhniana de la ciencia, por lo tanto no voy a explicar sus puntos de vista sobre este tema.

6 Durante algún tiempo, Popper compartió el entusiasmo de Kuhn sobre sus coincidencias; ver su contribución a *Criticism and the Growth of knowledge* (Popper, 1970). Posteriormente, consideró

obtener conocimiento científico en vez de por la estructura lógica de las teorías; ambos apelan a la historia en búsqueda de datos de los hechos de la ciencia; ambos rechazan el punto de vista de que la ciencia progresa por mera acumulación y subrayan el carácter revolucionario de los procesos de cambio de teorías. Además, ambos aceptan la interdependencia de la teoría y la observación; ninguno de los dos cree que sea posible un lenguaje de observación neutro; y ambos rechazan el empirismo.⁷ Los principales puntos de desacuerdo son “el énfasis [kuhniano] en la importancia de un fuerte compromiso con la tradición” (Kuhn, 1962) y su desaprobación del falsacionismo ingenuo.

Para Kuhn, la contrastación de hipótesis —en lugar de hacerse con el propósito que le atribuye Popper a dicho proceso— se conduce con el fin de conectar las conjeturas del científico con el *corpus* de conocimiento aceptado; para determinar si sus vaticinios se acomodan a las tendencias de la investigación normal. Si la hipótesis sobrevive, el científico ha resuelto un enigma; si no, él todavía puede buscar una ruta alternativa en el mismo paradigma. Este es el tipo de actividad que se ejecuta en la ciencia normal, donde las contrastaciones no están dirigidas contra las teorías vigentes: es al científico a quien se desafía, no a la teoría vigente. Por otra parte, la solución conjetural al enigma puede que tenga que ser revisada a su vez, pero en este caso lo que se pone a prueba es el ingenio del practicante y su habilidad para sugerir una buena solución y no la teoría.⁸ Además de esta diferencia, Kuhn cree que Popper le adscribe de manera equivocada a toda la empresa de la ciencia (mejor caracterizada con ayuda de la idea de ciencia normal) lo que es peculiar sólo para la ciencia revolucionaria. De nuevo, la contrastación de teorías es pertinente sólo en la investigación extraordinaria cuando los científicos intentan resolver una crisis anterior o quieren decidir entre paradigmas en competencia. Ya que la ciencia normal revela tanto los puntos donde se requiere la contrastación como la manera de ejecutar las pruebas, el criterio de demarcación correcto ha de encontrarse en ella misma, y no en la falsabilidad como sostiene Popper.

Kuhn se queja de que, aunque Popper ha eliminado la falsación concluyente, “no ha proporcionado ningún sustituto para ella, y la relación que emplea sigue

necesario señalar sus diferencias con respecto a los puntos de vista de Kuhn sobre la ciencia.

7 Hay un sentido en el que Kuhn apoya el realismo científico, aunque se debe aclarar que no es el tipo de realismo al que se suscribe Popper. El siguiente fragmento es uno de los pocos sitios donde Kuhn claramente hace un gesto hacia el realismo: “[...] ambos [Popper y Kuhn] insistimos en que los científicos pueden apuntar de manera adecuada a inventar teorías que *expliquen* los fenómenos observados y que lo hagan en términos de objetos *reales*, cualquier cosa que esta frase quiera decir” (Kuhn, 1970: 2).

8 Dicho de manera breve: “aunque las contrastaciones son frecuentes en la ciencia normal, lo que se pone a prueba es el científico individual y no la teoría vigente” (Kuhn, 1970: 5).

siendo lógica” (Kuhn, 1962: 14).⁹ Si los enunciados contrastadores son falibles, la falsación no puede ser concluyente, porque los enunciados contrastadores se usan como premisas en los argumentos falsadores y producen la falibilidad de todo el proceso. Kuhn insiste en que Popper defiende una metodología de falsaciones concluyentes (sin alternativa a la falsación como contraprueba) lo cual es problemático ya que Popper se ocupa no sólo de proporcionar un criterio de demarcación, sino también de la lógica del conocimiento que investiga los métodos empleados en las pruebas a las que se deben someter las nuevas ideas. Kuhn plantea otro problema relacionado con la forma como los enunciados contrastadores se aceptan sobre la base de las observaciones y los experimentos reales. Él señala, de forma correcta, que la relación entre los enunciados contrastadores y las hipótesis es una relación entre enunciados, y por tanto, puramente sintáctica, pero cree que las meras consideraciones sintácticas (puramente lógicas) no son suficientes para la contrastación. En la investigación real, arguye Kuhn, tenemos que considerar también las relaciones semánticas (epistémicas) entre los enunciados contrastadores y las observaciones, porque no queremos simplemente relacionar oraciones derivadas de una teoría con otras oraciones. Además, la falsación popperiana, si se construye de la forma correcta, debería funcionar en los contextos epistémico y metodológico. Pero, en opinión de Kuhn, Popper evade clarificar si la falsación puede funcionar en esos contextos.

Popper respondió estas críticas en su artículo “Normal Science and its Dangers” e incluyó algunos otros comentarios en *Realism and the Aim of Science* (1983). En el primero, Popper reconoce muchas de las coincidencias entre sus puntos de vista y los de Kuhn, pero también nos advierte sobre lo que considera una interpretación errada de su obra por éste. Popper sostiene que no ha pasado por alto la ciencia normal (en favor de la investigación extraordinaria), ni mucho menos que una estructura organizada le proporciona una situación-problema al trabajo del científico. Por otra parte:

[la] “ciencia normal”, en el sentido de Kuhn, existe. Es la actividad del profesional no-revolucionario, o dicho con más precisión, no muy crítico: del estudiante de ciencias que acepta el dogma dominante del día; el que no desea desafiarlo, y que acepta una nueva teoría revolucionaria sólo después de que casi todos los demás están listos para aceptarla —si se vuelve de moda por una especie de efecto de vagón. Pero resistirse a una nueva moda requiere quizá tanto coraje como se necesita para imponerla (Popper, 1970: 52).

Para Popper, un buen científico tiene que rechazar esa clase de actitud pues es totalmente incompatible con una perspectiva crítica y promueve la adoctrinación

9 Esto mantendría a Popper comprometido con la falsación como refutación concluyente.

y el dogmatismo. Además, Popper cree que deberíamos lamentarnos por cualquier científico que tenga una actitud como esa. Él también manifiesta su desagrado por la noción kuhniana de ciencia normal, y su desacuerdo con el tipo de pensamiento acrítico que, según Kuhn, tiene lugar en el entrenamiento de científicos “normales”. Popper arguye que la existencia de un paradigma dominante y la reconstrucción kuhniana de una ciencia en términos de una secuencia de teorías predominantes con esporádicos períodos revolucionarios de investigación extraordinaria, puede ser apropiada para la astronomía pero no le hace justicia a una buena parte de la historia de la ciencia. En particular, no se ajusta a la interacción continua entre diversas teorías de la materia que ha venido teniendo lugar desde la antigüedad.

Por otra parte, Popper deja en claro que él ha reconocido de manera repetida el papel de la teoría para la observación (no hay “observación neutral”) y que es “imposible producir una ‘refutación’ incuestionable de una teoría empíricamente científica” (Popper, 1983: xxxiii).¹⁰ Cuando Kuhn afirma que ningún proceso histórico se parece “al estereotipo metodológico del falsacionismo” mediante comparación directa con la naturaleza, tiene razón siempre y cuando tenga en mente tal *estereotipo*, algo sobre lo que la teoría de Popper no dice nada. Pero esta evaluación (apropiada o no) habla de un estereotipo de la posición de Popper y se revela inocua si se dirige contra el punto de vista genuino. Quizá Kuhn estaría en una posición mejor si hiciese la distinción entre el falsacionismo ingenuo y el falibilismo. Por lo que toca a este último, Popper es un defensor convencido del punto de vista de que todo conocimiento sigue siendo falible y conjetural, y lo que es más importante, de que no hay justificación final, ni para el conocimiento ni para la falsación. “No obstante, aprendemos por refutaciones, *i.e.*, mediante la eliminación de los errores, por retroalimentación. En esta explicación, no hay ningún sitio para la ‘falsación ingenua’” (Popper, 1983: xxxv).¹¹

No resulta fácil evaluar el resultado de este debate. No obstante, parece claro que muchos de los argumentos auxiliares de Kuhn son ilegítimos. Por ejemplo, ya que la teoría de la falsabilidad excluye de manera explícita la refutación concluyente, no es apropiado endilgar a Popper este tipo de compromisos. Tampoco es caritativo

10 Popper protestó vigorosamente contra la etiqueta de “falsacionista ingenuo” en el sentido en que la usa Kuhn. En la página siguiente señala lo extraño de la posición de Kuhn. Es como decir (afirma Popper en un argumento paralelo) que alguien no es un asesino, pero que puede ser tratado de manera legítima como uno. Pero, naturalmente, si no hay culpa no puede haber escarnio.

11 Sólo el falsacionismo ingenuo requiere enunciados contrastadores infalibles. Por contraste, el carácter falible de los enunciados de contrastación (que —en la teoría de Popper— es una consecuencia de la falibilidad que puede afectar a cualquier paso de la actividad científica) parece requerirse bajo cualquier interpretación mínimamente sofisticada de la falsabilidad.

caracterizar su teoría de la ciencia como una ideología de falsaciones concluyentes, si lo que Kuhn quiere decir por “ideología” es que tales creencias se deben mantener aisladas de la crítica.

Por otra parte, lo que Kuhn considera como la descripción correcta de los procedimientos de la ciencia normal, a saber: que la evaluación involucra al ingenio del científico en lugar de a la teoría científica, es inadecuado. Revela una actitud verificacionista: la actitud de proteger una teoría (el *corpus* de la ciencia vigente) de la refutación y la de estar dispuesto a sacrificar en su lugar la habilidad eventual del científico. Se trata de una creencia en la supuesta majestad de la ciencia que requiere el sacrificio de los talentos individuales para su propio bien y que va en la dirección opuesta de la descripción que hace Popper de la ciencia como una actividad esencialmente falible.¹² El problema, sin embargo, yace no en la incompatibilidad entre las posiciones de Kuhn y de Popper al respecto, sino más bien en que el punto de vista según el cual el proceso de contrastación examina precisamente los méritos objetivos de las teorías científicas interpreta mucho mejor la empresa de la ciencia de lo que lo hace el enfoque sociológico. Podemos disipar las dudas de Kuhn sobre el carácter no concluyente de la falsación señalando que ella sería falible incluso en el caso de que nos suscribiéramos a los estrictos requisitos del falsacionista ingenuo para quien los enunciados contrastadores son infalibles. Como se acepta ampliamente, el error puede ingresar al proceso de falsación en muchos puntos diferentes, por lo que excluirlo de los enunciados contrastadores no aseguraría el carácter concluyente de todo el proceso.¹³ Pasemos ahora al principal argumento de Kuhn.

La premisa (1) es altamente cuestionable. Asumiendo que lo que Kuhn denomina “anomalías” representa adecuadamente a una hipótesis falsadora, el planteamiento parece falso o auto-refutante. Obviamente es falso que los científicos *nunca* traten a los contra-ejemplos como tales. Pero también es auto-refutante sostener que aunque las hipótesis falsadoras refutan una teoría, los científicos se hacen los de la vista gorda. Tal vez Kuhn tenga en mente un uso menos controversial de (1). Por ejemplo, que los científicos son dados a ignorar anomalías hasta que

12 Kuhn parece tener dificultades para comprender que el falibilismo (acerca del conocimiento y de los enunciados de contrastación) es perfectamente consistente tanto con los estándares definitivos de un criterio de demarcación exigente como con la racionalidad de las decisiones sobre la contrastación.

13 Para ofrecer una respuesta satisfactoria sólo necesitamos apelar a la distinción entre falsabilidad y falsación. Puede ser cierto que la segunda *usualmente* requiera refutación concluyente. Pero la primera noción admite más interpretaciones y, en particular, nos permite dudar del estatus epistémico de una teoría y promover su discusión racional.

no haya una alternativa, pero las reconocen (bien porque una nueva teoría resulta disponible, o porque sea imposible negar el conflicto). Pero esta interpretación de (1) habla sobre lo que los científicos pueden hacer o no, en lugar de decirnos lo que sería racional hacer, y la teoría de Popper tiene que ver precisamente con la racionalidad. En otras palabras, el planteamiento de Kuhn en (1) puede contener una descripción verdadera de la conducta de los científicos que se enfrentan a una instancia refutadora, pero no plantea ningún desafío a la noción de falsabilidad de Popper, que todavía podría ser correcta a pesar de las acciones de los investigadores. La segunda premisa de Kuhn sufre un mal similar. El planteamiento de que los científicos se rehúsan a declarar una teoría como refutada a menos de que haya una candidata alternativa es exagerado y, sospecho, falso. Consideren el científico que examina una hipótesis en un campo completamente nuevo. ¿Se rehusaría a abandonar su hipótesis si fuera refutada categóricamente por un experimento, simplemente porque no hay una candidata alternativa? Mientras la premisa (3) es menos problemática, le confiere poco apoyo, si es que alguno, a la conclusión de Kuhn. Dejando de lado la dificultad de ofrecer una definición precisa de lo que significa la locución “papel esencial”, ¿debería uno preferir el papel de los paradigmas por encima del experimento y la contrastación cuando evalúa y elige teorías? Finalmente, la última premisa de Kuhn es igualmente disputable. Hay casos de rechazo de teorías que no involucran ninguna referencia a los paradigmas o a las maneras de resolver enigmas. Por mi parte, encuentro perfectamente apropiado rechazar una teoría si no logra explicar de manera adecuada los hechos empíricos, sin importar la forma como pueda resolver enigmas.

Como se ve, las objeciones de Kuhn son inadecuadas. Su crítica general puede resultar defendible, pero sólo en tanto se dirige contra un estereotipo que Popper no tiene que adoptar. Sin embargo, aún si estuviera dirigida a la noción robusta de falsabilidad, y con ella al criterio de demarcación, el hecho de que la premisa (1) sea falsa, torna inaceptable el argumento. Pasemos ahora a los argumentos de Lakatos.

Lakatos criticó a su antiguo maestro de manera extensa. Como sólo hay cambios menores y refinamientos de un artículo a otro, me basaré en “Popper on Demarcation and Induction” (1974) y en “Falsification and the Methodology of Research Programmes” (1970). En este último trabajo, Lakatos introduce varias distinciones terminológicas. Usa “falsacionismo dogmático ingenuo” (que equivale al “falsacionismo ingenuo” de Kuhn) para representar el punto de vista de que todas las teorías científicas son falibles, al tiempo que hay enunciados contrastadores infalibles. Con la locución “falsacionismo metodológico” describe un tipo de convencionalismo sobre los enunciados contrastadores. A cambio, Lakatos

propone el “falsacionismo sofisticado”, una posición que mejora las metodologías anteriores y que hace parte de su propia teoría de la ciencia, cuyo valor se revela cuando se aplica a series de teorías o programas de investigación. En opinión de Lakatos, cualquier filósofo que parte de enunciados inherentemente infalibles es un “falsacionista dogmático”. Por contraste, un convencionalista que parte de enunciados contrastadores acerca de cuya verdad hay un acuerdo deliberado es un “falsacionista metodológico ingenuo” (Lakatos, 1970).

Para mis objetivos aquí, bastará con un resumen breve de los aspectos fundamentales de la evaluación de Lakatos. Él no está satisfecho con el criterio de demarcación de Popper, porque, si se lo aplica de manera estricta, hace que tengamos que considerar como acientíficos los mejores logros de la ciencia. En su opinión, tanto el psicoanálisis como la física de Newton están a la par en lo que toca a su respectiva incapacidad para diseñar condiciones experimentales que, si se obtuvieran, forzarían a los partidarios de uno u otra a abandonar las presuposiciones más básicas.¹⁴ El planteamiento de que cualquier teoría fundamental es falsable de manera concluyente es falso. En consecuencia, la propia filosofía de Popper resulta refutada. Como resultado, la receta popperiana para el crecimiento de la ciencia (audacia en las conjeturas y austeridad en las refutaciones) no proporciona buenos criterios de honestidad intelectual.¹⁵ Por otra parte, Lakatos sostiene que Popper confunde dos posiciones diferentes sobre la falsación: “el falsacionismo metodológico ingenuo” y “el falsacionismo sofisticado”. Para explicar brevemente estas posiciones y evaluar la acusación de Lakatos, necesitamos entender en qué consiste el “falsacionismo dogmático”.

El “falsacionismo dogmático” admite que todas las teorías científicas son falibles, sin cualificación, pero le atribuye infalibilidad a las pruebas empíricas. Reconoce el carácter conjetural de todas las teorías científicas y la imposibilidad de probar ninguna teoría. Lakatos considera que un punto de vista como este tiene

14 “¿Qué tipo de observación refutaría a satisfacción del newtoniano no simplemente una explicación particular newtoniana sino la dinámica newtoniana y la teoría misma de la gravitación? El newtoniano, ¡ay!, a duras penas podrá dar una respuesta positiva” (Lakatos, 1974: 247). Me temo que la conclusión implícita de Lakatos exagera el componente normativo de la teoría de Popper. *Mutatis mutandis*, se puede formular una pregunta similar a cualquier filosofía de la ciencia, con resultados comparables. Pero las dificultades de ajustarse con exactitud a una regla metodológica particular no logran demostrar el carácter inadecuado de ninguna filosofía de la ciencia.

15 Lakatos ofrece algo que considera una mejor alternativa: “El mejor gambito de apertura no es una hipótesis falsable (y por lo tanto consistente), sino un programa de investigación. La mera ‘falsación’ (en el sentido de Popper) no tiene que implicar el rechazo. La mera ‘falsación’ (es decir, anomalías) se debe registrar pero no es necesario actuar a partir de ella” (Lakatos, 1981: 116). He suprimido las referencias.

que ser justificacionista, en razón de su empirismo estricto. Al transarse con la falsabilidad, los falsacionistas dogmáticos tienen un estándar modesto de honestidad científica. También sostienen que el derrocamiento continuo de teorías con ayuda de los hechos produce el crecimiento de la ciencia. De acuerdo con Lakatos, esta posición se apoya en dos presuposiciones falsas en conjunción con un criterio de demarcación insuficiente. Las presuposiciones son:

(a) la existencia de un límite natural, psicológico, entre las proposiciones teóricas y observacionales, y

(b) que cualquier proposición que satisfaga el criterio (psicológico) para ser observacional (fáctica) es verdadera. (Lakatos, 1981)

Lakatos apela a las observaciones galileanas de la luna y el sol para mostrar que la psicología torna falsa la primera presuposición, mientras que la lógica habla contra la segunda. Este es su argumento: Galileo consideró refutada la vieja teoría de que los cuerpos celestes eran esferas cristalinas perfectas porque observó montañas en la luna y manchas en el sol. Pero estas observaciones no eran observacionales en el sentido de que hubieran sido hechas con los sentidos puros, sin ayuda. Se obtuvieron con un instrumento cuya confiabilidad estaba en cuestión. Ya que Galileo carecía de una teoría óptica para validar sus observaciones telescópicas, y no disponía de medios para conferir legitimidad a los fenómenos observados, ni para asegurar la confiabilidad de sus datos ópticos, no estaba en posesión de un enunciado contrastador infalible. Por lo tanto, no tenemos un caso de refutación. Más bien, tenemos una confrontación de las observaciones aristotélicas (hechas a la luz de una teoría de los cielos bien articulada) contra las observaciones de Galileo (hechas a la luz de su teoría óptica). Tenemos dos teorías inconsistentes. El resultado es que “no hay y no puede haber sensaciones no contaminadas por la expectativa y *por lo tanto no hay demarcación natural (i.e., psicológica) entre las proposiciones observacionales y las teóricas*” (Lakatos, 1970: 99).

La segunda presuposición del falsacionismo dogmático es falsa porque no hay manera de probar ninguna proposición fáctica a partir de un experimento. Las proposiciones “observacionales” no son decidibles de manera indubitable. De este modo, todas las proposiciones fácticas son falibles. Por otra parte, ya que no es posible derivar proposiciones de los hechos, sino sólo a partir de otras proposiciones (un aspecto de lógica elemental que según Lakatos pocos entienden), resulta que un conflicto entre una teoría y una proposición fáctica es una simple inconsistencia y no una falsación. En conclusión, la distinción entre las proposiciones teóricas y las empíricas colapsa: todas las proposiciones de la ciencia son a la vez teóricas y falibles.

Luego, Lakatos arguye que incluso si su evaluación de las presuposiciones (a) y (b) fuese incorrecta, ninguna teoría cumpliría jamás el criterio de falsabilidad en el sentido de prohibir un estado de cosas observable. Además, se pueden formular algunas teorías de suerte que prohíban un “evento singular”, pero hay que suponer que ningún otro factor tiene influencia sobre ellas. Pero interpretar una teoría científica como si contuviera este tipo de cláusula *ceteris paribus* sólo nos da la falsación de la teoría específica junto con la cláusula. Sólo produce el conflicto entre la teoría y la conjunción de un enunciado básico (que describe el “evento singular”) con un enunciado universal de no existencia (que afirma que ninguna otra causa relevante está operando). Aquí hay un problema doble: (i) el enunciado no existencial no describe nada observable y no hay forma de probarlo mediante la experiencia (de ahí que no pertenezca a la base empírica) y (ii) cualquier refutación concluyente colapsará tan pronto como uno acepte el reemplazo de la cláusula *ceteris paribus*. En otras palabras, la falsación concluyente es un mito.

Las objeciones de Lakatos contra la falsabilidad no son convincentes y malinterpretan a Popper. Comencemos con el doble planteamiento de que no hay instancias genuinamente falsadoras y de que los popperianos o bien toman los enunciados contrastadores como infalibles (lo que parece contradecir los principios de la crítica racional) o los declaran como verdaderos en virtud de convenciones arbitrarias (lo que los compromete con el escepticismo). Como he mostrado, Lakatos argumenta a favor de la primera parte de su planteamiento apelando a los descubrimientos astronómicos de Galileo que aprovecha para desacreditar la distinción teórico/observacional y para ilustrar el uso acrítico de una teoría como conocimiento antecedente por parte del falsacionista metodológico. Infortunadamente, el análisis de Lakatos es defectuoso en los siguientes aspectos. Primero, la afirmación de que Galileo estaba tratando de refutar la vieja teoría sobre el carácter perfecto de los cuerpos celestes es imprecisa. Este asunto no era central en el debate sobre el sistema copernicano que Galileo buscaba apoyar. Es verdad que la vieja idea aristotélica de una naturaleza perfecta de los cuerpos celestes venía perdiendo reputación (sobre todo tras las especulaciones de Cusa y Bruno) y que las observaciones telescópicas podrían haber dado base a una refutación empírica de semejante idea, pero de ningún modo es esta la parte más importante del propio reporte de Galileo sobre sus observaciones astronómicas. No aparece ningún argumento sobre este tema en su *Sidereus Nuncius*; el tópico es sólo tangencial en las “Letters on sunspots” (1957: 59-144)¹⁶ y ocupa un lugar secundario en la

16 Incidentalmente, el científico italiano no hace mucha alharaca sobre la refutación de la doctrina aristotélica de la inmutabilidad de los cielos. Incluso Galileo especula que si Aristóteles hubiera estado en posesión de alguna evidencia sensorial sobre fenómenos como las manchas solares se

correspondencia personal de Galileo. Segundo, los temores de Lakatos sobre el estatus observacional de los descubrimientos telescópicos son injustificados. Él traza un agudo contraste entre los enunciados contrastadores que son compatibles con la cosmología de Aristóteles y los que invoca Galileo. Los primeros enunciados, insiste Lakatos, aunque parten de una teoría completamente desarrollada, se obtuvieron por medios “naturales”. En contraste, los segundos no tenían apoyo teórico adecuado y no eran puramente “observacionales”. En consecuencia, las observaciones telescópicas de Galileo no eran confiables y dependían de una teoría.

Pero incluso si su reconstrucción fuese correcta, Lakatos pasa por alto dos cosas: (i) las imperfecciones de la superficie de la luna y de la del sol eran observables a ojo desnudo y se conocían desde tiempos inmemoriales. Que las explicaciones para estos fenómenos fueran falsas, inadecuadas o fútiles, es un problema completamente diferente. Galileo menciona en su segunda carta sobre las manchas que algunas de ellas habían sido observadas tan temprano como en los tiempos de Carlomagno y recomienda a su corresponsal una manera fácil de examinarlas con ayuda de los sentidos naturales. También reporta que los astrónomos medievales creían que la mancha de la que se habla en los *Annals of French History* (Pithoeus, 1588) era producida por la interposición de Mercurio (para entonces en conjunción con el sol) y nota que la teoría aristotélica podría haber confundido a los astrónomos llevándolos a esa explicación falsa. Además, agrega que si se hubiera trabajado con mayor diligencia en la tarea, habría emergido la explicación correcta. (ii) Aunque la naturaleza del instrumento que empleó Galileo para hacer sus observaciones astronómicas en combinación con la inaccesibilidad de los cuerpos celestes podría haber generado dudas racionales sobre la confiabilidad de sus observaciones y su correspondiente estatus epistemológico, el argumento por analogía de Galileo proporcionó cierto apoyo racional a la legitimidad de las observaciones hechas con tal instrumento. Era evidente que el telescopio, cuando se aplicaba a los objetos terrestres, incrementaba su tamaño hasta mil veces y los hacía aparecer “más de treinta veces más cerca que si se vieran sólo con los poderes naturales de la visión” (Galileo, 1610, 1961: 11). Como estos efectos estaban relacionados con el tamaño y la distancia de los objetos observados, era sensato pensar, como lo sugiere el argumento, que los objetos extremadamente distantes que eran visibles al ojo desnudo, no deberían incrementar su tamaño aparente de manera dramática y, del mismo modo, que los objetos muy distantes o muy pequeños —que el instrumento hacía visibles— eran reales. Sólo el crudo prejuicio sobre la naturaleza única de los cuerpos celestes, persuade a los oponentes de Galileo de la falta de confiabilidad y valor científico de las observaciones telescópicas.

habría formado una opinión diferente sobre la naturaleza de los cielos, más cercana a los propios puntos de vista de Galileo.

Si estoy en lo correcto, mis planteamientos ilustran cómo ciertos enunciados contrastadores refutan una teoría, aunque su refutación puede no haber sido la intención primaria del científico. Dejando de lado el complejo debate sobre la confiabilidad y el significado de los descubrimientos astronómicos de Galileo (así como los problemas correspondientes a la teoría copernicana), si todo este episodio no constituye una instancia de la refutación de una teoría, no podría decir qué la constituye. Por otra parte, parece extraño sostener que Galileo consideraba estas observaciones como infalibles, y mucho menos como verdaderas por convención (y un popperiano no está obligado a interpretarlas en esos términos). Basado en su propia experiencia, Galileo pensó positivamente que las observaciones telescópicas se podrían mejorar a medida que se desarrollaran instrumentos mejor diseñados; por lo tanto, hay otras opciones de interpretación abiertas para el científico. Finalmente, este episodio histórico, difícilmente puede apoyar las pretensiones de Lakatos según las cuales no hay una distinción genuina entre las proposiciones teóricas y las observacionales.¹⁷ En conclusión, el caso de Galileo no apoya los argumentos de Lakatos. Por otra parte, si las críticas de Lakatos se resumen en el hecho de que siempre es posible rescatar una teoría de la falsación introduciendo hipótesis *ad hoc* y haciendo jugadas convencionalistas, entonces él simplemente se rehúsa a aceptar los principios de la epistemología de Popper donde se han excluido ambas formas de defender una teoría.

2. El desorden de las cosas y la unidad de la ciencia

En la parte IV de su libro, *The Disorder of Things* (1993), John Dupré extiende sus argumentos contra la versión clásica (reduccionista) de la ciencia unificada a variantes más débiles de unificación. Él sostiene que, como una de las consecuencias del desorden de las cosas, debemos renunciar no sólo a la concepción de una naturaleza ordenada sino también a cualquier otra interpretación de la tesis de la unidad de la ciencia. Dupré examina primero la unidad sociológica y luego la unidad metodológica y rechaza ambas como proyectos implausibles. Él caracteriza la unidad sociológica como aquel tipo de unidad que proviene del prestigio de la ciencia en las sociedades occidentales contemporáneas y motiva su rechazo de esta clase de unidad haciendo notar que carece de consecuencias genuinas para la metafísica o la epistemología. En contraste, su caracterización y posterior rechazo de la unidad metodológica es mucho más elaborado. Dupré sostiene que la tesis

¹⁷ Para este momento el lector tiene que estar consciente de que Popper defiende un planteamiento más débil sobre la distinción teórico/observacional, según el cual la observación está impregnada de teoría.

de la unidad metodológica de la ciencia presupone una solución adecuada del *PD*. Pero, por un lado, considera que en la literatura actual no existe una solución satisfactoria para este problema (él descalifica la solución de Popper) y, por el otro, piensa que tiene derecho a asumir cierta dosis de escepticismo sobre la posibilidad de que se obtenga una buena solución en el futuro, si sus opiniones metafísicas sobre la falta de unidad de la ciencia son correctas. Dupré concluye que, en ausencia de una solución aceptable del *PD*, los proyectos de unidad sociológica y unidad metodológica se tornan estériles.

Por otra parte, el pluralismo conceptual al que conduce la posición de Dupré no está exento de problemas como lo ha ilustrado claramente Reisch (1998). En efecto, Reisch muestra que tales formas de pluralismo permiten aceptar como ramas legítimas de la ciencia a teorías tan controvertidas (por su enorme importe ideológico y religioso) como la denominada “ciencia de la creación”. En tanto Dupré rechaza por igual las versiones débiles y fuertes de la unidad de la ciencia se ve forzado a desacreditar cualquier formulación articulada del criterio de demarcación (incluyendo la de los positivistas lógicos y la de Popper). Naturalmente, en ausencia de un criterio de demarcación, tendríamos que modificar nuestra evaluación de muchas teorías que nunca han sido aceptadas como parte de la ciencia o que incluso no dudamos en calificar como pseudo-científicas. Coincido con Reisch en otorgar la máxima nota al reto de contar con un criterio de demarcación nítido, aunque me parece que su preferencia por los planteamientos de los positivistas lógicos sobre los de Popper es inconveniente porque deja de lado el hecho de que, para Popper, el *PD* es totalmente independiente del problema de encontrar un criterio de significado. Naturalmente, parte de las dificultades que identifica Reisch en la posición de Dupré se deben a la equivocada caracterización que hace este de la teoría de la falsabilidad de Popper y a su rechazo del criterio de cientificidad popperiano. Por otra parte, creo que Reisch acierta al considerar que la metafísica de Dupré no autoriza su conclusión general sobre la falta de unidad de la ciencia, a lo que yo agrego que tampoco apoya su tratamiento del *PD*.

Como ya he mostrado, la noción popperiana de falsabilidad, pieza clave para resolver el *PD*, sale indemne de las críticas de Kuhn y Lakatos. Conviene aclarar que dicha noción no presupone el reduccionismo, una tesis que Popper consideró con cierta simpatía aunque dudara de la posibilidad de que se pudiera obtener la reducción de todas las ciencias a una ciencia base.¹⁸ Pero la situación con la tesis metodológica de la unidad de la ciencia es bien distinta ya que, aún

18 Recordemos que Popper combatió abiertamente el reduccionismo filosófico y que su criterio de demarcación no se enfoca en trazar la línea divisoria entre ciencia y metafísica ni busca eliminarla.

en el caso de que sea imposible lograr la reducción de todas las ciencias a una ciencia base, es perfectamente posible (y totalmente consistente con el criterio de demarcación de Popper) descubrir que todas ellas progresan usando los mismos recursos metodológicos; es decir que la falsabilidad constituye el elemento común y, a la vez, la nota que diferencia las ciencias genuinas de la pseudo-ciencia, hasta el punto de que “si alguien evita la falsación *a cualquier precio*, renuncia a la ciencia empírica en el sentido que yo le doy” (Popper, 1974).

En el entendido de que el criterio de demarcación de Popper depende de su teoría de la falsabilidad y de que entre mayor sea el grado de falsabilidad de una teoría mejor es su contrastabilidad y su carácter científico, es claro que él está en una posición mejor para resolver el *PD*, ya que el mero hecho de poder someter una teoría a prueba nos permite concluir que estamos tratando con ciencia genuina, mientras que el desempeño de la teoría frente a pruebas severas nos permite calificarla como buena o mala ciencia sin tener que recurrir a las recetas de Dupré.

3. El reduccionismo y la tesis de la unidad de la ciencia

Ya que el rechazo que hace Dupré de la unidad metodológica es una consecuencia de su rechazo del reduccionismo, presentaré algunos antecedentes de su argumento general para tal efecto. El dogma básico tras el reduccionismo es que el universo es una entidad completamente homogénea (en algún sentido importante, compuesto de una sola clase de materia), de modo que la comprensión de un rango de fenómenos debería obtenerse exclusivamente de la consideración de los constitutivos de esos fenómenos y de sus propiedades. Si este fuera el caso, no habría fundamentos ontológicos para que algunas partes del universo sean tan cualitativamente distintas que no puedan encajar teóricamente con algunas otras partes del universo.¹⁹ Para decirlo de otra manera, los conceptos fundamentales de una ciencia siempre se pueden conectar con (o relacionar a) los conceptos fundamentales de por lo menos otra ciencia. A largo plazo, todas las ciencias genuinas (y las leyes que operan tanto al nivel reductivo como al reducido) se podrían reducir a (o expresar en términos de) una ciencia básica, como por ejemplo la física. El reto consiste en encontrar los principios-puente apropiados que aseguren una reducción deductiva inter-teórica satisfactoria e identifiquen la clase de objetos al nivel reducido con las estructuras particulares de los objetos en el nivel reductivo. Para resumir, la reducción consiste en derivar las leyes de cada nivel alto (reducido) de las leyes que gobiernan los objetos en el nivel inferior siguiente (el reductivo).

¹⁹ Para una fundamentación articulada de este punto de vista remito a Liu: “[...] el que la ciencia sea o no unificable no depende de los científicos ni de los filósofos. Está determinado *por el mundo y por los límites de las capacidades de construcción de teorías*” (2006: 22).

Dupré mantiene que el marco metafísico que apoya esta visión de la ciencia es insostenible y, por lo tanto, que la tesis de la unidad de la ciencia es falsa. Dupré argumenta contra la posibilidad de una ciencia unificada atacando tres presuposiciones interdependientes: el esencialismo, el reduccionismo, y el determinismo (una tesis conectada con la metáfora mecanicista del mundo). Para nuestros propósitos aquí, no es necesario ocuparnos de la última. Según el punto de vista de Dupré, el reduccionismo requiere el esencialismo, pero los resultados de las ciencias biológicas (e.g., la ecología, la genética) y las múltiples maneras como podemos organizar los hechos biológicos en taxonomías, muestran que el esencialismo es falso. Si el esencialismo es falso, no es posible ninguna reducción (en un sentido epistemológico importante) y la tesis de la unidad de la ciencia colapsa. Dupré caracteriza el esencialismo como el punto de vista según el cual hay hechos sobre qué clases de cosas contiene el universo que sirven para legitimar nuestras prácticas taxonómicas. El esencialismo apoya el “realismo taxonómico,” el punto de vista de que existe un estándar de corrección taxonómica distinto de las diversas metas explicativas que motivan la adopción de taxonomías particulares en el contexto de investigaciones específicas. La mejor manera de aproximarnos al esencialismo es por medio de teorías sobre clases naturales y los argumentos de Dupré están dirigidos precisamente contra ellas.

Dupré no niega que haya divisiones objetivas entre distintas clases de cosas, pero piensa que hay muchas más divisiones de lo que generalmente se admite. Para ser más precisos, Dupré piensa que los distintos intereses legítimamente cognitivos de ciertas ciencias demandan la postulación de clases cuyas extensiones no concuerdan claramente ni en un dominio científico ni a través de varios. Por ejemplo, si la palabra “pez” significa únicamente “vertebrado acuático”, la clasificación familiar de las ballenas como mamíferos (en lugar de peces) parece ser inadecuada. Sin embargo, pasando por alto el hecho de que las ballenas no son instancias típicas de la especie mamífero, el enunciado de que las ballenas son tanto peces como mamíferos podría ser informativo para ciertos propósitos (y tal vez correcto). El problema radica en que una clasificación mixta como esta no es consistente con el tratamiento de las especies como clases naturales, bajo el cual la asignación de un organismo individual a un taxón presupone la selección de una propiedad esencial que explica su inclusión en series jerárquicas de taxa. Más aún, consideren la clasificación de las liebres (y no los conejos) como la presa del linco canadiense en algunos modelos ecológicos. Asumiendo que “presa-del-linco-canadiense” califica como una clase genuina, esta clasificación no logra dar cuenta de las pequeñas (a veces imperceptibles) diferencias fenotípicas entre liebres y conejos; el papel que los últimos desempeñan en los modelos ecológicos que involucran poblaciones

de lince y liebre; y el hecho de que, ocasionalmente, los lince comen conejos. Estos ejemplos ilustran que una interpretación fuerte de las clases naturales torna falsa la presuposición de que hay algún sistema correcto de clasificación, independientemente de que haya alguna teoría sobre el comportamiento de los tipos distinguidos, y muestra que el esencialismo, en tanto presupone que las propiedades esenciales son estructurales invariablemente, es falso.²⁰

Si aceptamos los argumentos anteriores contra el esencialismo, el reduccionismo se torna en un proyecto implausible, y el pluralismo taxonómico se convierte en la respuesta apropiada a las limitaciones de la clasificación científica en biología. Hagamos a T_R la teoría reducida y a T_B la teoría reductora. El reduccionismo colapsa porque los principios-puente requeridos en la micro-reducción demandan que los predicados de clase que aparecen en las leyes de T_R determinen clases que son idénticas (o al menos co-extensivas) con las clases determinadas por los predicados de clase que aparecen en las leyes de T_B (la teoría base). Pero esto no puede ocurrir cuando los criterios de pertenencia en las clases postuladas por T_R sean funcionales (en tanto opuestos a estructurales), que es frecuentemente el caso en teorías biológicas como la ecología, la evolución, y la genética. En conclusión, las leyes que conciernen a los miembros de las clases biológicas no son reductibles a leyes de nivel inferior y esto de por sí es suficiente para derrumbar cualquier programa reduccionista en biología.

4. Variantes más débiles de la tesis de la unidad de la ciencia

Luego de rechazar el reduccionismo y de declarar la bancarrota del programa positivista de unificación de la ciencia, Dupré examina dos variantes más débiles de esta tesis, a saber: la unidad sociológica (que también llama “la unidad del científicismo”) y la unidad metodológica. De acuerdo con Dupré, la unidad sociológica es la más plausible pero carece de “consecuencias genuinas para la metafísica o la epistemología” (1993: 221). Por esta razón, incluso si esta clase de unidad fuese posible, sería irrelevante para su conclusión escéptica sobre la unidad de la ciencia. La unidad sociológica se desprende del prestigio institucional de la ciencia en las sociedades occidentales contemporáneas. En estas sociedades la palabra “científico” tiene un estatus “epistémico honorífico” que se deriva del

20 Otro problema con las clasificaciones biológicas radica en que los “[taxa] biológicos estándar no tienen características definitorias. Un sistema de clasificación es típicamente una parte inextricable de la ciencia a la que se aplica. Hasta cualquier punto que consideremos que nuestras teorías científicas son ‘correctas’ se puede decir que la taxonomía que ellas presuponen es ‘natural’” (Dupré, 1993: 105).

hecho de que los individuos que afirman producir conocimiento científico han sido certificados institucionalmente como científicos y, en consecuencia, se hallan investidos de una autoridad epistémica prominente. Dupré considera que esta clase de unidad, que depende únicamente del reconocimiento formal (institucional) exige la etiqueta de “cientificismo”. Él sostiene, también, que el contraste entre la unidad científica y la científicista (que no es muy agudo en su opinión), apunta hacia el *PD*.

Otro tipo de unidad científicista proviene de los aspectos formales de los productos de las instituciones académicas que cumplen los estándares aceptados por la sociedad. Uno de estos aspectos es el papel central que se otorga a los modelos matemáticos en muchas áreas de investigación donde no hay éxito empírico que acompañe el prestigio y la supuesta fertilidad de los modelos usados. La práctica común de incorporar indiscriminadamente estos modelos en las teorizaciones de la ciencia se beneficia de un “respeto enormemente ampliado”, creciente en las disciplinas que persiguen la sistematización mediante el planteamiento de leyes matemáticas y muy precisas. Dupré considera que la extensión de esta mirada matemática a áreas donde no produce ningún resultado valioso, constituye una forma abusiva de científicismo. Él también ve una forma precaria de compromiso con el reduccionismo en la adopción (a menudo inspirada por el éxito de la física) de modelos matemáticos como el método paradigmático que otras ciencias (con frecuencia las sociales) deberían seguir.²¹

Aunque Dupré difiere la discusión de la unidad metodológica para una sección posterior (después de que ha formulado el *PD* y ha presentado sus argumentos contra la solución popperiana), deseo plantear los elementos básicos de esta clase de unidad antes de proseguir. Según Dupré, el punto de vista más común sobre la ciencia como una empresa unificada “está fundamentado en la presunción de que hay un *método* distintivamente científico”. Esta idea no le atribuye unidad al contenido de la ciencia, sino que apunta a la existencia de un criterio satisfecho por “todas y sólo aquellas creencias, o tal vez las prácticas encaminadas a la producción de creencias que pertenecen al dominio de la ciencia” (Dupré, 1993: 229).²² Desde el punto de vista de Dupré, la gente usa el adjetivo “científico” para cualificar los resultados

21 Un compromiso con el reduccionismo presupone algún tipo de creencia en un universo ordenado. Según Dupré, “quienes creen en un universo ordenado, en última instancia suponen a menudo que las matemáticas proporcionan el lenguaje necesario para capturar semejante orden metafísico” (1993: 223; nota al pie suprimida). En lo que concierne a la creencia en un universo ordenado, es importante señalar aquí que Popper suscribe dicha creencia sólo como un principio metafísico, y no —como piensa Dupré— como uno epistemológico.

22 El lector debe recordar que no existe algo como “la producción de creencias” en la epistemología de Popper.

que supuestamente se obtienen mediante la aplicación correcta de los cánones del método científico. Dupré descarta esta variante de unidad sobre la base de que las explicaciones metodológicas de lo que se requiere para que algo sea considerado como “científico”, ocupan un lugar más bien modesto en las tendencias actuales de la filosofía de la ciencia contemporánea. Su principal argumento para rechazar la unidad metodológica, sin embargo, está dirigido contra el criterio de demarcación de Popper. Examinemos brevemente este importante problema epistemológico.

5. El problema de la demarcación

Como ya se ha dicho, el *PD* consiste en distinguir entre ciencia y no-ciencia. Dupré ofrece dos formulaciones de este problema. Según la primera, el propósito consiste en identificar el aspecto que “distingue una ciencia, en el sentido de un cuerpo de opinión que merece autoridad epistémica, de una pseudo-ciencia, o algo que sólo posee los trazos institucionales de la ciencia” (1993: 222). En este punto Dupré hace una salvedad: no considera que esta formulación del *PD* restrinja la atribución de mérito científico exclusivamente a la ciencia. Más aún, no cree que una de las metas implícitas en esta formulación —distinguir la producción de conocimientos científicos legítima, de la no científica— se pueda obtener en absoluto. Él cree que otra meta, a saber: la de distinguir “los proyectos científicos serios de los espurios”, implícita en su formulación del *PD*, captura correctamente la naturaleza de este problema. Dupré plantea su segunda formulación del *PD* de la manera siguiente: el *PD* consiste en distinguir entre la buena y la mala ciencia. Ya que hay pocas diferencias entre este enunciado y la segunda meta implícita en la primera formulación del *PD* (que Dupré identifica como la única meta viable), creo que podemos limitar nuestra discusión de este problema a su primera formulación, sin riesgo de error.

Dupré alberga serias dudas sobre la posibilidad de obtener alguna vez una solución adecuada del *PD*. Es más, él sostiene que la tesis de la unidad sociológica de la ciencia presupone un criterio de demarcación muy relajado bajo el cual las teorías que no tienen éxito empírico podrían presentarse como ciencia genuina simplemente sobre la base de que usan modelos prestigiosos. Estos modelos, a su vez, se alimentan de consideraciones teóricas comprometidas con la idea de un universo susceptible de descripción sistemática y ordenada. Su argumento a efectos de que la unidad sociológica está lejos de ser relevante epistemológicamente (o, debería decir, de ser suficientemente cohesiva), depende del hecho de que la simple comunidad de aplicación de ciertas teorías o técnicas al desarrollo de varias partes de la ciencia (como, por ejemplo, en las teorías “sociológicamente unificadas”)

tiene poco que ver con la clase de unidad científica en la que él está interesado. Por otra parte, plantea que en ausencia de una explicación de unidad científica que legitime el amplio rango de prácticas que usualmente cuentan como científicas, muchos candidatos indignos se colarán bajo “el manto de la unidad sociológica”. Sólo mediante una solución aceptable del PD podemos legitimar las pretensiones epistémicas de los diferentes aspirantes al mérito epistémico, porque entonces estaríamos en la posición de dar un tratamiento uniforme a la creencia científica.²³ Pero dados el origen cuestionable de la unidad sociológica, y las limitaciones del científicismo, no se avizora ninguna solución del PD.

Hay una conexión más directa entre una solución adecuada del PD y la tesis de la unidad metodológica de la ciencia. Ya que si podemos identificar el método de la ciencia, y encontramos que todas las disciplinas que emplean ese método exhiben virtudes epistémicas similares (e.g., poder explicativo, adecuación empírica, éxito predictivo, simplicidad teórica, etc.), entonces podríamos resolver el PD y establecer las bases para un proyecto de unificación prometedor y ambicioso. La ciencia genuina sería diferente de la pseudo-ciencia porque la primera (mas no la segunda) emplea el método correcto. Las disciplinas científicas más diversas se unificarían porque usan el método de la ciencia.²⁴ Sin embargo, Dupré sugiere que esto no es posible. Para comenzar, nadie ha identificado jamás —ni mucho menos, formulado— el método de la ciencia. Además, las investigaciones sobre el método científico son muy locales, y usualmente tienen que ver no sólo con una rama de la ciencia, sino a menudo con teorías aisladas. Así, incluso si pudiéramos identificar y formular el método de una ciencia particular, su carácter local lo haría inapropiado para un proyecto de unificación que requiere la reducción de disciplinas científicas dispares y aparentemente irreductibles. Es interesante que Dupré mencione otro argumento contra la unidad metodológica: el hecho de que después del supuesto ocaso de la teoría de la falsabilidad de Popper, el PD ya no ocupa el centro de interés de la investigación epistemológica contemporánea.

Aunque no logro ver cómo este informe histórico (que, incidentalmente, es esencial para el argumento de Dupré) sea relevante para el tema que nos interesa, no lo controvertiré en este momento. No obstante, no lo puedo extender la misma cortesía a la evaluación que hace Dupré de la solución popperiana al *PD*. En realidad,

23 Aunque Dupré considera como una tarea urgente de la filosofía de la ciencia el desarrollar una solución del *PD*, él confiesa humildemente que no tiene nada para ofrecer. Pero no hay necesidad de desesperar, ya que tras su visión pluralista de la ciencia parece esconderse una clave para lo que podría ser una solución adecuada. *Cf.* Dupré (1993: 224).

24 Esta versión de la unidad metodológica se parece a la clase de unidad que ambicionaron ciertos pensadores del siglo XVII como Bacon, Galileo y el mismo Descartes.

encuentro hartamente discutible su planteamiento de que la solución de Popper al *PD* fracasa. En la sección siguiente, resumiré brevemente los argumentos de Dupré en favor de este planteamiento y voy a mostrar que su descarte de la teoría popperiana de la falsabilidad no está motivado adecuadamente.

6. Las críticas de Dupré a la solución popperiana del *PD*

Hay poca novedad en los argumentos de Dupré contra la solución popperiana del *PD*. Para comenzar, Dupré parece ansioso de unirse al coro de críticos: “el criterio falsacionista de la demarcación de Popper [...] ha sido rechazado casi universalmente [y] las bases de este rechazo sugieren que hay una dificultad muy general con una versión de la unidad de la ciencia fundamentada metodológicamente” (1993: 230).

Luego, Dupré ofrece su versión personal sobre la epistemología de Popper. Según Dupré, la idea básica de Popper es que la característica distintiva de la ciencia radica en “el compromiso de los científicos en intentar falsar, mediante el experimento o la observación, sus *creencias profesionales*” (1993: 230).²⁵ Al hacer esto, los científicos hicieron concreta la presuposición de que la esencia de la ciencia habría de ser hallada en su adhesión estricta al tribunal de la evidencia empírica. La función básica de un científico es la contrastación de teorías en la experiencia. Si las consecuencias empíricas inferidas de la teoría no se dan, la teoría resulta refutada; si una teoría sobrevive muchos intentos (severos) de refutación “se torna crecientemente merecedora de ser creída”.

El problema para el falsacionismo —prosigue Dupré— tiene que ver con el proceso de inferir conclusiones empíricas de una teoría e intentar falsarlas. Según Dupré, los resultados negativos de un experimento no son concluyentes de manera única y pueden ser indicativos de defectos fatales en la teoría, pero también de problemas en muchas de sus hipótesis auxiliares. En cualquier caso, no parece que los científicos estén nunca en la posición de rechazar una teoría que ha fallado un test. Agreguen a esto los fuertes compromisos que tienen los científicos con las teorías con las que trabajan profesionalmente. Ante esto, el resultado es que la falsación pierde su fuerza en la práctica científica real, y, por lo tanto, que cualquier proyecto de unificación de la ciencia que esté basado en tal criterio se torna fallido. Luego de presentar su crítica general contra la falsación, Dupré repite algunas de las objeciones que ya examinamos en la introducción a este artículo y adhiere a las críticas mejor conocidas de la falsabilidad: (i) que los científicos rara vez, si alguna, interpretan los resultados empíricos problemáticos como casos claros de

25 Énfasis mío.

falsación, sino que usualmente tratan de explicar tales resultados con ayuda de la teoría en cuestión. Por ejemplo, Leverrier y Adams infirieron la existencia del planeta Neptuno de las irregularidades no explicadas en la órbita de Urano, en lugar de considerar que la mecánica newtoniana quedaba refutada por esas irregularidades. (ii) Que, hablando en sentido estricto, el reemplazo de una teoría por otra no constituye una falsación, porque los científicos no consideran dichos episodios como tales hasta que la nueva teoría tiene éxito en predecir fenómenos que la vieja teoría era incapaz de explicar; convirtiéndose de esta manera en una rival seria de la teoría superada. (iii) Que ninguna observación es teóricamente neutral, que un fragmento de evidencia particular puede apuntar a muchas proposiciones diversas, y que la investigación científica da por descontada toda una clase de creencias teóricas. Como consecuencia, ningún proyecto de investigación serio se puede refutar de manera concluyente, y a menudo es el caso de que las creencias teóricas “coexisten típicamente con refutaciones empíricas *prima facie* bien conocidas” (Dupré, 1993: 232).²⁶

Los problemas de la falsación socavan el proyecto de descubrir la unidad de la ciencia en una metodología uniforme y distintiva. Para Dupré, cualquier metodología así debería iluminar la práctica cotidiana de la ciencia; pero ya que las creencias científicas básicas son inmunes a la falsación, consideraciones de método no nos dicen nada sobre ellas, y lo que es más importante, no nos dicen nada sobre los cambios que tales creencias experimentan. Estas limitaciones se podrían remediar en principio mediante una versión histórica de la ciencia, pero ninguna versión en la que el progreso sea generado constantemente por la aplicación de una metodología uniforme es plausible. En opinión de Dupré, la atribución apropiada del título de “ciencia” a las prácticas de áreas de investigación tan diferentes (como las ejemplificadas por los estándares académicos actuales) tiene que tomar en cuenta el papel que la teoría, la evidencia y las normas institucionales juegan en tal empresa. Parece evidente que este papel varía enormemente de un área de la ciencia a la siguiente, lo que a su vez derrota la versión fuerte de unidad científica requerida por el reduccionismo e impide la posibilidad de resolver el *PD*. Él concluye que no quedan candidatos serios para proporcionar un criterio universal de cientificidad del tipo que Popper no consiguió aportar.

26 Para un respuesta a estas críticas a la falsabilidad ver el capítulo cuarto de mi disertación doctoral (García Duque, 2002).

7. La falsabilidad y la unidad metodológica de la ciencia

Aunque creo que las críticas generales de Dupré al reduccionismo están bien motivadas y en su mayoría bien orientadas, estoy en desacuerdo con su interpretación de la noción de falsabilidad de Popper, y tengo algunos reparos sobre su versión del *PD*. Para comenzar, es importante recordar que la filosofía de la ciencia de Popper respeta el principio del empirismo en tanto que su preocupación fundamental es la ciencia *empírica*, pero no está comprometida con ninguna versión de reduccionismo, ni mucho menos con la idea de que las teorías de la ciencia empírica se pueden expresar en el lenguaje de alguna ciencia unificadora. En opinión de Popper un sistema teórico ha de admitirse como científico (o empírico) si es contrastable en la experiencia; es decir, si su forma lógica hace posible su refutación empírica. En otras palabras, un sistema teórico es empírico si y sólo si es falsable. Sin embargo, Popper era consciente de las dificultades de la falsación (dificultades que resolvió mediante la segunda definición de falsabilidad), y lo que es más importante, él ofreció una respuesta bien articulada al *PD*, a saber: que la *falsabilidad* es el corazón del criterio de demarcación.²⁷ De acuerdo con Popper, el desafío consistía en encontrar los criterios apropiados para determinar si una teoría pertenece a la ciencia empírica. Había tres puntos cruciales para el criterio de demarcación de Popper: (i) que la distinción entre ciencia y pseudo-ciencia no debería construirse como un criterio de significado ya que, ciertamente, podemos encontrar teorías significativas en ambos lados de la línea divisoria. (ii) Que un criterio de demarcación adecuado tiene que encontrarse en la falsabilidad, ante las consecuencias desagradables de todas las alternativas verificacionistas. (iii) Que ya que ningún enunciado universal es verificable pero todos son falsables, es posible resolver de manera simultánea el *PD* y el problema de la inducción.

Dupré repite un tipo de objeción contra la operabilidad del criterio de demarcación de Popper, a saber: las dificultades de falsar un sistema teórico de modo concluyente. Él también se une a Kuhn y a Lakatos en la crítica de que los científicos nunca tratan las anomalías como contraejemplos concluyentes de las teorías, aunque puedan ser exactamente eso. Al igual que Kuhn, Dupré parece creer que los científicos declaran una teoría como inválida y están listos a rechazarla sólo si hay una candidata alternativa disponible para tomar su lugar. Al igual que Lakatos, Dupré cree que la falsación puede evaluar sólo *series* de teorías. Dejando a un lado las profundas coincidencias de las críticas de Dupré con aquellas cuya inadecuación ha sido mostrada en la literatura (por Popper y algunos neo-popperianos como

27 Cf. Popper, 1959: 34-39. Ver también el capítulo introductorio de *Realism and the Aim of Science* (1983).

Miller), hay por lo menos cinco elementos en la reformulación dupréana de las ideas de Popper sobre la falsabilidad y la demarcación que encuentro problemáticos. En lo que sigue presentaré estos elementos de manera sucinta y explicaré por qué los encuentro problemáticos.

El primero está relacionado con la insistencia de Dupré en que las “buenas” teorías (por oposición a las “malas”) están revestidas de cierto grado de autoridad epistémica. Al respecto cabe hacer dos observaciones: (a) la falsación no tiene nada que ver con la habilidad del criterio de demarcación para distinguir entre ciencia y pseudo-ciencia. Todo lo que se requiere para este propósito es la falsabilidad. Por contraste, podríamos distinguir entre “buena” y “mala” ciencia usando exclusivamente la primera, ya que una “mala” teoría sería simplemente aquella que no ha sobrevivido a procesos de contrastación severos. En este orden de ideas, la descalificación que hace Dupré de la primera meta del *PD* parece injustificada. (b) Popper nunca deseó conferir autoridad epistémica sobre ninguna empresa humana que pudiera considerarse “científica”. Por el contrario, él rechazó esta idea de manera explícita. Es incompatible con su proyecto de ciencia, en el cual los únicos componentes que pueden tener cierto grado de autoridad epistémica (aunque nunca sea definitivo) son el tribunal de la experiencia y los veredictos que resultan del examen crítico de teorías tentativas.

El segundo está relacionado con la insistencia de Dupré en el papel que las creencias de los científicos pueden desempeñar en actividades como proponer, examinar y rechazar teorías. Esto es particularmente importante, ya que Popper se ha distanciado de cualquier versión de lo que el denomina “filosofía de la creencia”. En *Objective Knowledge: An evolutionary approach* (1972) escribió que no creía en creencias; en *Realism and the Aim of Science* (1983) subrayó que el teórico que está interesado en la evaluación de teorías puede hacer su trabajo sin concebir creencia alguna sobre ellas, ya que lo único que requiere es considerar una buena teoría como aquella que es importante para el progreso ulterior. Popper considera errónea la filosofía de la creencia, a la luz de su noción de conocimiento objetivo. Los verdaderos problemas de la epistemología, sostiene, no son los de explicar las creencias *subjetivas*, sino los relativos a los contenidos *objetivos* de las creencias. Si tomamos el contenido epistemológico de esta distinción en todo su significado, entonces debemos conceder que el estudio de teorías científicas no tiene nada que ver con el estudio de creencias. Más aún, dado que una teoría puede ser verdadera aunque nadie crea en ella, y *converso modo*, que una teoría en la que todo el mundo cree puede ser falsa, Popper nos recomienda evitar toda discusión en términos de

creencias.²⁸ En resumen, la solución de Popper al *PD* no está articulada (y no puede estarlo) en términos de nuestras creencias en la verdad, falsedad, simplicidad, adecuación o cualquier otra propiedad de las teorías de la ciencia, sino en el carácter de las teorías científicas, y en nuestra habilidad para someterlas al escrutinio más severo. Encuentro llamativo que Dupré no diga una sola palabra sobre el papel de la crítica en la epistemología popperiana.

Tercero, resulta dudoso —como lo pone Dupré— que un falsacionista encontrara más difícil distinguir “la producción de conocimiento científico legítimo de la producción de conocimiento no-científico de lo que es distinguir proyectos científicos serios de proyectos espurios” (1993). Según Popper, la falsabilidad, en tanto proporciona un criterio de demarcación, es suficiente para llevar a cabo ambas tareas de forma exitosa. Naturalmente, la forma como entendamos la palabra “espurio” puede cambiar ligeramente la situación, pero si la interpretamos en el sentido acostumbrado de “falso” no surge ningún problema real.

Cuarto, en tanto que un criterio robusto de demarcación apoyaría una u otra versión de la unidad de la ciencia, y Dupré tuviera razón sobre la supuesta falta de unidad de la ciencia, estaría autorizado a sostener que el *PD* no es soluble. Más aún, él se declara agnóstico con relación a la posibilidad de obtener un criterio de demarcación capaz de distinguir entre el conocimiento científico y el no-científico en las líneas de la primera meta de su formulación inicial del *PD*.²⁹ Pero, si entendemos correctamente a Popper, ninguno de los dos parece ser el caso. En realidad, la falsabilidad (y por lo tanto, la criticabilidad y el carácter conjetural de

28 Para una ampliación de este punto ver mi trabajo “En defensa del proyecto epistemológico de Popper” (García Duque, 2008).

29 Dupré nos ofrece el consuelo del pluralismo y nos sugiere intentar reemplazar el tipo de epistemología que une el descriptivismo puro y la apologética científica con una epistemología virtuosa. Infortunadamente, esto está lejos de resolver el *PD*, o al menos lo que Dupré considera como la única meta viable de la demarcación; ya que “[muchas] virtudes epistémicas plausibles serían ejemplificadas por prácticas que no han sido tradicionalmente incluidas en la ciencia al igual que por disciplinas científicas paradigmáticas. Incluso muchos trabajos de filosofía o crítica literaria, estarían más estrechamente conectados a los hechos empíricos, serían coherentes con otras cosas que sabemos, y estarían expuestos a la crítica de fuentes diversas, mucho mejor que, digamos, grandes porciones de la macroeconomía o la ecología teórica. En general, no puedo imaginar ninguna razón por la que una jerarquización de proyectos de investigación en términos de un conjunto plausible de virtudes epistémicas (para no mencionar virtudes epistémicas y sociales) culminaría con la mayor parte de las ciencias tradicionales reunidas en el extremo superior. Ninguna distinción estricta entre ciencia y formas inferiores de producción de conocimiento podría sobrevivir a esta reconcepción de mérito epistémico. Se puede decir con justicia, si bien paradójicamente, que con la falta de unidad de la ciencia viene una suerte de unidad del conocimiento” (Dupré, 1993: 243).

las teorías científicas) puede ser la característica distintiva de las teorías científicas sin excepciones problemáticas. Por supuesto, Dupré negaría esta conclusión con la misma determinación con la que se adhiere al supuesto rechazo universal de la solución de Popper al *PD*. De hecho, dicho rechazo es una parte fundamental del argumento dupréano en favor de la imposibilidad de la unidad metodológica, pero él nunca explica cuál es la otra parte del argumento, de modo que el lector tiene que llenar este bache. Incidentalmente, debo decir que el rechazo universal (si lo hubiera) no prueba nada. La solución de Popper al *PD* puede ser objeto de un rechazo universal y a pesar de ello ser correcta.

Finalmente, tenemos que distinguir entre la palabra “método” (empleada en un sentido general) y la palabra “método” empleada en el sentido más local de metodología (en el sentido de un conjunto de reglas cuya aplicación produciría ciertos resultados específicos). Por lo que concierne al segundo sentido, Popper jamás ha querido ofrecer una metodología de la ciencia. En realidad, él no sostiene la existencia de nada que se parezca al “método de la ciencia”. Es particularmente ilustrativa su insistencia en el hecho de que durante mucho tiempo enseñó una materia inexistente en su famoso seminario de la London School of Economics. De este modo, la crítica de Dupré parece desenfocada. No obstante, como lo sugerí antes, hay un sentido en el que la solución de Popper al *PD* se puede interpretar como si apoyara cierta formulación de la tesis de la unidad de la ciencia. Semejante sentido demanda que cualquier cosa que sea la ciencia, tenga que ser caracterizada por ser falsable y estar sujeta al escrutinio de la crítica. En este sentido epistemológico, creo que es innegable que podemos apuntar a cierta forma de la tesis de la unidad de la ciencia empírica que la solución de Popper al *PD* hace posible.

Para concluir, si he logrado mostrar que los argumentos de Dupré contra la conclusividad de la solución popperiana al *PD* son defectuosos, tal resultado afectaría su motivación para defender la falta de unidad de la ciencia. Una cosa es mostrar que el reduccionismo es falso (y concedo que los argumentos de Dupré contra el reduccionismo son buenos y su caso contra la derivación reductiva de teorías está bien motivado *prima facie*), pero esto no prueba ni que la unidad metodológica sea falsa, ni que sea imposible una solución adecuada del *PD*, y sus escasos argumentos en esta dirección han resultado no ser muy concluyentes.

Bibliografía

1. BIELIK, L. (2010) “The demarcation problem of laws of nature”, en: *Organon F*, vol. 17, No. 4, pp. 522-549.

2. BOTIC, S. (2010) "Is Popper's 'criterion of demarcation' outmoded?", en: *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, vol. 7, No. 1, pp. 41-53.
3. DUPRÉ, J. (1993) *The Disorder of things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Harvard University Press.
4. GALILEO. (1957) "Letters on sunspots", en: Drake, Stillman, ed. *Discoveries and opinions of Galileo*. Garden City: Anchor Books, pp. 59-144.
5. GALILEO. (1610/1961) *The Sidereal Messenger*. London: Dawsons of Pall Mall.
6. GARCÍA DUQUE, C. E. (2002) *Four Central Issues in Popper's Theory of Science*. Gainesville: University of Florida.
7. GARCÍA DUQUE, C. E. (2008) "En defensa del proyecto epistemológico de Popper", en: *Entre ciencia y filosofía: algunos problemas actuales*. Cali: Universidad del Valle.
8. KNEALE, W. C. (1964/1974) "The Demarcation of Science", en: Schilpp, Paul A., ed. *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: Open Court.
9. KRAFT, V. (1968/1974) "Popper and the Vienna Circle", en: Schilpp, Paul A., ed. *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: Open Court.
10. KUHN, Th. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
11. KUHN, Th. (1970) "Logic of Discovery or Psychology of Research", en: Lakatos & Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Scientific Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. LAKATOS, I. (1970) "Falsification and the Methodology of Research Programmes", en: Lakatos & Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. LAKATOS, I. (1974) "Popper on Demarcation and Induction", en: Schilpp, Paul A., ed. *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: Open Court.
14. LAKATOS, I. (1981) "History of Science and its Rational Reconstructions", en: Ian Hacking, ed. *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.
15. LIU, Ch. (2006) "La representación del espacio mediante coordenadas cartesianas y la unidad de la ciencia", en: *Discusiones Filosóficas*, vol. 7, No. 10, pp. 17-32.

16. POPPER, K. (1959) *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.
17. POPPER, K. (1963) *Conjectures and refutations*. London: Routledge and Kegan Paul.
18. POPPER, K. (1970) “Normal Science and its Dangers”, en: Lakatos & Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Scientific Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. POPPER, K. (1972) *Objective Knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press.
20. POPPER, K. (1974) “Replies to my critics”, en: Schilpp, Paul A., ed. *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: Open Court.
21. POPPER, K. (1983) *Realism and the Aim of Science*. London: Hutchinson.
22. REISCH, G. (1998) “Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience”, en: *Philosophy of Science*, vol. 65, No. 2, pp. 333-348.

Fichte - G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad*

Fichte- G. H. Mead: the order of practical intersubjectivity

Por: Carlos Emel Rendón Arroyave

Grupo de investigación "GIER"

Grupo interdisciplinario de estudios sobre el reconocimiento

Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales

Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín

Medellín, Colombia

E-mail: carlosemel@yahoo.es

Fecha de recepción: 9 de mayo de 2012

Fecha de aprobación: 9 de octubre de 2012

Para Javier Domínguez

Resumen. *En el presente artículo se lleva a cabo un análisis comparativo de las concepciones fundamentales de la "autoconciencia" de J. G. Fichte y G. H. Mead. Tal análisis busca demostrar, como tesis central, que ambas concepciones convergen en la configuración de una idea del sujeto autoconsciente en la que la interacción intersubjetiva se pone a la base de condición de posibilidad del "yo" (Fichte) o del "sí mismo" (Mead). Esta demostración obliga a explicitar los modelos de intersubjetividad que subyacen a las respectivas nociones de autoconciencia, representados, en el caso de Fichte, en la teoría de la "exhortación" y, en Mead, en la teoría de la "asunción de roles". En esta exploración se busca poner de manifiesto que ambas nociones describen un orden de la intersubjetividad práctica en virtud de la significación normativa contenida en ambos modelos, es decir, en virtud de las actitudes y comportamientos que exigen de los sujetos para toda relación intersubjetiva lograda. Esta significación normativa permite apropiarse finalmente del sentido último que encierran ambas nociones de la autoconciencia: el que ésta es, para ambos pensadores, un fenómeno posible sólo por la mediación social que le precede y en la que se halla originariamente inmersa.*

Palabras clave: *Autoconciencia, intersubjetividad, reconocimiento, interacción, comunicación.*

Abstract. *This paper conducts a comparative analysis of the fundamental concepts of "self-consciousness" of J. G. Fichte and G. H. Mead. This analysis seeks to demonstrate that the two concepts converge in shaping an idea of the self-conscious subject in which the inter-subjective interaction is at the base of the condition of possibility of the "I" (Fichte) or "self" (Mead). This demonstration requires that the models of inter-subjectivity underlying the respective notions of self-awareness, represented, in the case of Fichte, in the theory of "exhortation" and, in Mead, on the theory of "role-taking" be made explicit. This analysis seeks to illustrate that both notions describe a practical idea of inter-subjectivity under the rules of meaning present both models, i.e., by the attitudes and behaviors that are required of subjects for any successful inter-subjective relationship. This semantic rule allows one to arrive at the ultimate meaning that both ideas of self-awareness encompass: that it is, for both thinkers, a phenomenon possible only by the social mediation that precedes it and in which it is originally immersed.*

Keywords: *Self-awareness, inter-subjectivity, recognition, interaction, communication.*

La relación de G. H. Mead con la filosofía del idealismo alemán tiene una historia intelectual propia, que yace latente en no pocos de sus planteamientos filosóficos fundamentales. Ella ha quedado plasmada mayormente en las lecciones publicadas de manera póstuma (1936) en el volumen *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, en las que expone los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Mead, 2009: 215). El sentido de esta relación está lejos de ser casual u obedecer a un interés teórico cualquiera: se debe, en gran medida, al hecho de que su propia teoría de la autoconciencia, concretamente, su concepción social del sí mismo (*self*) hubo de presuponer una confrontación con las teorías metafísico-especulativas del “yo”, en particular con la teoría del “yo” práctico expuesta por Fichte en el *Fundamento del derecho natural* (1994). Así ha quedado documentado en uno de los pasajes de su lección sobre Fichte del citado volumen (Mead, 2009: 222). De la recepción de la concepción fichteana del yo práctico se puede inferir que tal concepción sirve a Mead para postular una teoría de la intersubjetividad en la que la individuación o la conciencia de sí mismo de los sujetos se concibe como mediada y posibilitada por la respectiva participación en los procesos sociales (comunicación, asunción de roles, entre otros...) en que se hallan originariamente inmersos: como intentaremos mostrarlo en este trabajo, el punto de partida de esta interpretación lo constituye la concepción intersubjetiva del “yo” que, en el *Fundamento del derecho natural*, Fichte expone como condición (trascendental) de la autoconciencia (Fichte, 1994: 116). Esto implica considerar a Fichte no sólo como un precursor original de la teoría meadeana de la “asunción de roles”, sino también considerar a Mead como un renovador de la propia concepción fichteana de la intersubjetividad, dada la expresión que ésta encuentra en el contexto de su teoría de la autoconciencia, particularmente en la concepción del “mí” [*Me*] como la fase del individuo socializado propiamente dicho. Una ligera reconstrucción de esta relación y, con ella, un intento de legitimar la misma a lo largo de este texto, podrá servir de trasfondo al propósito que aquí nos hemos trazado.

Dicha relación puede establecerse, en primer lugar, a partir del sentido y el alcance de la propia recepción que hiciera Mead de la filosofía fichteana del yo. A primera vista, dicha recepción podría ser tenida, en principio, por una suerte de reduccionismo o de una lectura extrapolada, y, en todo caso, no-inmamente, de la concepción fichteana de la autoconciencia (Düsing, 1977: 48). Sin embargo, no ha de pasarse por alto la originalidad latente en la interpretación de Mead: *Mead fue prácticamente el primero en poner al descubierto el sentido esencialmente*

* El artículo es producto de investigación del Grupo Interdisciplinario de Estudios Sobre el Reconocimiento adscrito al Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Universidad Nacional de Colombia.

intersubjetivo que subyace a la concepción fichteana de la autoconciencia y el primero en evidenciar, quizá de manera anticipadora, que un tal sentido eleva a la filosofía de Fichte por sobre toda concepción solipsista o monológica del sí mismo: en relación con esto último cabría decir que la interpretación de Mead cuestiona, anticipadamente, las objeciones que harán Habermas y Honneth a la concepción fichteana de la autoconciencia. (Habermas, 1999: 15; Habermas, 1990: 210; Honneth, 2003: 28). A la luz de la interpretación de Mead, cabría decir que Fichte aparece como el pionero de un concepto social de intersubjetividad, en el que se atiende mayormente a un tipo de comportamiento o de racionalidad práctica de los sujetos, a través del cual estos pueden hacer válidas, recíprocamente, sus pretensiones de ser reconocidos o, en el lenguaje de Fichte, de ser tratados como sujetos “racionales” o “libres”. De esa manera, el aporte hecho por Mead a la comprensión de la filosofía fichteana de la autoconciencia, puede compararse al que se le atribuye a él mismo en relación con la teoría social del sujeto: ambos, en efecto, remitieron la posibilidad del “yo” no ya a un acto de autocomprensión reflexiva de la propia identidad, sino que entendieron dicha autocomprensión como mediada por la presencia fáctica de un posible o concreto compañero de interacción práctica o dialógica (simbólica). Paradójicamente, ha sido a Mead, antes que a Fichte, a quien ha se le suele atribuir este desarrollo intersubjetivo del yo, a tal punto que se lo considera, casi exclusivamente, como el teórico por excelencia de la intersubjetividad (Joas, 1980: 8).

Ahora bien, si a la recepción meadeana de Fichte se suma el contraste entre los modelos de intersubjetividad propuestos por ambos, se tendría en gran parte lo que sería el diagnóstico general de la relación entre ambos pensadores. Podemos presentar brevemente este contraste de la mano de interpretaciones como las propuestas por Habermas y Joas. Así, en el capítulo sobre Mead en *Pensamiento postmetafísico*, en el que atribuye a Mead la teoría de la “individuación” del sujeto por vía de su “socialización”, Habermas pondera la revaloración o, más exactamente, la superación, que el modelo fichteano de intersubjetividad experimentó con la aparición del modelo propuesto por Mead:

G. H. Mead fue el primero en pensar a fondo este modelo intersubjetivo del yo producido socialmente. Se despidió del modelo de la autoconciencia empleado en la filosofía de la reflexión, conforme al cual el sujeto cognoscente, para tomar posesión de sí y con ello devenir consciente, se refiere a sí mismo como objeto. Ya la *Doctrina de la ciencia* de Fichte empieza por las aporías de la filosofía de la reflexión, pero sólo Mead logra sacarnos de ellas por la vía de un análisis de la interacción, que de todos modos está ya en germen en las *Sittenlehre* de Fichte (Habermas, 1990: 209).

Independientemente de lo acertado que esta observación pueda ser en relación con

Fichte —pues parece pasar por alto el giro intersubjetivo que la “filosofía de la reflexión” experimenta en su filosofía práctica (Joas, 1985:14)—, ella es relevante en el sentido de que apunta al menos a la relación interna que puede existir entre ambos modelos de intersubjetividad, sobre todo allí donde el modelo meadeano de “interacción” es visto “ya en germen” en la *Sittenlehre* [*Doctrina de las costumbres*] de Fichte: en el espíritu de la afirmación habermasiana cabría caracterizarse el *ethos* de esta relación diciéndose que el modelo meadeano de intersubjetividad representaría una teoría social del “yo” absoluto de la filosofía fichteana de la conciencia. Es evidente que si Habermas hubiera prestado más atención a lo planteado por Fichte en el *Fundamento del derecho natural*, antes que a la idea del “yo” absoluto de la *Doctrina de la ciencia*, el contraste que establece entre ambos modelos de intersubjetividad no sería simplemente entre el “yo” producido por la “reflexión” y el yo producido “socialmente”, sino entre un yo que sólo puede pensarse o ponerse como tal en la medida en que piensa o pone otro yo *fuera* de sí y un yo que, como en el caso de Mead, resulta de las reacciones a las actitudes que los demás, o el llamado “otro generalizado”, le plantean. Por su parte, Hans Joas trata de equiparar la teoría fichteana del “yo” absoluto con la teoría meadeana de la “sociedad”; según Joas, Fichte

entwickelt die Dialektik von Ichbegrenzung und —einbettung, indem er die Konstitution eines endlichen Ich nur im Rahmen einer übergreifenden ich-haften Einheit als möglich erweist und damit zu einem Begriff des absoluten Ich vorstößt. Dieses absolute Ich ist für Mead eine Analogie zu oder ein idealistischer Vorgriff auf seinen Begriff von Gesellschaft (Joas, 1980: 53).

La sugerente “analogía” propuesta por Joas debe tomarse con cierta precaución: para Mead no se trata tanto de la reapropiación social del “yo” absoluto de Fichte —y, en este sentido, tal “yo” no representaría un “concepto previo” [*Vorbegriff*)]— cuanto más bien la ampliación o, si se quiere, explotación, en términos socio-lingüísticos, del modelo fichteano de intersubjetividad. Por esta misma razón, cabría preguntarse si la sociedad podría pensarse de veras en Mead como un “absoluto”; pues de ser así, Mead habría propuesto un concepto de sociedad en la que se vería de entrada negada la posibilidad de toda diferenciación y, por ende, de toda autonomía, de lo incluido en dicho absoluto, esto es, sus miembros individuales: en una palabra, se vería en riesgo la concepción misma del “yo”, que encarna para Mead la repulsa a toda tendencia homogeneizante o asimiladora de la sociedad.

Sin embargo, será propiamente con la exposición de las respectivas concepciones o modelos de intersubjetividad, como podrá ganarse un punto de vista sobre el vínculo teórico que, más allá de las diferencias conceptuales y

metodológicas, cabe establecer entre ambas concepciones. Ganar tal punto de vista es la pretensión del presente trabajo. Para llevar a cabo este propósito, nuestra reflexión comprenderá los siguientes pasos: 1) En primer lugar, y a fin de fijar el sentido y alcance de la interpretación de Mead del “sí mismo” fichteano, recrearemos brevemente el contexto en el que se cumple su interpretación de la teoría fichteana de la autoconciencia; tras esto buscaremos, 2) determinar la estructura fichteana de la “exhortación” (*Aufforderung*) como idea que estructura la concepción fichteana de la intersubjetividad. Con base en esta exposición, intentaremos 3) reconstruir el concepto meadeano de autoconciencia o “sí mismo” sobre la base de su teoría de la adopción de actitudes. Y, finalmente, sobre el trasfondo de las ideas de “exhortación” y de adopción de actitudes, intentaremos mostrar 4) en qué medida, y abstracción hecha de las diferencias que separan a ambos pensadores, es posible determinar en ellos un orden paralelo de lo que, en la perspectiva de Hans Joas, cabe entender como “intersubjetividad práctica”.

1

G. H. Mead dio a conocer su interpretación de la filosofía fichteana en la lección “The Romantic Philosophers-Fichte”, publicada en el ya mencionado volumen. En uno de los pasajes de su lección, Mead lleva a cabo una interpretación de la concepción fichteana de la autoconciencia, en la que resuena, claramente, la teoría de la asunción de actitudes que desarrollara en el marco de sus investigaciones sobre la génesis y la estructura social del “sí mismo” (*self*). De acuerdo con Mead, en Fichte el “sí mismo” es un tipo de experiencia que alcanzamos sólo en la medida en que nos convertimos en “no-sí mismos” (“*not-selves*”), es decir, en la medida en que asumimos la actitud de un otro y nos miramos a nosotros mismos desde el punto de vista de ese otro, pues sólo en esa medida podemos reconocer los derechos de ese otro y exigir, de parte de éste, el reconocimiento de nuestros derechos. El argumento central de su planteamiento, en torno al cual gira toda la exposición, es el siguiente:

No podemos lograr la experiencia de nosotros como sí mismos, excepto en la medida en que tomemos la actitud del otro y nos miremos desde ese punto de vista... Tenemos que comprendernos a nosotros mismos adoptando el lugar del otro, desempeñando su papel, adoptando la actitud de la comunidad hacia nosotros, viéndonos continuamente como nos ven los otros, mirándonos desde el punto de vista de aquellos que nos rodean. No es ésta la clase de autoconciencia que va acompañada de torpeza e incomodidad. Es el reconocimiento certero de nuestra propia posición, de nuestras relaciones sociales, proveniente de la capacidad de adoptar la actitud de los demás hacia nosotros. No podemos reconocer nuestros derechos al exigirselos a los demás sin ponernos nosotros en su lugar y reconocer los suyos. Para reconocer el sí mismo, nos tenemos que poner

en el lugar del otro. Fichte puede aquí remontarse a una característica del sí mismo, el no sí mismo que involucra al sí mismo. Debe haber un no sí mismo para que el sí mismo pueda existir (Mead, 2009: 222).

La interpretación de Mead, que tiene en cuenta exclusivamente el concepto de autoconciencia que expone Fichte en su *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (1796) (Fichte, 1979: §§1-4) apunta implícitamente a dos aspectos fundamentales de esta concepción: en primer lugar, a la idea de autoconciencia como algo que, según Fichte, sólo es posible en la medida en que es reconocida por otra autoconciencia, es decir, en la medida en que es tratada por ésta otra como “racional” y libre”; en segundo lugar, a la concepción fichteana de que un tal reconocimiento presupone, a su vez, el mutuo constituirse de las autoconciencias en fundamento de autodeterminación de la otra, es decir, en ser cada una de ellas una causa (inteligente) del libre determinarse a obrar de la otra. El primero de estos aspectos es el que Fichte expone en su texto bajo la idea de la “relación de derecho” (*Rechtsverhältnis*), como idea que constituye el fundamento único de toda posible comunidad de seres racionales; el segundo, corresponde al que expone bajo la idea de “exhortación” (*Aufforderung*) como idea que constituye el tipo de relación inteligente, de orden lógico-discursivo, exenta de todo dominio o coerción, entre los seres que conforman una tal comunidad. De esta manera, la interpretación de Mead no hace más que retrotraer estos dos aspectos, sobre los que se estructura la propia concepción fichteana de la intersubjetividad, al punto de partida de su propia comprensión social del *sí mismo*, de acuerdo con la cual, es en la adopción de la actitud del otro como el individuo se hace partícipe de los procesos en que se organiza el grupo o comunidad social al que pertenece, participación que le sitúa frente a dicha comunidad en la significación particular de un “mí”.

Si bien la interpretación de Mead representa una aprobación sin reservas del planteamiento fichteano sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia, él mismo, sin embargo, a diferencia de Fichte, establece una serie de distinciones relativas a las etapas de formación y modos de comportamiento del sujeto autoconsciente, que desbordan ampliamente el marco conceptual trazado por Fichte en su deducción trascendental de la autoconciencia. Pues Mead remonta la génesis de la autoconciencia y, con ella, la formación de su estructura social, a fases presociales de la conducta humana —fases como la que representa “el juego” en el niño— en las cuales aún no aparece, en la experiencia del sí mismo, la experiencia de un otro, sea individual o “generalizado”. Por otra parte, Mead amplía la concepción fichteana de la identidad del sujeto autoconsciente, al concebir la estructura del *self* como constituida por dos fases, el “yo” (“I”) y el “mí” (“Me”), cada una de las cuales corresponde a los modos fundamentales de comportamiento que, en

forma de acciones y reacciones a estímulos externos, el individuo asume frente al medio (natural o social) del que dichos estímulos provienen. Por ello mismo, Mead intentará definir la estructura fundamental del sí mismo, en otras palabras, la “racionalidad”, en términos de la capacidad del individuo no sólo de adaptarse, sino también de intervenir o modificar, con su actitud, el proceso natural y social en el que se haya inmerso: el sí mismo no será sólo un producto o resultado de tales procesos, sino, en su forma más lograda, esto es, en la forma de un “yo”, un agente determinante de su posibilidad y su futuro.

Al interpretar la teoría fichteana de la autoconciencia en esta perspectiva, Mead da a entender que las condiciones (trascendentales) de la autoconciencia, según la “deducción” del *Fundamento del derecho natural*, corresponden a modos de comportamiento intersubjetivos social y lingüísticamente determinados, susceptibles de representar, para los individuos, instancias normativas legitimadoras o condicionantes de su actuar en el medio social en que se hallan inmersos.

2

La deducción del concepto de “derecho” del *Fundamento del derecho natural*, tiene como fin explicitar las condiciones bajo las cuales es posible el concepto de un “ser racional finito” o “autoconciencia”, como el concepto de un ser capaz de determinarse libremente a sí mismo a obrar. En esta explicitación se trata, ante todo, de mostrar que un tal ser sólo es posible en tanto se pueda atribuir a sí mismo una “actividad” que reúna en sí las siguientes características: 1) que sea una actividad [*Tätigkeit*] que “regresa a sí misma”, es decir, que tenga en la autoconciencia su “fundamento último”; 2) que sea, ella misma, una actividad “finita” o “limitada”, es decir, 3) que tenga un “objeto” externo al que ella va dirigida (Fichte, 1979: 20; 1994, 118). La cuestión que la índole de una tal actividad plantea al “filósofo trascendental” presenta el carácter de una contradicción, cuya síntesis es la tarea misma del filósofo. Se trata de solucionar la contradicción que reside en el hecho de pensar la actividad “libre” de un sujeto como actividad que, en tanto referida a un objeto externo, es limitada o “inhibida” por éste en su “aprehensión” (*Auffassung*). La constitución de la autoconciencia depende de que ambos “caracteres” se conserven en el sujeto de la autoconciencia. Y ello, según la suposición del filósofo trascendental, sólo es posible “si pensamos un estar determinado del sujeto a la autodeterminación, una exhortación al mismo para decidirse a una actividad causal” (Fichte, 1979: 33; 1994: 128; Neuhaus, 2001: 40).

Pensar un “estar determinado” del sujeto a la “autodeterminación” significa

pensarlo como un ser que tiene en algo otro la condición de posibilidad de su obrar, o el fundamento (último) de autodeterminación. El “encontrarse a sí mismo” del sujeto como “objeto”, esto es, su constitución como sujeto autoconsciente o como yo, es su concebirse como “objeto” de la exhortación a él dirigida con fines de su autodeterminación, es, en otras palabras, el concebirse a sí mismo como determinado a obrar. En esa medida, saberse destinatario (objeto) de la exhortación es aprehender el concepto de su propia libertad: “Tan cierto como el sujeto lo comprende, tan cierto tiene el concepto de su propia actividad y autonomía, y en verdad como dada desde afuera” (Fichte, 1979: 33; 1994: 129). Comprender la libertad como “dada desde fuera”, no implica comprenderla como empíricamente condicionada o limitada; implica que sólo en tanto la comprende como libertad que le es “dada”, el sujeto puede tenerse a sí mismo como el “objeto” al que ella, como “exhortación”, va dirigida. En este sentido observa con razón Robert Williams:

Human freedom becomes object for itself through and by means of the summons (*Aufforderung*) of the other... The explicit self-consciousness of freedom is not something that the self can give to itself. Rather my consciousness of freedom arises out of the claims of the other upon me (Williams, 1997: 35).

La cuestión que ocupará al filósofo trascendental girará así en torno a la explicitación de las “características” que corresponden a la exhortación como fundamento de la autodeterminación o “choque externo”. Tales características son las siguientes: 1) La completa libertad del ser racional de responder o no a la exhortación, pues “el ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación..., sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación”. 2) El carácter inteligente del ser al que la exhortación va dirigida, dado que “si debe suceder esto [*sic.* autodeterminarse por la exhortación], debe ante todo comprender y concebir la exhortación”. 3) La suposición, por parte del sujeto exhortante, de la naturaleza inteligente del ser al que se dirige, pues, de lo contrario, “su exhortación no tiene fin alguno”. 4) La dependencia del sentido o “finalidad” de la exhortación de la cualidad inteligente del ser exhortado; ella, en efecto, “está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige”, lo cual, implica 5) que la causa sea ella misma inteligente, esto es, que “[ha] de tener necesariamente el concepto de razón y libertad”. 6) Al ser una causa capaz de conceptos o inteligente, ha de ser necesariamente también “un ser libre... un ser racional y tiene que ser puesto como tal” (Fichte, 1979: 36; 1994: 131; Karásek, 2011: 185). Sintetizadas, las características aludidas pueden comprenderse en las dos siguientes: la racionalidad de los sujetos que se exhortan, esto es, su condición de libres e inteligentes, y la finalidad de la exhortación, es decir, el que ésta tenga por fin la libertad del sujeto al que va dirigida. Sólo en el marco de estas

condiciones, la exhortación presenta en Fichte la forma de una “libre actividad causal recíproca” (*freie Wechselwirksamkeit*), es decir, una actividad tal, en la que las acciones de los sujetos (exhortados) se presentan como reacciones a las acciones de que se saben objetos: la inseparabilidad de ambas “partes integrantes”, es decir, de “acción” (*Wirkung*) y “reacción” (*Gegenwirkung*), se postula, según Fichte, “como condición necesaria de la autoconciencia”: ésta sería, por tanto, resultado del llamado “evento total” representado en la consumación (racional, inteligente) de la reacción a la exhortación (Fichte, 1979: 34; 1994: 130).

Es claro, en efecto, que un sujeto (B) sólo puede comprender el obrar de otro (A) como un obrar que lo invita y/o posibilita, a su vez, su propio obrar, si reúne en su naturaleza las capacidades lógico discursivas o deliberativas que para dicha comprensión se requiere.¹ Sólo así puede decirse que una acción de A —como, por ejemplo, la defensa de un determinado derecho, de una convicción o un punto de vista, o el dirigirse al otro en la forma de “tú deberías...” — puede ser entendida por B como una acción que se exige o se espera de él también (lo cual implica, asimismo, que pueda igualmente abstenerse de obrar). Ello no significa, ciertamente, que B haya de obrar *como* obra A, sino que su obrar ha de aparecer como la reacción o respuesta, libremente efectuada, a la situación planteada por A: sólo de un individuo que ha obrado de esa forma puede decirse que es una “autoconciencia”; y es en cuanto da lugar a relaciones orientadas por la acción y reacción de los sujetos en orden a la autoexpresión como seres libres y responsables, como la exhortación, a diferencia de todo otro estímulo externo, puede dar lugar a una interacción libre entre seres que se pretenden racionales: la exhortación excluye de entrada la fuerza como mecanismo de persuasión entre seres racionales.² A este respecto observa Honneth:

Una exhortación sólo puede entenderse como tal, cuando su receptor es supuesto como una persona que puede reaccionar “autónomamente” a ella con Sí o con No; pues sin tal presuposición, no podría verse qué sentido particular debe corresponder a una exhortación a diferencia, por ejemplo, de la simple coerción física. Por tanto, como segunda condición de la comprensión de una exhortación considera Fichte la circunstancia de que ella sea concebida como una manifestación que espera de parte del receptor una reacción mediante libertad, una toma de posición racional (Honneth, 2003: 42).

1 Fichte ve en la “educación”, en tanto la concibe como “libre acción recíproca mediante conceptos”, el modelo de la “exhortación”: la educación sería entonces la exhortación a la libre autodeterminación (Fichte, 1979: 39; 1994: 134). Hegel retomará esta concepción en sus esbozos de sistema de Jena, en los que concebirá la educación como el devenir del niño hacia la conciencia de sí (Hegel, 1986: 214).

2 “Sólo la moderación de la fuerza mediante conceptos es el criterio exclusivo e infalible de la razón y de la libertad” (Fichte, 1979: 45; 1994: 139).

En virtud, por tanto, de la apelación exclusiva a la racionalidad o ser-autoconsciente de los sujetos actuantes, la exhortación representa para Fichte el tipo de relación intersubjetiva en que los sujetos pueden hacer válidas pretensiones de reconocimiento, *al margen de toda coerción legal y jurídica*. Ahora bien, para reforzar este significado de la exhortación y lograr así que su potencial normativo, esto es, el representado por la racionalidad de los sujetos, se concrete en conductas ajustadas a dicha racionalidad, Fichte introduce la noción de “autolimitación” (*Selbstbeschränkung*), con la que describe el tipo de actitud a través de la cual los sujetos pueden hacer la experiencia de la racionalidad que se adscriben *a priori* en la fase previa de la exhortación. El tipo de interacción que representa la exhortación, y que se mueve sólo en el marco de la presuposición de la racionalidad de los sujetos, se trueca, con la “autolimitación”, en un tipo de interacción caracterizado por la conciencia, por parte de los sujetos, de que las posibilidades de obrar del otro son constitutivas de su consolidación definitiva como una subjetividad única e irremplazable. Fichte caracteriza dicha conciencia como el concepto de la libertad que un ser tiene de otro y que prescribe al sujeto actuante una actitud orientada por la voluntad —o la “libre decisión”— de la no-transgresión de la propia esfera de acción, a fin de fomentar las posibilidades de acción y elección del (posible) compañero de interacción.

La autolimitación es, así, el cumplimiento de las expectativas de comportamiento que un sujeto esperaba de aquel que, al exhortar a otro, confiaba no sólo en su racionalidad, sino en un tipo de respuesta que hiciera posible, a futuro, una posible interacción con él. Defraudar tales expectativas, como sucedería en el caso, por ejemplo, de un comportamiento por las *vías de hecho*, es lo que en Fichte se entiende como un limitarse a coexistir uno junto a otro de sujetos entre los cuales no existiría ningún tipo de relación posible, o, a lo sumo, un tipo de relación en la que el sujeto defraudado se ve obligado a tratar al otro precisamente bajo aquella forma en que se niega la idea misma del otro como ser racional, esto es, en la forma de un “ser sensible” (Fichte: 1979: 49; 1994: 142).³

Por el contrario, en cuanto cumplimiento de tales expectativas, la autolimitación representa el tránsito del tipo de reconocimiento formal que

3 Siep ha tipificado este comportamiento de la siguiente manera: “Si yo, por ejemplo, no supiera que la autolimitación pertenece necesariamente a la razón, entonces podría llevar a cabo la prueba de si el que me exhorta es realmente un ser racional, respondiendo también a su exhortación con un ataque. Su cualidad de ser un ser que elige libremente, y se determina por sí mismo a obrar, podría él también demostrarla soportando mi ataque en lugar de, como haría un ser natural ‘normal’, huir o responder el ataque —una “prueba” muy apropiada para lo específicamente racional, según parece” (Siep, 1992: 51).

representa la exhortación, al tipo de reconocimiento “categórico” en que los sujetos hacen, efectivamente, la experiencia constante de verse *tratados* como libres.

El ideal de una comunidad de seres racionales, tal como la piensa Fichte desde la “Introducción” al *Fundamento del derecho natural*, es, en consecuencia, aquel que se presenta en la forma de la racionalidad inherente a la exhortación intersubjetiva. La llamada “regla del derecho”, que reza así: “limita tu libertad mediante el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación” (Fichte, 1979: 9-10; 1994: 112), no es más que la norma bajo la cual Fichte piensa el tipo de racionalidad que ha de caracterizar la relación de sujetos que aspiran a ser considerados, precisamente, como racionales. Una comunidad de seres racionales es, para Fichte, una comunidad en que la libertad de sus miembros es resultado no, primeramente, de las instituciones que hacen valer el derecho y la ley, sino aquella en que la libertad es, ante todo, resultado de un tipo de comportamiento como el propio del dar y entender razones y reaccionar (o no) conforme a ellas. Que Fichte, en efecto, hace depender la constitución de una comunidad y, con ésta, de toda relación intersubjetiva de la asunción de este comportamiento, se ve claramente allí donde la exclusión de un individuo de la comunidad o la interrupción de una determinada relación con él obedece, exclusivamente, a un comportamiento en que intervienen actitudes como la transgresión de la esfera de mi libertad, o la falta de reciprocidad en el reconocimiento (Fichte, 1979: 49; 1994: 141-142).

Ahora bien, de su concepción de la relación de reconocimiento se desprende claramente que una relación intersubjetiva lograda sólo puede ser aquella en la que los individuos asumen, recíprocamente, las obligaciones que se siguen del hecho mismo de ser reconocido —obligaciones que no son otras que el obrar, frente a otro, en conformidad con el concepto de su libertad—. Y es precisamente en el carácter vinculante que presenta la experiencia del ser reconocido, como los sujetos, además de asegurarse frente a un eventual trato irracional (inconsecuente) del otro, pueden anticipar las consecuencias de sus propias acciones. La apelación a la racionalidad se vería así reforzada en Fichte por la presencia de una “ley” que es común a los implicados en una relación y de cuyo respeto u observancia depende no ya sólo la posibilidad de dicha relación, sino de la propia comunidad. Si a ello se suma como complemento del potencial normativo de la exhortación lo pensado por Fichte con el concepto de “educación”, se podría tener el espectro completo del fundamento práctico sobre el que descansa su idea de la intersubjetividad: la educación representa para él praxis teórica fundamental —pues es una “acción recíproca mediante conceptos y según conceptos”— a través de la cual los individuos devienen mutuamente conscientes del tipo de actitudes que han de asumir entre ellos,

a fin de preservarse en su condición de sí mismos racionales y libres: la exhortación a la autodeterminación que la educación es, es inseparable de la asunción de las actitudes, como la no transgresión de la propia esfera de acción, que hagan posible su fin esencial, la autonomía del ser humano. En este sentido propedéutico esencial, la educación es formación para la vida en comunidad (Fichte: 1979: 39; 1994: 133). Dado el papel que tales actitudes juegan en la filosofía práctica de Fichte para fines no sólo de la constitución del sí mismo, sino de una comunidad organizada, su teoría de la exhortación, como modelo de una relación intersubjetiva inteligente y libremente conducida, se mostrará como precursora de la teoría de la asunción de roles de G. H. Mead.

3

Lo que desde un punto de vista trascendental emprende Fichte en el *Fundamento del derecho natural* —demostrar cómo es posible la autoconciencia— lo lleva a cabo Mead en su obra fundamental *Mind, Self and Society* desde el punto de vista del “conductismo social” (Mead, 1934; Mead, 1973).⁴ Mead por supuesto, no estaba interesado en la autoconciencia como problema trascendental o metafísico, sino en la autoconciencia como un tipo de comportamiento —un comportamiento originariamente reflexivo o cognitivo— que era posible sólo mediante la organización de símbolos significantes que constituyen la “comunicación”. En esta perspectiva, la comunicación o el lenguaje signifiante representa una forma de comportamiento o conducta en que el individuo se convierte en “objeto para sí” (Mead 1934: 138; 1973: 170). El individuo es tal objeto para sí en la comunicación, porque la comunicación no tiene sólo el sentido de un dirigirse a otros, sino también de un dirigirse a sí mismo, más precisamente, de un *hablar consigo mismo*. De acuerdo con esta tesis (Tugendhat, 1979: 245), un individuo es objeto para sí, “cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como lo replica la otra persona” (Mead, 1934: 139; 1973: 171). Esta afirmación no pretende naturalmente subrayar una experiencia monológica cualquiera del lenguaje como condición previa de toda posible comunicación:⁵ sugiere más bien que sólo

4 En adelante citaremos ambas versiones: indica la primera cita la versión en inglés, la segunda la versión en castellano. [Sin embargo, no siempre seguiremos la versión castellana, debido a las dificultades que presenta, mayormente en la traducción de la expresión “self”: en lugar de “persona”, la traduciremos aquí como “sí mismo”].

5 Tal es el sentido en que Tugendhat, erróneamente a nuestro juicio, entiende esta noción en Mead: que tal hablar, como dice Tugendhat, no sea “estructuralmente comunicativo” en el sentido de que no se trata de la comunicación entre dos personas, no significa que sea un “monólogo” en el que “no se comunica nada” y en el que “no tiene lugar ningún entenderse”, sino sólo “falta

en la medida en que un individuo se dirige a sí mismo como se dirige a los demás, está en condiciones de adoptar las actitudes que los demás adoptan hacia él en el proceso o contexto social en el que tanto él como los demás están involucrados. Por ello dirá Mead en un sentido radical:

No conozco ninguna otra forma de conducta, aparte de la lingüística, en la que el individuo sea un objeto para sí, y, hasta donde puedo ver, el individuo no es un sí mismo en el sentido reflexivo, a menos de que sea un objeto para sí. Es este hecho lo que confiere una importancia crítica a la comunicación, puesto que se trata de un tipo de conducta en que el individuo reacciona frente a sí mismo (Mead, 1934: 142; 1973: 173).

La importancia crítica de la comunicación reside así para Mead en que, en ella, el individuo lleva cabo el tipo de conducta que está a la base de toda posible interacción social, esto es, la capacidad del individuo de reaccionar *hacia sí mismo* como reaccionan los demás hacia él. La comunicación reside en esta capacidad, porque es a través de ella como el individuo confiere significación al “gesto” de la persona que se dirige a él. Dicho a la inversa: la significación de un gesto para un “organismo” reside en la reacción que dicho gesto despierta en otro “organismo” (Mead, 1934: 146; 1973: 177; Mead, 2002: 183; 2008: 351). La comunicación, por tanto, es posible en la forma de una reacción común de los individuos al gesto o símbolo:

Lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo... Existe una posibilidad de lenguaje cada vez que un estímulo puede afectar a un individuo como afecta a otro (Mead, 1934: 149; 1973: 180).

Ello quiere decir que el individuo sólo se convierte en objeto para sí, en tanto reacciona a los estímulos (símbolos) que representan las actitudes de los demás hacia él, de tal forma que su reacción sea la complementación del estímulo a él dirigido. Y es sólo en términos de tal complementación del estímulo o acto como se dice, en el lenguaje de Mead, que un individuo “asume la actitud” de otro individuo hacia él.

Ahora bien, “asumir la actitud del otro” (*taking the attitude of the other*) está lejos de significar en Mead el simple comportarse o reaccionar de un individuo *como* se comporta o reacciona otro individuo hacia una situación dada: no hay en ello nada semejante a la mera imitación de actitudes que se da, en el ejemplo de

de claridad” (cf. Tugendhat, 1979: 262): el hablar consigo mismo tiene para Mead la función de preparación de la conversación o réplica a otro, y es este proceso interior, que Mead llama propiamente “pensamiento”, el que dispone al individuo al tipo de conversación en el que decir algo a alguien es decirlo a sí mismo. Sólo quien se habla a sí mismo en este sentido, “sabe de qué está hablando” (Mead, 1967: 147; 1973: 178).

Mead, en la “pelea de perros”: asumir la actitud del otro es, en el caso de la forma humana inteligente, incorporar o internalizar en la propia conducta, en una forma organizada, las actitudes a través de las cuales el “otro” (un individuo o un grupo social) reacciona como un todo hacia las distintas fases o actividades constitutivas de su propio proceso. Mead encuentra tipificado esta incorporación o internalización de actitudes en el tipo de actividades lúdicas que representan el “juego” y el “deporte” (Mead, 1934: 152; 1973: 182; Mead, 2006: 3-19). En tales actividades, en efecto, el individuo se enfrenta a la tarea de asumir los distintos papeles que corresponden a los distintos jugadores comprometidos en una misma actividad. Ciertamente, el tipo de asunción de actitudes en el juego —concretamente en el juego de los niños— es diferente al tipo de asunción de actitudes en el deporte. Pues mientras en el juego no se precisa la existencia real de otro para asumir su actitud, dado que el niño hace entretanto su papel y el papel de ese otro (al jugar al policía y la ladrón, al padre y al hijo, al maestro y el alumno, etc.), en el caso del deporte está en la obligación de asumir las actitudes de los demás jugadores en forma de una actividad cooperativa que supone el conocimiento de las diferentes funciones de los compañeros y la disposición a asumir tales funciones: en una palabra, tiene que incorporar las actitudes de todos los que están involucrados en el juego (pues de lo contrario no podría jugar). Por ello es respecto de un “otro generalizado” (*generalized other*), tal como el que representa el equipo, donde el individuo se ve obligado a asumir las actitudes de los que están involucrados en un mismo proceso.

Ahora bien, es precisamente en relación con un “otro generalizado” —la comunidad o grupo social organizado al cual el individuo pertenece— como el individuo adquiere lo que Mead llama la “unidad de sí mismo” (“*unity of self*”) (Mead, 1934: 154; 1973:184). Ello no sólo significa que el individuo adquiere una autoconciencia o una conciencia de su propia individualidad únicamente en tanto pertenece a una comunidad, sino que la comunidad es aquello en relación con lo cual el individuo logra estructurar su “personalidad” (“*personality*”) en términos de la incorporación a su conducta o comportamiento de las actitudes que dicha comunidad asume, como un todo, ante sus propios valores o instituciones comunes (tales como la propiedad, los cultos religiosos, los procesos educativos, las relaciones de la familia...). Y es sólo porque incorpora a su conducta tales actitudes de tal manera que reacciona ante sus valores e instituciones como reaccionan los demás miembros de la comunidad, como el individuo adquiere la conciencia de sí mismo. “Por conciencia de sí queremos significar un despertar, en nosotros, del grupo de actitudes que provocamos en otros, especialmente cuando se trata de una serie de reacciones definidas que pertenecen a otros componentes del grupo” (Mead, 1934: 163; 1973: 192). En el ensayo “La génesis del sí mismo y el control social” (1925),

Mead expresaba esta idea de la siguiente manera:

El individuo se convierte en objeto para sí mismo, precisamente, porque se descubre a sí mismo adoptando las actitudes de los otros que están implicados en su conducta. Únicamente hemos sido capaces de volvernos hacia nosotros mismos al adoptar los roles de otros (Mead, 2008: 367-368).

Esta caracterización de la autoconciencia puede inducir a creer que se trata de una mera identificación de la misma con un tipo cualquiera de reacción o adaptación del individuo al medio o grupo social al que pertenece; de ser así, la autoconciencia no se distinguiría del “organismo”, cuya función vital descansa, precisamente, en la capacidad del mismo de adaptarse y someter el entorno para hacerlo parte de las condiciones de su supervivencia. Pero, aparte de que, como cree Mead, la autoconciencia no está dada inmediatamente con el organismo del individuo, y es, respecto de éste, algo que sólo surge mediatamente, es decir, de resultados de la mediación del proceso social, su aparición no es resultado de la simple adaptación del individuo al medio social o de su identificación o acomodación prerreflexiva con sus procesos: justamente porque ser sí mismo es algo posible sólo en términos de la adopción de las actitudes del otro generalizado⁶ y porque dicha adopción de actitudes presupone la comprensión de las mismas en términos de “símbolos significantes”, es decir, como actitudes que originan en nosotros la misma respuesta que originan en los otros, precisamente por ello, la autoconciencia sólo puede ser pensada, para Mead, como un comportamiento reflexivo respecto de las actitudes organizadas de una comunidad que controlan y estructuran la conducta social.

Sí, pues, lo que constituye a la conciencia de sí es la adopción de actitudes de los otros en términos de un estimularse a adoptar hacia sí mismo las actitudes del “otro generalizado”, entonces, a su vez, la vida de una comunidad depende de la incorporación de cada individuo, a su conducta, de las actitudes comunes que constituyen al otro generalizado. Si en el primer caso se trata de la *individualización por vía de la socialización*, en el segundo se trata de la *socialización por vía de la individuación* (Rost, 2003: 723-737). Esta doble estructura constituye el marco experiencial de la intersubjetividad meadeana: pues si la autoconciencia es posible

6 Para ilustrar el tipo de comportamiento que caracteriza la relación del sí mismo con el otro generalizado, Mead emplea constantemente el concepto de “derecho”: allí donde existe un “derecho” reconocido por los miembros de la comunidad, como, por ejemplo, la propiedad, las actitudes de todos los individuos hacia ésta son aquellas que se siguen, precisamente, del hecho de tener la misma significación para todos: “Un hombre que dice ‘esta es mi propiedad’ está adoptando una actitud de la otra persona. Está apelando a sus derechos, porque puede adoptar la actitud que tienen todos los demás del grupo con referencia a la propiedad y, de tal manera, provoca en sí la actitud de los otros” (Mead, 1934: 162; 1973: 191). Las actitudes comunes frente a la propiedad serían, por ello, las de “dominio” y “respeto”.

sólo en la adopción reflexiva de las actitudes comunes de la comunidad, ésta, a su vez, sólo se expresa o actualiza como tal organización de actitudes comunes en las respuestas o reacciones de cada individuo a la situación o situaciones que la comunidad le plantea. En relación con lo primero, esto es, la significación que tiene la autoconciencia para efectos de la reacción reflexiva al medio social, Mead consideraba su aparición como “la culminación de la socialidad que encontramos a lo largo del universo”, culminación que consiste “en que el organismo, al ocupar las actitudes de los demás puede ocupar, en el rol del otro, la suya propia” (Mead, 2008: 270). En relación con lo segundo, la expresión o reflejo de sí que encuentra la organización de comunidad en la forma de reacción propia de cada individuo, Mead afirmaba que puede ser la reacción o actitud “de un simple ser humano, de un ciudadano de una comunidad definida, de los miembros del club o de un lógico en su ‘universo de discurso’” (Mead, 2008: 270).⁷ Ahora bien, esta doble estructura de la interacción social no corre, sin embargo, como una suerte de paralelismo en la concepción meadeana de la autoconciencia, sino que ella se resuelve en una relación de implicación: en efecto, toda adopción de actitudes del otro generalizado por parte del individuo implica el que éste exprese a su manera, es decir, reaccione a su manera, ante la situación que la comunidad como un todo le plantea. En el pensamiento de Mead, esta relación de implicación corresponde, respectivamente, a las fases del “mí” (“Me”) y del “yo” (“I”) como las fases que constituyen el “sí mismo”.

No podemos entrar aquí a analizar esta estructura del sí mismo, que sin duda constituye uno de los planteamientos más originales y fascinantes del pensamiento de Mead. Sólo podemos intentar determinar de manera general el significado que presenta dicha estructura dentro de la comprensión meadeana de la asunción de roles y del sí mismo como un “proceso social”. Interesante es en este sentido el hecho de que estas dos fases del sí mismo representan, respectivamente, el aspecto social-normativo (el “mí”) y el aspecto crítico-propositivo (el “yo”), en cuya interrelación o, en términos de Mead, “conversación” se articula la “personalidad” del individuo, es decir, el individuo que ha internalizado a su conducta o comportamiento el proceso social, justamente por lo cual se hace responsable de la situación social en que se encuentra. La insistencia de Mead en el hecho de que el individuo sólo se constituye como autoconciencia en tanto asume las actitudes de los otros, se corresponde de tal manera con esta distinción, que la misma sólo resulta comprensible a partir de

⁷ Esta relación es pensada por Mead, también por analogía con la vida de un organismo multicelular: “la organización social de una forma multicelular es una organización donde cada célula, al vivir su vida, vive la vida del todo” Mead, “Las implicaciones del sí mismo”, p. 267; cf. Mead, 1934: 189; 1973: 215.

la significación social-normativa, así como crítico-propositiva, que confiere a dicha estructura. En tal sentido, la génesis social del sí mismo se explicaría en Mead no meramente a partir de las relaciones e interacciones simbólicas que están en la base del proceso social en que tiene lugar la vida del individuo, sino también a partir de la forma en que el individuo interviene en ese proceso y es capaz de imprimir en él su propia y personal impronta. El ser social del individuo, es decir, aquella fase de su personalidad constituida simplemente por la adopción de las actitudes de los otros y la consiguiente adecuación al proceso social (el “mí”) está, por tanto, lejos de agotar el significado de lo que Mead designa bajo el nombre de “*self*”: éste, en efecto, tiene su expresión más propia y acabada en el “yo”, en la medida en que es en éste o en términos de éste donde una comunidad puede encontrar gran parte de su perfeccionamiento racional y moral, gracias a los cambios que puede introducir en ella la actitud crítico-propositiva que caracteriza al “yo”. Dicho de manera simplificada: es en la reacción del individuo a la comunidad, antes que en su adaptación consciente a la misma, donde, para emplear la expresión típica de Mead, el “yo” “aparece en la experiencia” del individuo (esto es, en su propia conciencia) y en la experiencia de los demás:

En ocasiones es la reacción del ego o “yo” a una situación, la forma en que uno se expresa a sí mismo, lo que le proporciona una sensación de gran importancia. Uno se hace valer en cierta situación, y en el énfasis que pone en ella. La exigencia es de libertad con respecto a las convenciones, a leyes dadas... Uno se aparta de convenciones fijas que ya no tienen significación alguna, hacia una comunidad en que los derechos serán públicamente reconocidos, y recurre a otros individuos en la suposición de que existe un grupo de otros organizados que responden al llamado de uno... En ese caso se trata de la actitud del “yo” en contraste con el “mí” (Mead, 1934: 199; 1973: 224).

Mas esta autoexpresión del yo no se da sin más; la configuración de un individuo como un “yo” supone la asunción de un tipo de comportamiento práctico que le garantice la afirmación de su individualidad o peculiaridad frente al otro de la comunidad: es el comportamiento que Mead designa como “lucha” y que contrapone ampliamente al de “adopción” o “aceptación” que caracteriza al “mí”. Y es sólo en la medida en que es capaz de autoafirmarse en ese sentido, es decir en la réplica crítico-propositiva a la actitud de la comunidad, como se convierte, frente a su propio “mí” convencional, en una “diferencia significativa”. De ello se infiere entonces que el proceso social y, en general, la vida de una comunidad, tiene a su vez, en la libertad de expresión y autoafirmación que en ella encuentra el yo, la condición de posibilidad de su propia renovación y progreso, lo que en Mead no coincide meramente con el sentido pragmático de estas expresiones, sino mayormente con lo que él entiende como la configuración de “la más amplia

comunidad” de seres racionales, esto es, la “comunidad del pensamiento”. Salta así a la vista que en su teoría del sí mismo se presenta un vínculo indisoluble entre la concepción del yo como “la fase más importante de la experiencia” del individuo, y el ideal de una comunidad en que pueda tener lugar la realización de dicha parte de nuestro ser: La tesis de fondo de dicha teoría, la de que el “espíritu” (“*mind*”), es decir, la racionalidad humana propiamente dicha, no puede darse o existir sino en términos de un medio social, encuentra aquí una variante filosófica fundamental: tal tesis no defiende, en efecto, la superioridad o prerrogativa de la sociedad sobre la individualidad, ni a la inversa: se trata, más bien, de una relación de implicación entre ambos principios, relación cuya comprensión Mead entiende como el “problema filosófico” de la sociedad del presente (Joas, 1980: 57). Sin embargo, más allá de esta tensión está el hecho decisivo de que en la misma queda perfilado el ideal meadeano de la comunidad racional:

Desde que la sociedad nos ha dotado de auto-conciencia, podemos entrar personalmente en las más vastas empresas que el trato entre sí-mismos racionales extiende ante nosotros. Y porque podemos vivir con nosotros mismos como con otros, podemos autocriticarnos y apropiarnos los valores en los que estamos implicados a través de esas empresas donde está comprometida la comunidad de todos los seres racionales (Mead, 2008: 273).

4

Intentaremos a continuación establecer el posible nexo común que une a la comprensión fichteana de la intersubjetividad con la meadeana, sobre la base de la idea de autoconciencia presente en ambos pensadores.

Como principio común a la concepción fichteana y meadeana de la autoconciencia, en su significación práctica, cabe establecer, ante todo, el de que la posibilidad de un sujeto autoconsciente depende enteramente de la previa existencia de una trama de relaciones o procesos sociales en los que dicho sujeto pueda afirmarse en sus funciones y actitudes práctico-cognitivas, así como en las simbólicas y normativas, como funciones y actitudes que sólo pueden cumplirse en el medio que describe dicho proceso o en términos de él. De esta manera, ambos pensadores no sólo se distancian de cualquier concepción solipsista de la autoconciencia, sino que, por caminos diversos, llegan a postular la idea fundamental de que es sólo en la forma específica de la coexistencia, del ser-con-otros, como tiene lugar la formación de la racionalidad humana autoconsciente.⁸ Sus respectivas

8 Una crítica a la concepción intersubjetiva de la autoconciencia en Fichte se encuentra en Henrich (2007: 152), quien acentúa la forma de la “autorrelación” [Selbstverhältnis] sobre la de la

teorías del sujeto autoconsciente hacen claramente de la vida en sociedad el principio y la génesis de la individualidad:

El hombre —dice Fichte— sólo será hombre entre los hombres... Si deben existir los hombres, entonces tienen que ser muchos hombres... Por tanto, el concepto de hombre no es el de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género (Fichte, 1979: 39; 1994: 133-134).

Y en Mead leemos:

No puede decirse que los individuos estén primero y la comunidad después, porque los individuos surgen en el proceso mismo... Es preciso que se esté llevando a cabo un proceso vital a fin de que existan células diferenciadas. Del mismo modo, tiene que estar llevándose a cabo un proceso social para que existan los individuos... El individuo humano es posible porque existe un proceso social en el cual puede funcionar responsablemente (Mead, 1934:189; 1973: 215).

Junto a esta concordancia en la concepción del sí mismo como algo esencialmente social, se halla el hecho, no menos significativo, de que tanto Fichte como Mead ponen en la base de la relación del sí mismo con lo otro de sí una forma de interacción basada en la lógica de la acción-reacción, de la respuesta “sí” o “no” (Tugendhat, 1979: 279), en una palabra, del orden de la aceptación o el rechazo de las exhortaciones/exigencias de comportamiento dirigidas a él (lo que en Fichte corresponde a la disposición de un individuo a involucrarse o no con otro en una “acción recíproca”; y en Mead a los comportamientos de “adaptación” (“mí”) o de “lucha” (“yo”). A ello cabe añadir, finalmente, el hecho de que tanto Fichte como Mead entienden que sólo en una comunidad racionalmente organizada, donde “racionalmente” significa en ambos “reconocimiento del derecho” por parte de todos sus miembros, se dan las condiciones para la máxima expresión de la libertad del sí mismo, sea en términos de la realización de los “conceptos” (fines) de las acciones trazados *a priori* (Fichte), o de la “creatividad social” gracias a la cual el individuo renueva el proceso social (Mead).

No es de extrañar, entonces que, en esta suerte de entrelazamiento de perspectivas, pueda reconocerse un ideal común de intersubjetividad en el que se atiende mayormente al comportamiento práctico de los individuos. Tal comportamiento es “práctico” por cuanto que él comprende expectativas normativas de comportamiento que posibilitan y condicionan la respectiva autorrealización de sujetos inmersos en una determinada forma de interacción. De ahí que toda relación intersubjetiva sea ella misma posible, para Fichte, lo mismo que para Mead, en la forma de un obrar tal de los individuos, que en él confirmen o ratifiquen,

relación intersubjetiva para efectos de todo “saber de sí”.

mutuamente, las pretensiones de autoafirmación con que, por así decirlo, salen mutuamente al encuentro. Y es sólo el cumplimiento de esta condición lo que puede transformar una relación intersubjetiva en algo más que un simple coexistir uno junto a otro de individuos, motivado por determinados intereses comunes, es decir, transformarla en una relación de “reconocimiento”. Ello quiere decir, en otras palabras, que, tanto para Fichte como para Mead, una relación intersubjetiva lograda es aquella que permite la autorrealización del individuo, en la significación fundamental de un “yo”, *en o a través* de “otro”. Ambos vieron esta realización de sí mismo en el otro como inseparable de toda pretensión de autoafirmación: para Mead, particularmente, esta relación

se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros. No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros (Mead, 1934: 194; 1973: 220).

Si se consideran los comportamientos esenciales que tanto Fichte como Mead ponen en la base de una tal relación, se verá que lo que se quiere decir con “reconocimiento” es el tipo de relación en que los individuos experimentan las actitudes o comportamientos de los demás como expresiones deliberadas de aceptación y valoración de su propia mismidad. Mientras que esta aceptación se expresa en Fichte no sólo en la constitución fáctica de una relación determinada con otro individuo, sino en el derecho a ser reconocido por “todos los seres racionales”, en Mead tal aceptación se da en la forma de su inclusión en los procesos cooperativos que resultan esenciales para el desarrollo y progreso de una sociedad. Ello corresponde, en el caso de Fichte, a la efectiva realización del individuo como sujeto jurídico, es decir, como sujeto portador de derechos; en el caso de Mead, a su realización como sujeto social, esto es, como sujeto portador de funciones y roles socialmente determinados. Es aquí donde se advierte la significación que tienen los comportamientos prácticos de la “exhortación” y de la “asunción de actitudes” para la experiencia del reconocimiento en el sentido indicado: pues, en el primer caso, ser reconocido como sujeto portador de derechos por la comunidad de los seres racionales sólo es posible gracias a los procesos lógico-discursivos que están a la base de la exhortación, es decir, del comportarse lingüística o argumentativamente ante la invitación a la constitución de una determinada relación con otro; en el segundo, ser reconocido por el “otro generalizado” como sujeto portador de las funciones y papeles en que dicho otro se organiza, es posible en las contribuciones que el individuo hace a la comunidad tanto en la forma convencional del cumplimiento de deberes e interiorización de normas, como, mayormente, en la forma revolucionaria del cambio de la situación social.

Al hacer depender la experiencia del reconocimiento del cumplimiento de tales comportamientos, Fichte y Mead perfilan un ideal de intersubjetividad en el que cada individuo no es simplemente el “otro” de su posible compañero de interacción, sino en el que el otro es conocido o experimentado como constitutivo o, más precisamente, condicionante de la propia mismidad. Fichte puso de manifiesto este rasgo de la intersubjetividad al postular que todo “ponerse a sí mismo” es, al mismo tiempo, un poner otro fuera de sí, en tanto que Mead lo expresa en la fórmula de que todo “hablar consigo mismo” es un hablar con la comunidad de todos los seres racionales. Ahora bien, mientras que en Fichte esta remisión necesaria de un yo a otro yo demuestra la necesidad del concepto del derecho como concepto regulador de toda posible interacción, en Mead la referencia de un yo a otro (sobre todo en la forma del “otro generalizado”) es la idea de una interacción simbólica en la que la reacción adecuada a lo planteado por el símbolo es condición para un proceso social cooperativamente conducido. Sea cual sea la forma última e irreductible en que uno y otro conciben la naturaleza de este ser-referido del yo—sea como fundada en la estructura misma de la “racionalidad” o la “yoidad”, o como fundada en la estructura y organización del propio proceso social—, en ambos la naturaleza del sí mismo encuentra su expresión racional superior en el tipo de existencia intersubjetiva que describen los órdenes de la “exhortación” y la “adopción de actitudes” como órdenes en que los sí mismos pueden legitimar recíprocamente expectativas de autoafirmación normativa y social. La llamada “acción causal recíproca”, forma bajo la que Fichte concibe la interacción entre los miembros de una comunidad, representa así una clara anticipación de lo pensado por Mead con su teoría de la asunción de roles: sólo podemos ser causa externa de la libertad de otro si éste nos reconoce como tal causa, esto es, si asume, ante nosotros, la actitud que se sigue del hecho de posibilitarle su libertad. Es en este sentido como *exhortar a otro*, tal como lo pretende la interpretación de Mead citada al comienzo, coincide con *ponerse en su lugar*.

Bibliografía

1. DÜSING, K. (1977) *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. Wilhelm Verlag.
2. DÜSING, E. (1986) *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln.

3. FICHTE, J. G. (1979) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
4. FICHTE, J. G. (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
5. FICHTE, J. G. (1994) *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Jena: Universität Verlag.
6. FICHTE, J. G. (1995) *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
7. FICHTE, J. G. (1997) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
8. FRANK, M. (1991) *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.
9. HABERMAS, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
10. HABERMAS, J. (1999) *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
11. HEGEL, G. W. F. (1986) *Jenaer Systementwürfe*. Hamburg: Meiner.
12. HENRICH, D. (2007) *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
13. HONNETH, A. (1992) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
14. HONNETH, A. (2003) *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
15. JOAS, H. (Ed). (1985) *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp.
16. JOAS, H. (1989) *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt: Suhrkamp.
17. KARÁSEK, J. (2011) *Sprache und Anerkennung. Philosophische*

- Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität.* Göttingen: V&R Unipress.
18. MEAD, G. H. (1934) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist.* Ed. de Charles W. Morris. The University of Chicago Press.
 19. MEAD, G. H. (1936) *Movements of Thought in the Nineteenth Century.* Ed. de Merrith H. Moore. Chicago University Press.
 20. MEAD, G. H. (1964) *Selected Writings.* Andrew J. Reck (ed). Chicago and London: University of Chicago Press.
 21. MEAD, G. H. (1973) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social.* Barcelona: Paidós.
 22. MEAD, G. H. (2002) *The philosophy of present.* New York: Prometheus Books.
 23. MEAD, G. H. (2006) *Play, School and Society.* Ed. de Mary Jo Deegan. American University Studies.
 24. MEAD, G. H. (2009) *Escritos políticos y filosóficos.* México: F.C.E.
 25. MERLE, J.-Ch. (Ed). (2001) *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts.* Berlin: Akademie Verlag.
 26. NEUHOUSER, F. (2001) “The Efficacy of the Rational Being. (First Proposition: §1)”, en: Jean-Christophe Merle (Ed). *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts.* Berlin: Akademie Verlag.
 27. REHBERG, K. (1985) “Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. Georg Herbert Mead und die deutsche Tradition der ‘Philosophischen Anthropologie’”, en: Hans Joas (Ed). *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads.* Frankfurt: Suhrkamp.
 28. ROST, S. (2003) “Individualisierung durch Gesellschaftung. John Dewey’s Öffentlichkeitsmodell und das Selbst bei Georg Herber Mead”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (5).

29. SIEP, L. (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München.
30. SIEP, L. (1992) *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
31. TUGENDHAT, E. (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt: Suhrkamp.
32. WILLIAMS, R. (1992) *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press.
33. WILLIAMS, R. (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.

El mito dialógico.

Un análisis conversacional del diálogo filosófico

The dialogical myth. A conversational analysis of philosophical dialogue

Por: Juan Antonio González de Requena Farré
Escuela de Psicología
Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt
Puerto Montt, Chile
E-mail: jagref8@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2012
Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2012

Resumen. *La idealización del diálogo es un gesto característico no sólo del pensamiento filosófico contemporáneo, sino también de las ciencias humanas y de los procedimientos de intervención pedagógica, terapéutica y organizacional. En este artículo revisaremos críticamente ese mito fundacional del diálogo socrático, mediante un análisis conversacional de los movimientos y las funciones discursivas que en él se desarrollan. Además, exploraremos la evolución moderna del género del diálogo filosófico.*

Palabras clave: *Diálogo filosófico, diálogo socrático, análisis conversacional, ideología del diálogo.*

Abstract. *The idealization of dialogue is not only a characteristic gesture of contemporary philosophical thought, but also of the humanities and of the pedagogical, therapeutic and organizational intervention procedures. In this article, we provide a critical review of the founding myth of Socratic dialogue through a conversation analysis of movements and discourse functions which are developed in it. In addition, we will explore the modern evolution of the genre of philosophical dialogue.*

Keywords: *Philosophical dialogue, Socratic dialogue, conversation analysis, ideology of dialogue.*

1. La ideología de la relación dialógica

Una de las representaciones más nítidas de la filosofía en nuestro imaginario cultural se concreta en esa comunidad de diálogo que tan adecuadamente retrata el cuadro *La escuela de Atenas* de Rafael Sanzio. En esa imagen idealizada, el equilibrio reflexivo que se asocia a la argumentación dialógica parece situarse en el centro de nuestra tradición filosófica y, tal vez, se ubica también en el umbral de gran parte de los hábitos intelectuales desplegados en nuestras esferas públicas. Frecuentemente, la historia intelectual sanciona esta imagen, cuando caracteriza el surgimiento de la filosofía en el mundo griego como cierta transición “del mito al logos”: las misteriosas intervenciones sobrenaturales que informan el imaginativo relato tradicional del mito darían paso a la manifestación pública de las razones y a la argumentación lógica, en el contexto de cierta discusión agonística (en

que se compite discursivamente por imponer las propias razones) y del diálogo (Vernant, 1983). En ese sentido, se ha planteado que el nacimiento de la filosofía resulta inseparable del ejercicio dialéctico de la discusión que pone a prueba las pretensiones de validez de los interlocutores: el cultivo de semejante práctica del diálogo agonístico (ese tipo de diálogo que despliega cierta competencia argumentativa) en la cultura griega habría sido a la vez un contexto originario y un adiestramiento esencial de la razón filosófica y de la disciplina lógica (Colli, 2000). No es de extrañar, pues, que el surgimiento de la tradición literaria de la filosofía se vincule a la invención del diálogo filosófico como género en la obra de Platón. En el inicio de la filosofía se asistiría a cierta transcripción del arte dialéctico, que representa retóricamente una reconstrucción narrativa de discusiones imaginarias para la lectura de un público genérico (Colli, 2000). Sin duda, hay vestigios de este trasfondo dialéctico del discurso filosófico en los diálogos platónicos; éstos no sólo se presentan frecuentemente como un momento de diversión o un pasatiempo agonístico, que no excluye el recurso a las paradojas premeditadas o a las más irreducibles aporías, sino que, además, en algunos casos exhiben una manifiesta desconfianza ante el discurso escrito y los usos retóricos del texto (Crombie, 1979).

Sin embargo, a pesar de las reservas de Platón ante la transformación del discurso en un texto inerte y en un simulacro retórico que se sustrae a la discusión presencial del saber auténtico, el *logos* de la filosofía se consolidó finalmente en el tratado sistemático y en la teorización libre de contexto, y el diálogo filosófico, ese género literario fundacional de la tradición filosófica, pasó a ser una apuesta marginal en la historia de la filosofía. Por lo demás, algunas de las obras tradicionalmente designadas como “diálogos” apenas merecen tal nombre, pues en muchos casos se trata de una construcción literaria, con frecuencia en estilo indirecto, estructurada en forma de largos discursos que se suceden por turnos. Ya en algunos diálogos platónicos encontramos esa interrupción del diálogo por extensos monólogos teóricos; pero se trata de un aspecto que predomina en el caso de los diálogos filosóficos de Séneca (2001), Cicerón (2007), Boecio (1984), Giordano Bruno (1985), o Hume (2005), quienes hacen del diálogo una sucesión turnada de largas digresiones (e, incluso, como ocurre en Bruno, de largos relatos de diálogos incrustados en los turnos del diálogo principal). Curiosamente, San Agustín (2009) preserva en numerosos pasajes la tensión agonística del diálogo, pero bajo la forma de soliloquios en los que el Santo discute intensamente con la Razón (del mismo modo que Boecio, en *La consolación de la filosofía*, sostenía un soliloquio con la filosofía, aunque mucho menos dialéctico). Por lo demás, resulta un tanto complicado encontrar diálogos filosóficos genuinos en la filosofía moderna y contemporánea, aunque encontremos ejemplos interesantes del género como los *Tres*

diálogos entre Hilas y Filónis de Berkeley (1985), el *Bruno* de Schelling (1985), entre otros, y, en el caso de la filosofía contemporánea, llama la atención el muy particular diálogo de Heidegger (2002) titulado “De un diálogo del habla entre un japonés y un inquisidor”. De modo atípico, en un medio filosófico contemporáneo marcado por la literatura teórica ultra-especializada y por la multiplicación de artículos en revistas disciplinares, Larry Laudan (1993), en su libro *La ciencia y el relativismo*, se ha atrevido a llevar la forma dialogada al muy teórico terreno de la filosofía de la ciencia.

A pesar del declive progresivo y de la presencia cada vez más marginal del género del diálogo filosófico, la fascinación por una comunidad de diálogo idealizada se ha hecho presente con fuerza en el escenario filosófico contemporáneo. Existe toda una gama de “filosofías del diálogo” que tratan de concebir lo característico de la experiencia humana desde aquello que le atribuyen a una relación dialógica frecuentemente idealizada: el encuentro intersubjetivo yo-tú (Buber, 2006); la interpelación expresiva cara-a-cara —siempre más asimétrica que el diálogo recíproco—, así como la acogida responsable del Otro que nos interpela (Levinas, 1987); la comprensión conversacional del sentido a través de la dialéctica del preguntar y el responder (Gadamer, 2003); el desempeño de pretensiones de validez y la anticipación del consenso racionalmente motivado, a través de la acción comunicativa y la interacción dialógica (Habermas, 1999); o, incluso, la interrupción alternante de los turnos en que se manifiesta un habla plural y no susceptible de totalización (Blanchot, 1970). El diálogo se consagra no sólo en algunas apuestas de la filosofía moral y política contemporánea, que pretenden encontrar un suplemento de legitimidad (o sea una legitimación de fondo para las prácticas morales e instituciones del Estado democrático de derecho) en la racionalidad comunicativa o en los presupuestos normativos de una interacción dialógica estilizada (Habermas, 1991); o que proponen un *ethos* dialógico para las democracias liberales contemporáneas, centrado en la pluralidad de las voces y la conversación razonable (Oakeshott, 2000); o bien en el compromiso pragmático con la resolución de los problemas públicos a través del diálogo, desde ciertos consensos mínimos sobre lo que es susceptible de discusión imparcial (Ackerman, 1989). También asistimos a una consagración del diálogo en algunas posiciones epistemológicas que procuran llevar a cabo una reconstrucción de la verdad en términos dialógicos, como aceptabilidad racional, ampliación del entendimiento intersubjetivo y anticipación del consenso en torno a pretensiones de validez susceptibles de crítica (Apel, 1991). Incluso el problema de la identidad del yo se está interpretando actualmente con la partitura de lo dialógico, de manera que se pretenden superar las desviaciones individualistas y subjetivistas de la cultura

moderna, así como el atomismo de las modernas ciencias sociales, mediante la apelación a una constitución dialógica del yo; y es que nuestras identidades se formarían a través de un diálogo con otros significativos que nos aportan esos relatos en que se sostiene nuestra autocomprensión (Taylor, 1994). En ese sentido, no siempre se escuchan las admoniciones sobre cómo la consagración del diálogo puede encubrir una neutralización moral del conflicto social y una operación ideológica despolitizadora en nombre de presupuestos ético-espirituales (Schmitt, 2002). Ni tampoco se toma totalmente en serio la advertencia acerca de los procedimientos de control, principios de coacción y sistemas de restricción que atraviesan el intercambio comunicativo aparentemente libre y transparente (Foucault, 1987).

Pero no sólo la filosofía contemporánea ha consagrado el diálogo como una modalidad de experiencia decisiva desde el punto de vista ontológico, antropológico, epistemológico y ético-político. También varios enfoques de las ciencias humanas contemporáneas se han sumado a la celebración de lo dialógico, y plantean que su asunto —ya se trate del discurso, de la vida social o del psiquismo— no es sino una construcción dialógica. En efecto, ya en la primera mitad del Siglo XX y en el campo de la lingüística, la semiología del círculo bajtiniano insistió en que la enunciación no puede entenderse al margen de la realización dialógica del discurso, de la interacción discursiva intersubjetiva, así como de la inter-animación dialógica del enunciado en una dialéctica de interpelaciones y réplicas constantes (Bakhtin, 1982; Voloshinov, 1992). Pero esa concepción dialógica del asunto de las ciencias humanas se halla también en ciertos enfoques sociológicos que conciben los hechos sociales a partir de las interacciones simbólicas y de las expectativas dialógicas que se tejen en la vida cotidiana (Goffman, 1987). O se hace presente en aquellas reconstrucciones sociológicas que, a partir de una teoría de la acción comunicativa, procuran una interpretación crítica de las patologías asociadas a las interferencias sistémicas en el curso de la interacción dialógica en el mundo de vida cotidiano (Habermas, 1999). En el caso de la psicología, toda una gama de posiciones construccionistas apuesta por entender la constitución del psiquismo en términos de interacciones discursivas y de relaciones dialógicas en que se traman conversacionalmente aquellos relatos que sostienen nuestras realidades e identidades (Shotter, 2001). No es de extrañar, pues, que en las ciencias sociales contemporáneas se hayan popularizado las metodologías centradas en el análisis conversacional, que pretenden reconstruir los hechos sociales o los procesos psicosociales a partir de las secuencias de turnos y actos enunciativos realizados en la conversación cotidiana (Wooffitt, 2005).

Por lo demás, no sólo la auto-comprensión teórica de la filosofía y de las humanidades está marcada actualmente por este giro dialógico. También apuestan

por privilegiar el diálogo toda una serie de tecnologías de subjetivación desplegadas en los medios laborales, en los sistemas educativos y en los ámbitos terapéuticos. Numerosas propuestas de reforma educativa apelan a una pedagogía dialógica que supere las formas asimétricas y opresoras de instrucción, para dar paso a experiencias de pronunciamiento autónomo, encuentro con el otro y emancipación crítica a través del diálogo (Freire, 1997); o directamente proponen el rescate del diálogo socrático como medio de conformar una comunidad dialógica de investigación que haga posible el desarrollo del pensamiento crítico y complejo en el contexto de la conversación deliberativa (Lipman, 1998). Y, en el caso de los modelos terapéuticos contemporáneos, la cura por medio de la relación dialógica y de la interpelación conversacional se sitúa en el centro de todo un abanico de modelos de intervención terapéutica, desde la logoterapia (Frankl, 1978), hasta la recuperación del diálogo socrático —como modo de superar las creencias irracionales— en la terapia cognitiva (Beck, 2005). Incluso el mundo de las organizaciones y el pensamiento gerencial apuestan actualmente por entender las organizaciones como redes de conversaciones que se sostienen en la interacción dialógica (Echeverría, 2003), de manera que se ha generalizado en los medios laborales toda una obsesión por el clima conversacional y la colaboración dialógica. En fin, por doquier se extiende cierta ideología del diálogo y en los ámbitos menos sospechados se consagra el diálogo socrático como un remedio ideal para nuestros principales problemas de época.

2. Cerrando el círculo: un análisis conversacional del diálogo filosófico

Ante los excesos de la contemporánea fascinación por una relación dialógica idealizada al modo del diálogo socrático, resulta necesaria una indagación crítica de las condiciones en que el diálogo se ejerce. Se hace preciso, pues, cerrar el círculo de esta historia de fascinación imaginaria por las virtudes de la relación dialógica, y, tal vez, una manera idónea de clausurar los espejismos de la ideología del diálogo consista en retornar críticamente a sus orígenes y abordar el muy idealizado diálogo filosófico a la luz de uno de sus vástagos tardíos: el análisis conversacional. Ese es precisamente el asunto que nos proponemos explorar: ¿cuáles son las interacciones discursivas que tienen lugar efectivamente en un diálogo socrático y en el diálogo filosófico en general? Adicionalmente, pretendemos comparar el modelo originario del diálogo filosófico, el diálogo socrático, con sus imitaciones modernas, y estaremos así en condiciones de interpretar tentativamente qué cambios se aprecian en la historia del diálogo filosófico.

El formato de análisis conversacional que aplicaremos a los diálogos filosóficos no se reduce a ninguna de las dos vías más exploradas metodológicamente

en el análisis conversacional, a saber: la secuenciación de los turnos de la conversación o el análisis de los actos de habla realizados en el discurso dialógico en algún contexto de actividad determinado. En nuestro análisis conversacional de los diálogos filosóficos pretendemos integrar las dos perspectivas: el análisis de los movimientos de interpelación y respuesta que caracterizan a una conversación filosófica; pero, también, el análisis de las funciones discursivas realizadas en cada turno, ya se trate de algún tipo de expresión o de algún tipo de solicitud. En ese sentido, nuestro modelo de análisis del discurso es deudor del modelo de funciones del intercambio conversacional propuesto por Halliday (2004), que concibe las funciones del habla, a partir de los movimientos realizados y del tipo de asunto concernido en el intercambio. Según Halliday, en el habla pueden intercambiarse información u otros bienes y servicios; asimismo, el movimiento puede ser de petición o de donación, y puede consistir en iniciar la secuencia conversacional o en responder —congruentemente o divergentemente— a ella. De ese modo, se esboza en Halliday (2004) una consistente ordenación de las funciones realizadas en el intercambio verbal, que contempla el ofrecimiento y la aceptación o declinación, la orden y su asunción o rechazo, la afirmación y su reconocimiento o refutación, la pregunta y su respuesta o descargo:

Tabla 1. Funciones realizadas en el intercambio verbal, según Halliday (2004).

Intercambios Conversacionales		Iniciación	Contestación	
			esperada	Discrecional
Dar	bienes y servicios	ofrecimiento <i>¿Quiere un café?</i>	aceptación <i>Sí, por favor</i>	declinación <i>No, gracias</i>
Solicitar		orden <i>Sírveme un café</i>	asunción <i>Aquí lo tienes</i>	Rechazo <i>No quiero</i>
dar	información	afirmación <i>Le sirve un café</i>	reconocimiento <i>¿De veras?</i>	refutación <i>No es cierto</i>
solicitar		pregunta <i>¿Qué le está sirviendo?</i>	respuesta <i>Un café</i>	descargo <i>No lo sé</i>

En nuestra propuesta de análisis, puesto que se trata del diálogo filosófico, dejamos de lado las solicitudes o entregas de bienes y servicios, y nos centramos en la entrega o solicitud de información. Eso sí, reconocemos que no sólo se intercambia información en el diálogo, sino que el asunto del enunciado puede ser tanto una proposición que informe de un estado de cosas, cuanto una expresión actitudinal que manifieste o demande una respuesta afectiva, e incluso una referencia metadiscursiva

a los conceptos, enunciados y marcos de la propia discusión. Además, consideramos que la relación entre los movimientos y la función semántica realizada es holgada, de manera que no existe correspondencia entre la interpelación y la solicitud, ni entre la respuesta y la expresión: se puede solicitar una aclaración a través de una afirmación o se puede expresar una actitud a través de una pregunta, etc. Por ello, distinguimos escrupulosamente el movimiento realizado y su función discursiva, de manera que cada turno genera, como mínimo, dos categorías: una relativa a los movimientos conversacionales y a su modo, así como otra referente a las funciones discursivas y su rango. En todo caso, pueden realizarse varios movimientos y diversas funciones en un mismo turno de palabra. Nuestras categorías de análisis conversacional del diálogo filosófico son, pues, las siguientes:

Tabla 2. Movimientos conversacionales y funciones discursivas contempladas en este análisis conversacional.

movimiento	modo	función	Rango
interpelación	exclamativa: <i>¡Dime ya lo que piensas!</i>	solicitud	proposicional: <i>Describeme la escena</i>
	enunciativa: <i>Pienso que es preciso analizar los conceptos</i>		actitudinal: <i>Perdóname si te ofendo.</i>
	interrogativa		abierta: <i>¿Qué crees?</i>
	cerrada: <i>¿Opinas que el análisis conceptual es preciso?</i>		metadiscursiva: <i>¿Estás diciendo que no es verdad lo que yo digo?</i>
respuesta	congruente: <i>Tienes razón</i>	expresión	proposicional: <i>Ese autor escribió muchos libros</i>
	divergente		actitudinal: <i>¡Ya no aguanto más!</i>
	refutatoria: <i>Por el contrario, estoy en desacuerdo.</i>		metadiscursiva: <i>Podemos decir que este enunciado ha de entenderse como un ejemplo</i>
	evasiva: <i>No sé qué pensar de tu planteamiento.</i>		

En lo que concierne a los diálogos filosóficos analizados, trabajamos con una muestra representativa de un diálogo antiguo, el *Gorgias* de Platón (como culminación del estilo socrático de los diálogos tempranos de Platón, escritos entre el 399 y el 387 A. C.), y dos diálogos modernos: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* de Berkeley, publicado en 1713, así como el diálogo *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* de Schelling, de 1802. Se procuró escoger secuencias de turnos dialécticamente entrelazados y que no involucraran extensas digresiones de los participantes; además, cuando participan diversos interlocutores en el diálogo, se escogieron fragmentos de diálogos que incorporaran a diferentes interlocutores, para establecer si eso afectaba al estilo conversacional. Del *Gorgias* de Platón (1998) se analizaron 219 turnos de palabra en cuatro tramos del diálogo

(447a-448e, 466a-467b, 476a-448b y 488b-491e). De *Tres diálogos entre Hiler y Filonús* de Berkeley, se analizaron 217 turnos correspondientes a secuencias de los dos primeros diálogos (1985: 112-116, 125-127, 130-132 y 143-144), y 213 turnos del *Bruno* de Schelling, correspondientes a discusiones entre distintos interlocutores (1985: 28-32, 80-84 y 114-119). La codificación de los turnos se llevó a cabo y se refinó con ayuda de un programa computacional de análisis cualitativo de datos (Atlas.ti), y se transformaron los totales de cada categoría en porcentajes para hacer posible una comparación de frecuencias.

3. Las características conversacionales del diálogo filosófico antiguo y moderno

Los resultados de los análisis conversacionales de las secuencias de turnos de los tres diálogos filosóficos están recogidos en las siguientes tablas, que asignan —a cada uno de los movimientos conversacionales y a cada una de las funciones discursivas— el porcentaje de frecuencia sobre el monto total de movimientos o funciones realizados en cada diálogo:

Tabla 3. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales en los diálogos filosóficos analizados.

Movimientos conversacionales	Platón	Berkeley	Schelling
interpelación exclamativa	2,3%	2,7%	0%
interpelación enunciativa	26,9%	24,8%	33,3%
interpelación interrogativa abierta	9,6%	8,7%	5%
interpelación interrogativa cerrada	22,3%	20,5%	14,4%
respuesta congruente	34,6%	37,8%	46,4%
respuesta divergente evasiva	1,9%	3,9%	0,9%
respuesta divergente refutatoria	2,3%	1,6%	0%

Tabla 4. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas en los diálogos filosóficos analizados.

Funciones discursivas	Platón	Berkeley	Schelling
expresión actitudinal	6,3%	3%	0%
expresión metadiscursiva	31,9%	39,6%	66,5%
expresión proposicional	26,3%	22,6%	12,3%
solicitud actitudinal	0,4%	1,1%	0%
solicitud metadiscursiva	23,3%	18,9%	19,8%
solicitud proposicional	11,9%	14,7%	1,3%

Inmediatamente llaman la atención algunos predominios en lo que respecta a los movimientos conversacionales realizados en el diálogo filosófico. En principio, parece que el carácter de interpelación que se le suele atribuir al diálogo filosófico se confirma, pues hay un predominio de movimientos conversacionales de interpelación, por sobre los movimientos de respuesta, tanto en el diálogo filosófico antiguo como en el moderno. Eso sí, en el diálogo moderno, podría apreciarse una débil tendencia a que los movimientos de interpelación enunciativa sean más frecuentes que los de interpelación interrogativa, que son los que predominan en el diálogo socrático y que se supone que son más característicos del cuestionamiento y la indagación dialógicos. Asimismo, se observa que el lenguaje filosófico moderno ve disminuir levemente la frecuencia de interjecciones. Por otra parte, también se puede apreciar que tanto en el diálogo filosófico antiguo como en el moderno tienden a predominar las respuestas congruentes, que aceptan el marco de la interpelación, en desmedro de las respuestas divergentes que o rechazan o evaden las pretensiones de la interpelación. En todo caso, en el diálogo socrático es algo más frecuente la respuesta divergente que en un diálogo filosófico moderno como el *Bruno*.

Gráfico 1. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de movimientos conversacionales) de los distintos tipos de interpelación en los diálogos antiguos y modernos analizados.

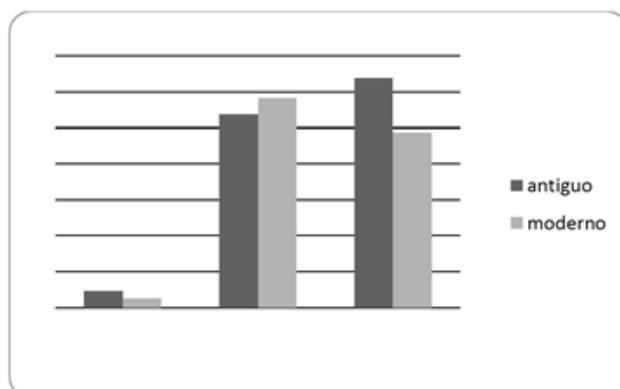
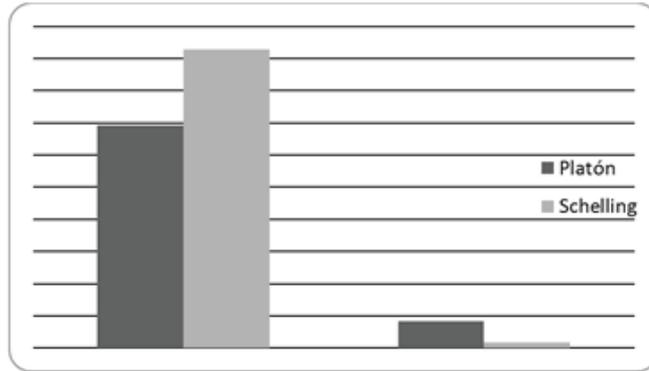
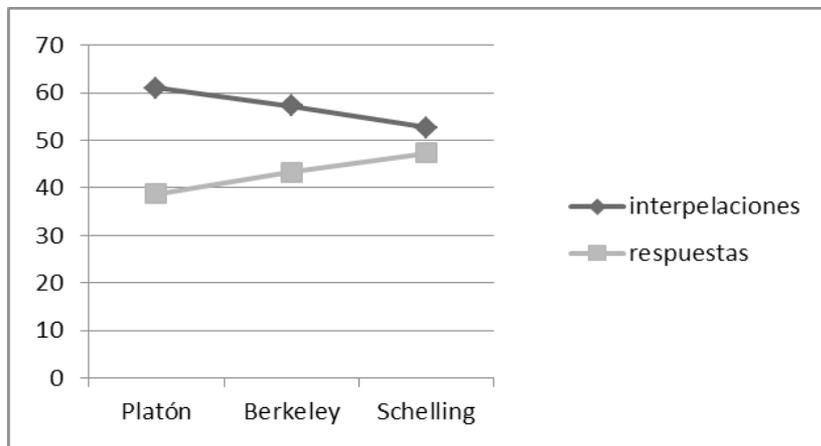


Gráfico 2. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de movimientos conversacionales) de los tipos de respuesta en un diálogo antiguo y uno moderno.



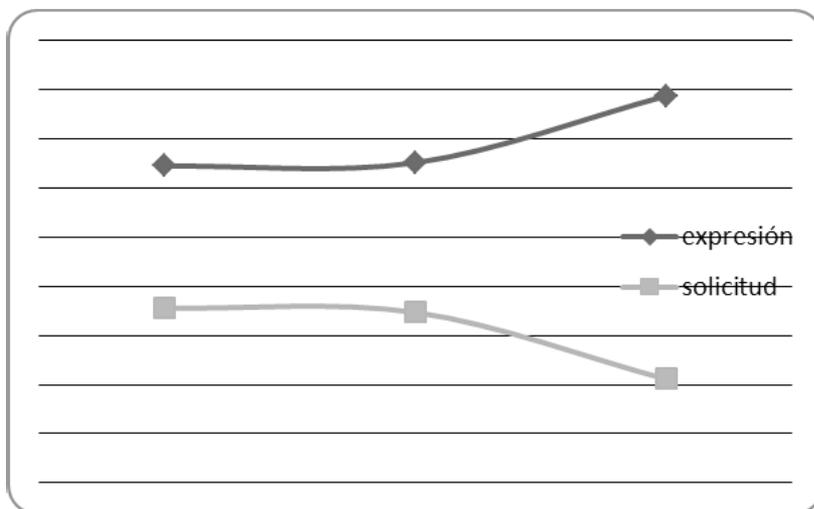
Además, se puede observar que existe una tendencia a la disminución de la diferencia entre el número de interpelaciones y el número de respuestas. Esto no significa que se avance necesariamente hacia una mayor simetría entre los interlocutores, como suponen las visiones idealizadas de la situación de habla dialógica. Lo que se impone progresivamente es un rol más conformista (esto es, menos cuestionador) del interpelado en el diálogo, en la medida en que éste, en vez de interpelar recíprocamente al que pretende tomar la iniciativa exclusiva en la discusión, se limita a contestar congruentemente.

Gráfico 3. Frecuencia en porcentajes de las interpelaciones y las respuestas en los diálogos filosóficos analizados.



En lo que respecta a las funciones discursivas realizadas en el diálogo filosófico, también se aprecian algunas características y tendencias interesantes. En primer lugar, si bien siempre parece haber predominado la función de expresión por sobre la de sollicitación, entre el diálogo socrático y el diálogo filosófico moderno se observa una tendencia al aumento de las expresiones, en desmedro de las solicitudes, de modo que pareciera disminuir el aspecto inquisitivo y demandante del diálogo (que se suele idealizar al hablar del diálogo filosófico).

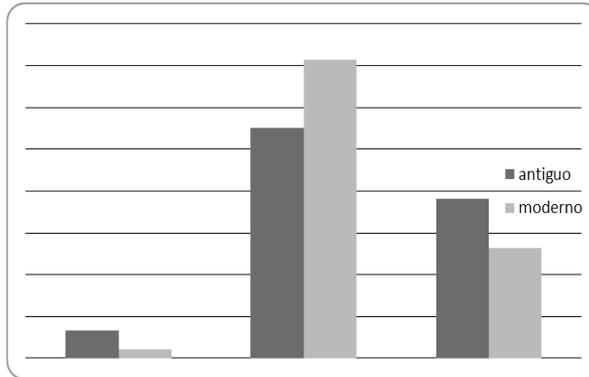
Gráfico 4. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los diálogos filosóficos analizados.



Por otra parte, entre el diálogo socrático y el diálogo moderno, cabe reconocer tendencias claras en el desarrollo de las funciones de expresión discursiva, a saber: un aumento de la expresión metadiscursiva (que introduce aclaraciones y definiciones conceptuales, o bien referencia —frecuentemente reflexiva— a otros enunciados) y, además, una disminución tanto de la expresión proposicional (que informa de estados de cosas o los confirma), como de las siempre escasas expresiones actitudinales (esto es, las manifestaciones emocionales), que parecen excluidas de la discusión racional, ya desde el diálogo socrático. En todo caso, resulta evidente la primacía de los asuntos metadiscursivos en el diálogo filosófico, ya desde el diálogo socrático, lo que confirma la idea de que la discusión filosófica suele consistir en aclaraciones y definiciones discursivas, más que en enunciados

descriptivos o en manifestaciones emotivas:

Gráfico 5. Frecuencia en porcentajes (sobre el total de las funciones discursivas) de los distintos modos de enunciación.



Eso sí, el diálogo socrático combinaba en mayor grado la reflexión metadiscursiva con la descripción y cuestionamiento de las prácticas cotidianas, así como en Berkeley se aprecia un cierto juego entre las referencias metadiscursivas y las descripciones de fenómenos del mundo de la ciencia y de la experiencia. Sin embargo, el diálogo filosófico de Schelling —y tal vez la deriva de conjunto la filosofía contemporánea— ilustra una tendencia a la desconexión del metadiscurso filosófico con respecto a sus horizontes experienciales y prácticas de referencia. En ese sentido, da la impresión de que el a menudo idealizado diálogo filosófico terminó convirtiéndose en un metadiscurso autorreferente, que sólo demanda del interpelado —y, tal vez, de todo el auditorio y del público— una respuesta congruente, sin cuestionamiento alguno de las condiciones de producción del propio metadiscurso filosófico, ni impugnación crítica de la palabra maestra del saber que nos interpela.

Existe un aspecto reseñable del diálogo socrático y que se encuentra ausente de diálogos filosóficos modernos como el *Bruno* de Schelling, a saber: la variación en los movimientos conversacionales y en las funciones discursivas, dependiendo de los interlocutores que intervienen en cada secuencia del diálogo. Platón recoge sutilmente la diferencia de las voces de los interlocutores y los distintos patrones de relación dialógica, de modo que no ocurre lo mismo cuando Sócrates discute con Polo que cuando dialoga con Calicles. Sin embargo, en el diálogo filosófico de Schelling no se aprecian diferencias significativas cuando los interlocutores son

Anselmo y Alejandro o Bruno y Luciano; los movimientos conversacionales y las funciones discursivas se mantienen de modo monótono y sin grandes variaciones en los patrones de relación a través de todo el diálogo. Basta comparar las líneas de despliegue de los movimientos conversacionales en el diálogo socrático y el diálogo de Schelling, respectivamente:

Gráfico 6. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales realizados en los pasajes analizados del *Gorgias*.

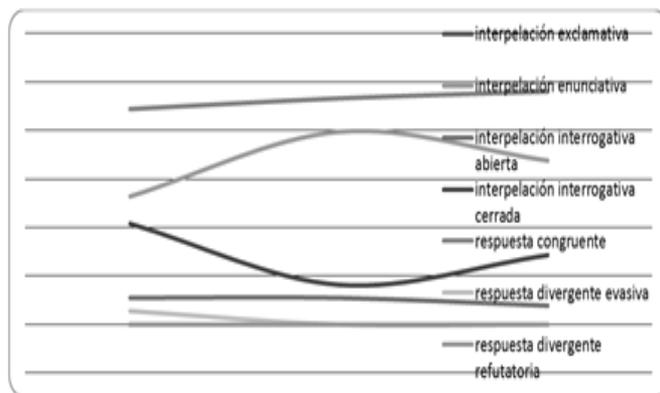
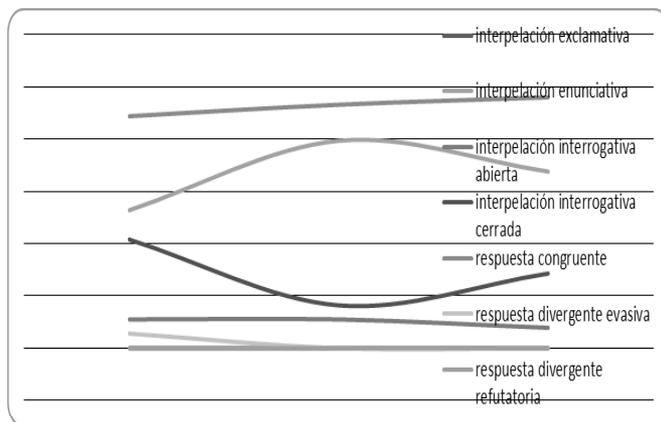


Gráfico 7. Frecuencia en porcentajes de los movimientos conversacionales realizados en los pasajes analizados del *Bruno*.



Y la misma diferencia se observa cuando atendemos al desarrollo de las funciones discursivas en el en el diálogo socrático y en el diálogo de Schelling, respectivamente:

Gráfico 8. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los pasajes analizados del *Gorgias*.

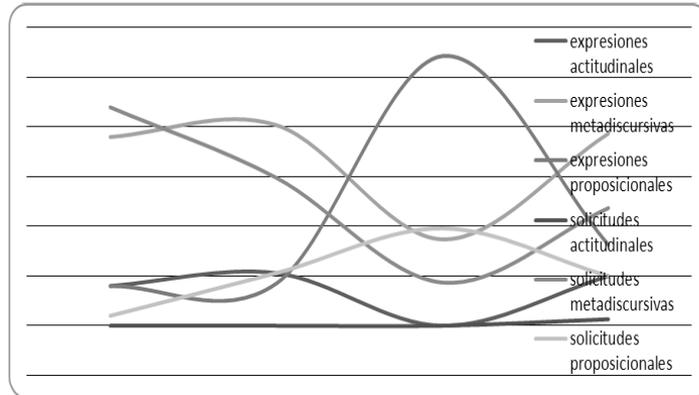
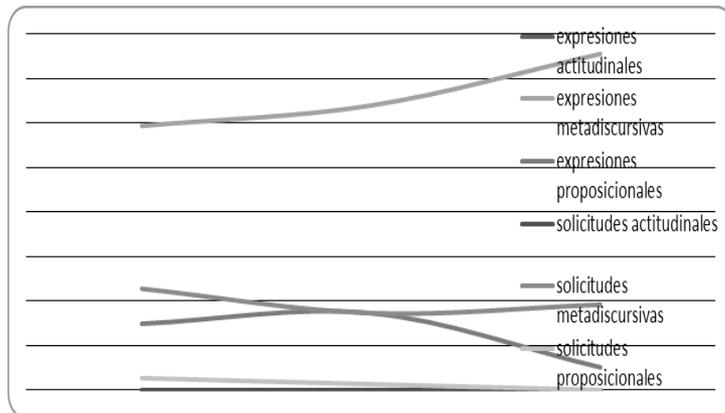


Gráfico 9. Frecuencia en porcentajes de las funciones discursivas realizadas en los pasajes analizados del *Bruno*.



En fin, los quiebres conversacionales, así como la diversidad de las voces y relaciones dialógicas, que caracterizaron al antiguo arte dialéctico y que Platón supo incorporar en la invención del género del diálogo filosófico, se fueron desvaneciendo, para dar paso a un tipo de escritura del diálogo bastante más lineal, homogéneo y monótono.

4. Conclusión: la deriva mono-lógica del diálogo filosófico

Al cabo de nuestro recorrido por las características y tendencias del diálogo filosófico, se pueden atisbar algunos rasgos de ese género a menudo idealizado en nuestra cultura. En primer lugar, se puede reconocer que el asunto general del diálogo filosófico —si no es que de la filosofía en su conjunto— consiste en el ejercicio metadiscursivo de una exploración, aclaración y definición de nuestros conceptos, enunciados y marcos discursivos. Sin embargo, el ejercicio de ese metadiscurso no consiste necesariamente en la interrogación permanente, en la contestación divergente y en el constante cuestionamiento crítico de las pretensiones de validez, tal y como plantean algunas visiones bastante idealizadas del diálogo socrático. En ese sentido, tampoco resulta obvio que en el diálogo socrático se ponga de manifiesto la diferencia radical —e incluso el fracaso— del decir, la ruptura que interrumpiría todo intento de tematización, al llevarse a cabo un recurrente ejercicio de distanciamiento dialógico, en virtud del cual el *logos* se distribuye en boca de uno u otro personaje, quienes se interpelarían a menudo desde voces que ni siquiera son propias, sino prestadas y transmitidas; el diálogo socrático no consiste, pues, en un reiterado ejercicio meta-dialógico consistente en la escenificación en el diálogo de la propia aporía que enmarca el diálogo (Martínez Marzoa, 1996). No es que —como sostenía un promotor del pensamiento creativo— los diálogos socráticos que Platón escribe no tengan nada de socrático, pues más que procurar el cuestionamiento crítico y la suspensión reflexiva del juicio, por medio de la interpelación interrogativa, parecen introducir afirmaciones seguidas de preguntas cerradas, que buscan auto-confirmación en la respuesta congruente del interpelado (De Bono, 1995). El análisis conversacional del diálogo socrático nos ha permitido reconocer pasajes de genuina dialéctica, con notables elementos de cuestionamiento metadiscursivo y de decidida interpelación interrogativa. No obstante, la evolución del diálogo filosófico, ya en la obra de Platón, pone de manifiesto cierto giro hacia el planteamiento de preguntas tan cerradas como binarias, que sólo persiguen división oposicional de las categorías y la selección de uno de los términos de la oposición; todo ello, con el remate y colofón de algún mito o alegoría que suministra el excedente de sentido y el capital simbólico con el cual se justifica la jerarquización de los términos de la oposición (Deleuze, 1989).

Y, en lo que concierne a la diferencia entre el diálogo socrático y el diálogo filosófico moderno, no se puede afirmar taxativamente —como hacía un especialista en Platón, al comparar los diálogos platónicos con el diálogo de Berkeley— que los diálogos de Platón no apuntan a la confirmación retóricamente victoriosa de alguno de los interlocutores, debido al aspecto aporético o de exhibición dialéctica

que caracteriza al diálogo socrático; en tanto que Berkeley pone en boca de Filónus sus propios puntos de vista y los hace triunfar unilateralmente (Crombie, 1979). El análisis conversacional de uno de los diálogos socráticos más representativos, el *Gorgias*, y del diálogo filosófico de Berkeley no arroja diferencias significativas en cuanto a los movimientos conversacionales y las funciones discursivas desplegadas. Sin embargo, la comparación del diálogo socrático con el diálogo filosófico de Schelling, el *Bruno*, sí permite reconocer una marcada tendencia a la pérdida de los elementos dialécticos (la importancia de los movimientos de interpelación interrogativa, de las respuestas divergentes y de las diferencias discursivas entre los interlocutores). En ese sentido, cabe concluir que el desarrollo tendencial del diálogo filosófico ha estado marcado por un abandono de la tensión dialéctica que caracterizaba parcialmente al diálogo socrático; pero, de esa manera, también se ha marginado el elemento de diversión, de confrontación agonística, o sea, de enfrentamiento competitivo y de juego paradójico, que se escenificaba en la discusión dialéctica antigua y que aún recogen parcialmente los diálogos socráticos. De ese modo, bajo la apariencia dialógica de un juego de interpelación y respuesta en que intervienen voces diferentes, el diálogo filosófico terminó desplegando un metadiscurso relativamente mono-lógico y autorreferente, encaminado primordialmente a obtener una respuesta congruente del auditorio. Ese es el riesgo que enfrenta también nuestra actual fascinación por el diálogo filosófico: en la medida que no reconozca las condiciones de producción, así como la eficacia y marco discursivos del diálogo, la consagración del diálogo socrático podría terminar encubriendo una simple fórmula ideológica, esto es, una reconstrucción imaginaria que propicia una visión distorsionada de los usos contemporáneos del diálogo.

Bibliografía

1. ACKERMAN, B. (1989) "Why dialogue?" *The Journal of Philosophy*, vol. 86 (1), pp. 5-22.
2. APEL, K.-O. (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
3. BAKHTIN, M. (1982) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
4. BECK, A. *et al.* (2005) *Terapia cognitiva de los trastornos de personalidad*. Barcelona: Paidós.
5. BERKELEY, G. (1985) *Principios del conocimiento humano y Tres diálogos entre Hylas y Filónus*. Barcelona: Orbis.

6. BLANCHOT, M. (1970) *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
7. BOECIO. (1984) *La consolación de la filosofía*. Madrid: Sarpe.
8. BUBER, M. (2006) *Yo y tú y otros ensayos*. Buenos Aires: Lillmod.
9. BRUNO, G. (1985) *Expulsión de la bestia triunfante*. Barcelona: Orbis.
10. CICERÓN, M. T. (2007) *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
11. COLLI, G. (2000) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
12. CROMBIE, I. M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón I*. Madrid: Alianza Editorial.
13. DE BONO, E. (1995) *El pensamiento paralelo*. Barcelona: Paidós.
14. DELEUZE, G. (1989) *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
15. ECHEVERRÍA, R. (2003) *Ontología del Lenguaje*. Santiago de Chile: Juan Carlos Sáez.
16. FOUCAULT, M. (1987) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
17. FRANKL, V. (1978) *Psicoanálisis y existencialismo*. México: F.C.E.
18. FREIRE, P. (1997) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
19. GADAMER, H.-G. (2003) *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
20. GOFFMAN, E. (1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
21. HABERMAS, J. (1991) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
22. HABERMAS, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
23. HALLIDAY, M. (2004) *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
24. HEIDEGGER, M. (2002) *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
25. HUME, D. (2005) *Diálogos sobre la religión natural*. México: F.C.E.
26. LAUDAN, L. (1993) *La ciencia y el relativismo*. Madrid: Alianza Editorial.

27. LEVINAS, E. (1987) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
28. LIPMAN, M. (1998) *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: De la Torre.
29. MARTÍNEZ MARZOA, F. (1996) *Ser y diálogo*. Madrid: Ediciones Istmo.
30. OAKESHOTT, M. (2000) *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: F.C.E.
31. PLATÓN. (1998) *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima*. Madrid: Alianza Editorial.
32. SAN AGUSTÍN. (2009) *Soliloquios: acerca de la vida feliz*. Buenos Aires: Lumen Humanitas.
33. SCHELLING, F. W. J. (1985) *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Barcelona: Orbis.
34. SCHMITT, C. (2002) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
35. SÉNECA (2001) *Diálogos*. Madrid: Tecnos.
36. SHOTTER, J. (2001) *Realidades conversacionales*. Buenos Aires: Amorrortu.
37. TAYLOR, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
38. VERNANT, J.-P. (1985) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
39. VOLOSHINOV, V. (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
40. WOOFIT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis: a comparative and critical introduction*. London: Routledge.

El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia*

The Problem of how Xavier Zubiri's thought
has been received in Colombia

Por: Damián Pachón Soto

Grupo de investigación en Estudios
sobre el Pensamiento Filosófico en Colombia y
América Latina Fray Bartolomé de las Casas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia
E-mail: damianpachon@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2012

Fecha de aprobación: 9 de noviembre de 2012

Resumen. *En este ensayo muestro las causas de la poca recepción del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri en Colombia, entre ellas, el hecho de que su obra no fue publicada, lo que implicó la ausencia de discusión con su pensamiento. Al mismo tiempo, la corta influencia de Zubiri en los filósofos exiliados en 1939. Otras razones fueron el magisterio de Ortega y Gasset en América quien ocultó a Zubiri; la fobia por el pensamiento español que los filósofos universalistas crearon, y la existencia de un culto acrítico en las universidades confesionales. Explico las razones históricas de esa escasa recepción y propongo superar esas dificultades para expandir el horizonte de nuestra filosofía.*

Palabras clave: *Xavier Zubiri, Rafael Gutiérrez Girardot, filosofía española, tradición, recepción, filosofía colombiana, filosofía latinoamericana.*

Abstract. *In this paper I show some of the causes behind the lack of attention paid to Xavier Zubiri's philosophical thought in Colombia, such as, the fact that his work was not published which meant the absence of discussion of his ideas. At the same time, the short influence of Zubiri on exiled philosophers in 1939. Others causes were Ortega & Gasset's influence in Latin America which shadowed Zubiri; the phobia for Spanish thought created by universalist philosophers, and the existence of an uncritical cult in confessional universities. I explain the historical reasons behind the limited critical attention and I propose ways to overcome said difficulties so as to expand the horizons of our philosophy.*

Keywords: *Xavier Zubiri, Rafael Gutiérrez Girardot, Spanish philosophy, tradition, reception, Colombian philosophy, Latin America philosophy.*

* Esta investigación forma parte del proyecto: *El proceso de la filosofía en Colombia en el Bicentenario*, del Grupo Fray Bartolomé de las Casas, de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. El proyecto se encuentra en proceso.

Considero mortal para Zubiri y su pensamiento toda ‘devoción’ que se reduzca a elogiar a Zubiri sin colocarlo en el contexto del pensamiento europeo contemporáneo. Para hacerle justicia al gran pensador, frustrado por la ‘circunstancia española’, lo primero que hay que hacer es ser preciso como él, es decir, no inventar leyendas. Zubiri no las necesita.

Rafael Gutiérrez Girardot

1. A modo de introducción

En su ensayo “Recepción e incidencias de la Filosofía de Xavier Zubiri en Colombia”, el profesor Fideligno Niño Mesa sostenía hace más de 25 años que: “La más antigua referencia [a Zubiri, D.P] parece ser ‘Vida de la filosofía. Carta desde Madrid’ publicado por *Ideas y valores* en 1951” (Niño, 1986: 174). Si bien los datos son inexactos, pues el texto mencionado de Rafael Gutiérrez Girardot apareció en el número 3-4 de la mencionada revista en 1952,¹ sí es cierto que se constituye en, tal vez, la primera referencia que tenemos en Colombia al gran pensador español. La revista *Ideas y valores*, hoy por hoy la más importante del país en materia filosófica, había sido fundada justo en 1951 por Cayetano Betancur, protagonista también de la fundación, junto con Danilo Cruz Vélez y Rafael Carrillo, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en 1946, la primera Facultad de filosofía secularizada de Colombia. En la carta, Rafael Gutiérrez Girardot informaba sobre la vida filosófica española y en ella decía:

Este año el curso de Xavier Zubiri sobre la libertad humana, sexto de su enseñanza magistral, ha cobrado mayor importancia para la vida cultural española. El número de asistentes subió cerca de tres veces y, por lo tanto, su influencia es cada vez más creciente. [...] en torno a este grupo se está formando en España una generación de estilo de vida intelectual totalmente nuevo, inspirado en la obra de Xavier Zubiri (Gutiérrez, 1952: 270).

Pues bien, es posible que el neolatrismo filosófico que impera en Colombia, donde todo lo nuevo es bueno por ser nuevo, aún desconozca hoy quién es Rafael Gutiérrez Girardot y, de paso, quién es y qué representa para el mundo hispánico y europeo la figura y la obra de Xavier Zubiri. En las líneas que siguen, quien esto escribe —que no es un experto en la obra de Zubiri, pero que sí conoce con detalle el pensamiento de Rafael Gutiérrez Girardot (Pachón, 2010) y el proceso filosófico en Colombia (Pachón, 2011) — expondrá unas tesis que dan razón de las vicisitudes de la recepción del pensamiento zubiriano en nuestro país. Así las cosas, a partir de las relaciones entre Gutiérrez Girardot y Xavier Zubiri, y de los

1 Versión online en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/2710>.

escritos del primero sobre el segundo, expondré las razones que han dificultado la recepción de ese pensamiento entre nosotros.

Para desarrollar el tema dividiré el ensayo en tres partes. En la primera, aludiré a la figura de Rafael Gutiérrez Girardot y a su relación en España con Zubiri; en la segunda, haré alusión al proceso filosófico en América Latina y a su relación con la notoria ausencia de la filosofía de Zubiri en Colombia; y, por último, analizaré su recepción en Colombia, para lo cual me basaré, entre otros escritos, en la carta de Gutiérrez Girardot a Germán Marquínez Argote de 1982 y del inexplorado artículo *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri* de 1986 —desconocido aún por los zubirianos colombianos—. En esta parte, aventuraré unas tesis que permiten explicar la poca recepción del pensamiento zubiriano en nuestro país a la vez que invito a superar esas vicisitudes para una mayor recepción crítica y creativa de su metafísica, entendiendo que la “discusión filosófica” es presupuesto de la “creación filosófica”.

2. Gutiérrez Girardot en España

Rafael Gutiérrez Girardot nació en Sogamoso, Departamento de Boyacá, Colombia, en 1928. Como muchos provincianos se desplazó a Bogotá a cursar estudios de Derecho en la Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Fundado el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, ingresó a cursar estudios filosóficos y pronto, a los 23 años, ya tenía pleno dominio de las lenguas clásicas, el inglés y el alemán. También dominó el francés. Debido a la Violencia partidista desatada entre el Partido Liberal y el Partido Conservador tras el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán en 1948, decidió embarcarse para España donde tuvo contacto y amistad intelectual con personajes de la talla de José Ángel Valente, Ernesto Cardenal, José Agustín Goytisolo, Luis Rosales, entre otros. Entre los años 1950 y 1953 asiste a los cursos de Xavier Zubiri, el pensador por el que había ido a España.

A partir de 1953 se instala en Alemania donde asiste, por varios años, al los cursos de Martin Heidegger y a los de Hugo Friedrich con quien se doctora, finalmente. Publica en 1955 el texto *La imagen de América en Alfonso Reyes*. Cofunda la Editorial Taurus para difundir el pensamiento contemporáneo. En 1959 publica su *Ensayo de interpretación* y, una vez es nombrado diplomático, se dedica a sus labores culturales, entre ellas, la difusión de la literatura latinoamericana en Europa y de la cultura europea en América Latina. Gutiérrez ayuda a la introducción de Jorge Luis Borges en Alemania. Hay que decir que él ya había iniciado su labor de traducción. A comienzos de los años 50 traduce a Eugen Fink, cuatro ensayos

de Martin Heidegger incluyendo *Carta sobre el humanismo* (publicada en Taurus), a Hölderlin, Carl Schmitt, posteriormente a Marcuse y a Nietzsche. Publica en varias revistas colombianas artículos sobre Hegel, una reseña de *Ideas* de Husserl, un artículo sobre la nueva edición de las *Obras* de Nietzsche (la realizada por Carl Schlechta) y en la revista *Sur* de Buenos Aires, la creada por Victoria Ocampo, difunde el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y otros autores alemanes.

En 1966 publica en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) su texto *Nietzsche y la filología clásica*, uno de los mejores trabajos sobre el joven Nietzsche, debido a su rigor filológico. En 1970 funda el Departamento de Hispanística de la Universidad de Bonn, centro en el cual permanecerá por más de 20 años hasta recibir su profesorado emérito en 1993. Entre estos años publica obras como *El fin de la filosofía y otros ensayos* en 1968, *Horas de estudio* en 1976 y su texto más importante que le dio la fama en Latinoamérica y parte de España *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* en 1983, reeditado en 1987 por el Fondo de Cultura Económica. En 1993 se prepara en Frankfurt en su homenaje el libro *Caminos a la modernidad* para el que escribieron Golo Mann, Mario Vargas Llosa, José María Valverde y otros amigos (Zuluaga y Posada, 2010, p. 34). Entre 1989 y 2004 —año en el que gana el prestigioso Premio Alfonso Reyes obtenido anteriormente por escritores como Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Ramón Xirau, Octavio Paz, George Steiner, entre otros notables nombres—, publicó obras como *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* (1989), *Provocaciones* en 1992, *Insistencias* en 1998, *Cuestiones* en 1994, *El intelectual y la historia* en 2001. Tras su muerte se editaron *Tradición y ruptura* en el año 2006 y *Pensamiento hispanoamericano* en la UNAM en el mismo año. Sus libros suman más de 25 títulos. Es por todas estas razones que Gutiérrez puede ser considerado el pensador colombiano —después de Germán Arciniegas— más cosmopolita del siglo XX. Sin embargo, debido a su estilo polémico y crítico (consideraba la polémica como “guerra intelectual” que ayudaba a hacer avanzar el conocimiento) nunca fue bien recibido en Colombia. Su pluma lo ocultó, además de su irreverencia, su falta de condescendencia con el establecimiento, su ataque a la simulación intelectual. Entre sus ataques más famosos están sus escritos sobre Octavio Paz, Ortega y Gasset, sus dardos contra Estanislao Zuleta, Germán Arciniegas, los indigenistas latinoamericanos, Isabel Allende, Camilo José Cela, Carlos Bousuño y Ramiro de Maetzu. Durante su vida fue profesor en las Universidades de Bochum, Münster, Columbia, Maryland; en el College Park y en la Universidad de Bonn donde permaneció hasta su muerte en el año 2005.

Después de este corto recorrido bio-bibliográfico por Rafael Gutiérrez Girardot, y para entrar en el tema que nos interesa, debemos preguntarnos: ¿cuál

fue el acercamiento que tuvo Gutiérrez a la obra de Zubiri? ¿Cuál fue la percepción que de Zubiri se formó en España? En la carta desde Madrid de los años 50 ya se nota una clara admiración por su obra. Hay que resaltar que Gutiérrez ya había leído sobre Ortega en Colombia, lo cual era inevitable debido a su influencia en América Latina desde los años veinte del siglo pasado, pero con Zubiri, Gutiérrez se da cuenta de algo diferente, de algo más profundo. Por eso afirma en su carta desde Madrid que “en torno a este grupo [alrededor de Zubiri] se está formando en España una generación de *estilo de vida intelectual totalmente nuevo*”.

En el artículo *Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)*, publicado en la Revista *Anthropos* (número 226), monográfico dedicado al pensador colombiano, Juan Guillermo Gómez dice que, una vez llegado a España, a Gutiérrez

Ortega le pareció un personaje menor, una caricatura, al lado del descubrimiento deslumbrante que le significó el magisterio de Xavier Zubiri. Gutiérrez tuvo el privilegio, conforme sus palabras, de asistir a los cursos privados de Zubiri, que organizaban sus amigos, entre ellos, Enrique Gómez Arboleya, Francisco Javier Conde, director del Instituto de Estudios Políticos [...]. En carta del 9 de marzo de 1952 al maestro mexicano Alfonso Reyes, a quien igualmente acababa de descubrir en España, el joven becario colombiano, residente en el colegio Nuestra Señora de Guadalupe, escribe: “Zubiri sigue con su curso. Yo esperaba que él mismo tomara contacto con usted. Pero Zubiri no escribe ni libros. Anda muy ocupado, tiene mucha prisa de acabar algo, y deja apenas el tiempo para preparar sus lecciones. Tiene cerca de seis mil páginas inéditas que, según dice, esperan su revisión para ser publicadas. Pero cuando las revisa, las renueva y las transforma de tal manera que quedan nuevas en espera de otra revisión. Y ese círculo vicioso nos deja en espera de sus libros, sin poder saborearlos y meditarlos. Si Zubiri publicara sus cursos, los discípulos hispanoamericanos de Ortega se quedarían con la boca abierta, sin saber qué decir de su maestro. Hace mucho tiempo el pensamiento de Ortega está superado por Zubiri, superado o absorbido en la *Aufhebung hegeliana*, o a la manera hegeliana” (Gómez, 2010: 47).

Además de esta comparación con Ortega —que de seguro el abnegado Julián Marías no compartiría, pues en una carta a Gutiérrez Girardot en 1954 le dice: “Sigue el curso de Zubiri; como siempre con la profundidad habitual en él; como siempre, con una decisiva huella orteguiana que en muchísimos casos llega a una coincidencia casi total” (Marías, 2010: 184)—, Gutiérrez lanza otros juicios sobre los cursos de Zubiri. Dice que estos son:

“sobrios, exigentes, de precisión diamantina [...] Zubiri puso los puntos sobre las íes, en lo que se refiere a las interpretaciones anteriores. Por lo pronto, los asistentes hemos

sacado la conclusión de que las monografías kantianas son más que insuficientes, más que defectuosas. Salió mejor librada la de Cassirer. Y de Santo Tomás no digamos nada. Los tomistas, los tomisones digo yo, si no lo han falseado de mala fe es porque no han ido a Santo Tomás directamente, sino a Báñez o Juan de Santo Tomás. El de Aquino es otra cosa distinta a lo que nos han mostrado los tomisones de hoy. Y en cuanto a Hegel, que recuerde, no se le puede llamar racionalista, si hay que llamar a los filósofos de alguna manera o si hay que encasillarlos en compartimentos, sino razonista, que es otra cosa. Y aquella frase tan vapuleada de ‘Todo lo real es racional y todo lo racional es real’, es decir, lo que han llamado panlogismo, de panlogismo tiene sólo el nombre que le han dado”, y agrega que Zubiri es “nervioso, pequeño, de figura ascética. Subraya enérgicamente con la mano sus frases. Es maravilloso. Y después de una lección suya uno saca otra conclusión: que a los filósofos o se los lee en su idioma original o mejor no se los lee” (Gómez, 2010: 47-48).

Esta carta al mexicano Alfonso Reyes, el mismo que recibió en el país azteca a tantos españoles transterrados a partir de 1939, y cuya significancia para América Latina es invaluable, deja entrever una admiración deslumbrante por Zubiri, por sus formas, sus métodos, por el “estilo de vida intelectual totalmente nuevo” que fundaba en España. Asimismo, pone de presente la manera como Zubiri dialogaba con la tradición, la asimila, la expone, la conoce y la cuestiona, a la vez que desenmascara malas interpretaciones sobre Kant, Hegel y Santo Tomás que Gutiérrez y muchos otros habían recibido de profesores anteriores, ya fuera en Colombia, como en su caso, ya fuera en la misma España.

¿Qué significó, pues, la experiencia española de Gutiérrez con Zubiri? La respuesta la vamos a tener exactamente 30 años después cuando Gutiérrez Girardot le escribe a Germán Marquínez Argote y a Jairo Escobar en agradecimiento por el ejemplar de *Siete ensayos de antropología filosófica* (1982) de Xavier Zubiri publicado por la Universidad Santo Tomás de Bogotá y que estuvo a Cargo de Marquínez Argote. En la carta dice Gutiérrez Girardot:

El envío del libro de Xavier Zubiri me ha causado verdadera felicidad. Yo debo a los tres cursos de Zubiri, a los que asistí en Madrid entre 1950 y 1953, *cosas fundamentales para mi vida intelectual, que no se podían obtener en ninguna otra parte del mundo hispánico: arrasó con todo lo que yo había aprendido, es decir, mal aprendido; enseñó a plantear problemas radicalmente y, sobre todo, a ser riguroso y serio; y enseñó a pensar por sí mismo* (Gutiérrez, 2010: 192).

Gutiérrez sostiene además que Zubiri fue una “figura única de España”, “verdadero creador de pensamiento y de lenguaje, un “hombre excepcional en todo sentido” (Gutiérrez, 2010: 194; Gutiérrez, 1983: 92-96), que puso a hablar filosóficamente el español. Por eso le reitera que: “soy zubiriano de vieja data”.

Las anteriores fueron las apreciaciones de Gutiérrez Girardot sobre la persona y la labor filosófica que realizaba Zubiri en España en los años 50. Pero ahí no para

todo. En los años 80, si bien Gutiérrez no trabajaba exclusivamente dedicado a la filosofía, pues “las circunstancias de la vida” lo habían alejado profesionalmente de ella —aunque “sigue nutriendo el trabajo con el que sustento mis alimentos terrestres”, como le dice a Marquínez— volverá a recordar a su maestro y pondrá de presente el hecho de que el rigor, la seriedad y el método de trabajo los aprendió de él y que es, precisamente, ese *ethos* intelectual el que nutre su labor de profesor, escritor, de crítico literario y de la cultura que desarrollaba con éxito en Alemania.

3. La filosofía española en América y la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri

Como es bien sabido, la España contrarreformista se alejó desde el siglo XVI de las corrientes filosóficas de la modernidad europea. Además del humanismo de la Escuela de Salamanca, fue la obra de Francisco Suárez la que más influjo tuvo sobre el pensamiento europeo posterior tal como la han reconocido entre nosotros Enrique Dussel en su *Política de la liberación. Historial mundial y crítica* del año 2007, y el propio Xavier Zubiri (1994) en *Naturaleza, historia y Dios*, publicado en 1944, al referirse al pensador jesuita. Durante los siguientes siglos el contacto de España con el resto de Europa estuvo mediado por el control de la iglesia. En el caso de la Ilustración, por ejemplo, la que llega a España vía Campomanes, Feijóo o Jovellanos es una Ilustración de segunda mano, lo cual influyó en la Ilustración —de tercera mano debido a las mediaciones— que llegó a las colonias americanas en el siglo XVIII. Fue sólo hasta el siglo XIX, a partir de 1840 cuando España intenta retornar al mundo europeo, especialmente, a la cultura alemana gracias al empuje de Julián Sanz del Río. En la segunda mitad de este siglo, España reanuda su contacto intelectual, pero tímido aún, con Europa. De ese contacto ambiguo quedó la Institución libre de enseñanza, la labor de intelectuales como Giner de los Ríos, Benito Pérez Galdós, y un poco antes no se puede dejar por fuera a José María Blanco White. No se podría decir lo mismo del pre-adánico Donoso Cortés que pensaba que la historia misma de la civilización era la historia misma del cristianismo y que Adán era el primer revolucionario —y ya finalizando el siglo la llamada Generación del 98 con Azorín, Valle-Inclán y el acongojado Miguel de Unamuno—. Fue esta generación la que sintió —tras la pérdida de la última colonia en América y las Filipinas— la “decadencia” de España, su falta de ciencia, de filosofía y, en fin, su desconexión con el mundo europeo. Fueron ellos —aún de manera ambigua— los que sintieron *El marasmo de España*, como titulaba el ensayo de Unamuno de 1895. El objetivo inicial que se propusieron fue europeizar a España; sin embargo, Unamuno cambiaría de opinión: se sumió en sus propios

delirios personales de ansia de inmortalidad, tal como aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912, y regresaría a cierto tradicionalismo, y propondría españolizar a Europa, tal como lo planteó un poco antes, en 1906, en su ensayo *Sobre la europeización* (Unamuno, 1999: 17 ss). Fue, pues, José María Ortega y Gasset, quien en los primeros años del siglo XX se formaba filosóficamente en Alemania, quien planteó seria, decidida y sentidamente el problema español. De la conciencia de esa crisis, de ese marasmo, de esa decadencia, nacieron sus impulsos y su empeño por elevar a España a la “altura de los tiempos”. De ahí también surgió su filosofía de la circunstancia que expondría en su primer libro *Meditaciones del Quijote* (1914) en cuyas primeras páginas prometía otros “temas” que acaban por “referirse a las circunstancias españolas” (Ortega y Gasset, 2010: 44).

Mientras tanto, en América, durante el siglo XIX, el continente se desangraba en las guerras civiles entre los mandarines de distinto cuño que se disputaban el poder una vez producida la Independencia, a la vez que el tradicionalismo se enfrentaba al pensamiento liberal, al benthamismo, al utilitarismo inglés, al darwinismo, y muy especialmente, al positivismo acogido por ese liberalismo para formar el estado nacional e industrializar estos países. Con todo, hombres como Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, Varona, Hostos, José Enrique Rodó, y la intelectualidad mexicana de finales y comienzos del siglo XX, daba nacimiento a la tematización y profundización de una filosofía latinoamericana. La vida intelectual en México, por estos años, no hubiera sido lo mismo sin la labor de Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos. Todos sus esfuerzos y su labor crítica cristalizaron en el llamado *Ateneo de la Juventud* fundado en 1909, justo un año antes de la Revolución Mexicana. Después de la Revolución, hacia los años 20, Vasconcelos empieza a publicar su obra *La raza cósmica* de 1925 e *Indología* de 1926; posteriormente Samuel Ramos, en crítica a Vasconcelos, escribirá su psicoanálisis del mexicano en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, donde se detendrá en nuestra inautenticidad, el sentimiento de inferioridad, la mimesis, etc., o lo que en la época, dos años después, el colombiano Fernando González, en su libro *Los negroides* de 1936, llamaba el “complejo de hijo de puta”. El movimiento filosófico en México era contemporáneo del gobierno nacionalista, populista y progresista de Lázaro Cárdenas, quien recogía las banderas de la revolución mexicana, se preocupaba por la educación y la cultura del país a cuyo impulso se dedicaba, desde el gobierno, el propio Vasconcelos. Fue así como nació “América como problema filosófico en México” (Castro-Gómez, 2011: 176-217).

Mientras tanto, en España, Ortega iniciaba su magisterio. Había publicado en 1921 su libro *España invertebrada* donde hacía un diagnóstico de la situación

española y de su “decadencia”. Explicaba el asunto en términos vitalistas, biológicos y así daba cuenta de la falta de vigor de su pueblo, a la vez que prefiguraba su libro *La rebelión de las masas*, pues ya hablaba aquí de “minorías selectas” (Pachón, 2007). Ortega se dedicaba, pues, a su labor docente, a infundir el *eros* filosófico a todo un país por medio del periódico y sus proyectos editoriales. Fue en el año 1923, año en que también apareció su vitalista libro *El tema de nuestro tiempo*, cuando fundó ese importante órgano de difusión que es la *Revista de Occidente*. Sin esa revista, la vida cultural de España y de los países de lengua española no hubiera sido la misma. En ella, Ortega difundió la cultura de su época y lo más selecto de la filosofía alemana del momento. Cumplía lo prometido: intentaba elevar a España y a América Latina a la “altura de los tiempos”.

Es en este periodo donde Ortega trabaja en su racio-vitalismo, en la teoría de las generaciones, la vida como drama entre el yo y la realidad, su crítica del cartesianismo, sus estudios sobre Heidegger, su superación del idealismo, su sociología (por llamarla así) de las masas, la diferencia entre ideas y creencias. También lo hacía —en continuación de su libro de 1923 y de sus *Meditaciones* donde había hablado de la “vida como realidad radical”— sobre la vida como “tema de nuestro tiempo”, tal como postulaba en sus lecciones de 1929 publicadas después bajo el título *¿Qué es la filosofía?*, donde además anunciaba “jaque mate” al “ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes” (Ortega y Gasset, 2007: 180). Lo mismo haría Ortega con conceptos como sustancia, naturaleza humana e identidad, tal como lo ha mostrado su fiel pero heterodoxa discípula María Zambrano en su recién publicado libro *Escritos sobre Ortega* (Zambrano, 2011: 198) y que el mismo Ortega exponía —pero no desarrollaba profundamente— en *Historia como sistema* (Ortega y Gasset, 1971: cap. VII y ss). En la época, pues, Ortega prometía su *Sobre la razón viviente* o lo que se ha conocido como su “Metafísica de la razón vital” y también histórica.

A estas alturas, Zubiri ya había conocido a Ortega en 1919, y había realizado su tesis sobre el juicio en Husserl bajo su dirección. Zubiri había impartido clases en la Universidad Central de Madrid desde 1926, viajado a Alemania y escuchado a Husserl y Heidegger desde 1929, viajado por Francia e Italia, estudiado ciencias, había impartido dos cursos en la Universidad de Barcelona y se había retirado de la docencia y regresado a Madrid en 1942. En 1944 publicaba su libro *Naturaleza, historia, Dios*, el que más se conoció en América Latina (Marquínez, 1983: 11-23). Por su parte, desde 1939 empezó a salir de España la intelectualidad más representativa del momento, entre ellos, ingenieros, historiadores, filósofos del derecho y discípulos de Ortega como la ya mencionada María Zambrano y José

Gaos. México los recibiría en la Casa de España, después Colegio de México, y se empezaría a nutrir —gracias a la política gubernamental y a la labor de hombres como Daniel Cosío Villegas y el ya mentado Alfonso Reyes— de esa intelectualidad proveniente de España y exiliada de su tierra por una de las catástrofes del siglo XX —para decirlo con Eric Hobsbawm—: el fascismo, la dictadura de Franco. Con ello, América se beneficiaba filosóficamente de la España que desde el siglo XVI la había separado de la filosofía europea y que ahora, desde la labor de Ortega y con los exiliados de 1939, la había acercado de nuevo al saber filosófico moderno. Mientras tanto, España daba dos pasos atrás y truncaba su propio desarrollo intelectual y cultural, sumiéndose de nuevo en su habitual religiosidad y anacronismo. Eso sí, exceptuando la labor de algunos intelectuales, como Zubiri, que a pesar del franquismo ofrecía sus cursos privados y le daba vitalidad a la vida cultural española.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la recepción de la filosofía de Xavier Zubiri en América Latina y, por ende, en Colombia? La respuesta parece simple. A México llegaron filósofos como José Gaos, Ramón Xirau, Eugenio Ímaz, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano, Eduardo Nicol, entre otros. De todos ellos, fue Gaos el que ejerció mayor magisterio entre nosotros. Gaos, discípulo de Ortega, difundió la obra de su maestro; tomó de Ortega su teoría de la “circunstancia” y lo clasificaba como filósofo culturalista, asistemático y antimetafísico (lo cual no compartió el propio Ortega), tal como lo muestra José Luis Abellán en su clásico libro *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, publicado en 1967 bajo el título *Filosofía española en América* (Abellán, 1998: 150). Dice Abellán:

Esa doctrina de la circunstancia, si por un lado le lleva a Ortega a una nueva filosofía de lo español, por otro implica una preocupación por la historia de esa circunstancia, y sobre todo, de su evolución intelectual, es decir, lleva a la historia de las Ideas (Abellán, 1998: 146).

Pues bien, el “Yo soy yo y mi circunstancia y si nos las salvo a ellas no me salvo yo” de las *Meditaciones del Quijote* de 1914, se convirtió en América en una filosofía que preguntaba por lo propio, lo nuestro, lo auténtico, pero que, a la vez, suscitó el interés por nuestra historia intelectual. Eso fue lo que le transmitió Gaos a su discípulo más fiel: el mexicano Leopoldo Zea. Así nació entre nosotros la llamada *Historia de las Ideas* que acogieron Zea, Horacio Cerutti Gulberg, Miró Quesada, entre muchos otros, y de la que se ha ocupado la filosofía latinoamericana en los últimos 70 años.

Fue la labor de Gaos en México, junto a futuros filósofos latinoamericanos de renombre como los ya mencionados, más otros como Edmundo O’Gorman y Augusto Salazar Bondy, lo que llevó a que el argentino Francisco Romero hablara

en 1940 de la “normalización filosófica” en América Latina, con lo cual hacía alusión a un clima apto para la filosofía, su difusión, su profesionalización y la altura que había alcanzado entre nosotros; si bien lo proclamado por Romero era tan sólo el comienzo.

Hay que decir que en esa historia de las ideas aparecían nuestros pensadores del siglo XIX y parte del XX, aparecía Ortega y Gasset, pero no aparecía la figura cimera de Xavier Zubiri. ¿A qué se debía esta ausencia? Al magisterio de Ortega en Hispanoamérica desde los años veinte y, desde luego, a la labor de Gaos y la bandera que éste le entregó a Leopoldo Zea en México. Eso marcó la futura filosofía latinoamericana. Pero no son estas las únicas razones de la ausencia de Zubiri en el panorama latinoamericano. Bien es sabido que durante los años 20 y 30, cuando se formaron o ya eran reconocidos los profesores españoles que estuvieron en América, como Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Manuel García Morente, etc., Zubiri distribuía su tiempo en la cátedra en Madrid, sus viajes a Alemania, a Italia, a Francia, y que su obra escrita, corta por demás, publicada incluso en la *Revista de Occidente* de Ortega, no igualaba en absoluto a la prolífica producción escrita, ensayística y periodística de su antiguo maestro. Xavier Zubiri, pues, estaba todavía en su formación científica, teológica y filosófica; no padecía de la premura de Ortega, y se hallaba alejado de toda frivolidad y deseo de fama, por lo cual su escasa producción escrita no alcanzó a crear un público lector, ni a generar una notoria influencia en los filósofos transterrados del año 39. Escritos como *Sobre el problema de la filosofía* de 1933, *Hegel y el problema metafísico* de 1933, *La nueva física: un problema de filosofía* de 1934, *En torno al problema de Dios* de 1935, etc., que han sido tan bien valorados por la crítica especializada, no alcanzaron a ejercer una influencia notoria de Zubiri en los mencionados filósofos.

Son estos hechos lo que explica que su difusión en América haya sido tan precaria. Lo que sucedió en Colombia es tan sólo un reflejo de esta situación general.

A esto hay que agregar que, en el caso colombiano, la llamada normalización filosófica que se inicia en los años cuarenta se da bajo el influjo de Ortega y Gasset, de Max Scheller y de Hans Kelsen, pues nuestros primeros filósofos estudiaron derecho o provenían de esa disciplina. Entre ellos podemos mencionar a Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas. Todos ellos, con excepción de Gutiérrez y Danilo Cruz Vélez, escribieron obras de filosofía del derecho. Y dentro de ese grupo sólo Cayetano Betancur, y ya en los años 80 Abel Naranjo Villegas, pero sin que haya sido una labor esencial en la difusión de Zubiri, conocieron parte de su obra. La filosofía moderna entre nosotros nació, pues, como filosofía del derecho. Y después, entre nuestros filósofos, quienes

viajaron a Alemania y regresaron luego como el mismo Danilo Cruz Vélez, Jaime Vélez Sáenz, Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Jaramillo Vélez, etc., y que formaron parte de esos filósofos normalizadores, venían bajo la influencia de Husserl, Heidegger, la Escuela de Frankfurt, etc., pero no conocían, ni tenían cómo haber conocido la obra zubiriana, obra que por demás no se había publicado y que cuando se publicó llegaba tarde para las nuevas corrientes y los intereses que tenía la filosofía en la segunda mitad del siglo XX.

¿Cómo se dio, entonces, la recepción entre nosotros del pensamiento zubiriano? ¿Y dónde y en qué ámbitos se dio esa recepción? ¿Cuáles han sido los inconvenientes y las limitaciones de la misma? Estos puntos los desarrollaremos en el apartado siguiente.

4. Zubiri en Colombia: análisis y perspectivas

La recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia está limitada por un hecho bien conocido por todos: la falta de publicación de sus obras. Este mismo hecho fue el que dificultó su recepción en España con excepción del grupo que a partir de los años 50 se formó a su alrededor. En su carta a Marquínez Argote de 1982, decía Gutiérrez Girardot que, cuando él había cofundado la Editorial Taurus, una de las primeras publicaciones que tenía en mente publicar era el curso *Cuerpo y alma*, pero que Zubiri se había negado. Por eso “Considero que este rechazo de toda publicación fue fatal para Zubiri mismo y para la influencia de su filosofía” (Gutiérrez, 2010: 192). Y en su artículo *Xavier Zubiri o la filosofía española*, el profesor Abel Naranjo Villegas hablaba de su visita a España y de su encuentro con Zubiri y se refería a “el escrúpulo casi enfermizo para evitar la publicidad” (Naranjo Villegas, 1983: 26).

La falta de publicación de sus obras tuvo otra consecuencia: la imposibilidad de aprovechar sus fecundas ideas, pero ante todo, de *discutir con ellas*. Zubiri enseñó a discutir seriamente con la tradición filosófica más importante. Eso es notorio hoy en los países de habla hispana cuando se leen sus obras más importantes e incluso cuando se tiene acercamiento a otras más difundidas entre nosotros como *Cinco lecciones de filosofía* (1997) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), donde el lector puede ver la forma como Zubiri trataba con filósofos de la talla de Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger, etc. Desgraciadamente lo mismo no se pudo hacer con su filosofía, la cual sólo fue aprovechada, aplicada y desarrollada por unos pocos discípulos suyos en España, entre ellos, por Juan Rof Carballo, Laín Entralgo, y hoy podemos decir que por

Antonio González, Ignacio Ellacuría y Diego Gracia, entre otros. Lo mismo cabe para el caso colombiano con Germán Marquínez Argote y Rafael Antolínez Camargo.

Su recepción en Colombia ha estado condicionada por estos hechos. Cuando en 1962 apareció su libro *Sobre la esencia*, que al decir de Gutiérrez Girardot sólo tuvo un comentario valioso hecho por el profesor Aranguren, su pensamiento ya empezaba a llegar tarde. Al respecto dice Gutiérrez:

El libro llegaba tarde por la simple razón que en ese tiempo, los años sesenta en sus comienzos, estaba cambiando el panorama filosófico europeo, es decir, se estaban planteando otros problemas filosóficos, y esto quiere decir, a su vez, que la historia o la sociedad le estaban exigiendo a la filosofía que respondiera a los problemas de la época, a riesgo de perder su validez (Gutiérrez, 2010: 193).

A mi parecer, el comentario de Gutiérrez tiene cierta validez. En efecto, en los años sesenta con la filosofía de Levinas, con el marxismo, la Escuela de Frankfurt, el estructuralismo, la emergencia de la filosofía analítica inglesa, etc., los temas eran otros y la filosofía intentaba acercarse más a la sociedad y solucionar sus problemas con métodos y perspectivas distintas. De hecho, el mismo Heidegger, a pesar de mantenerse en su terreno purista —por así decirlo— se venía ocupando antes de un problema fundamental: el de la técnica. Esto era patente en su curso de 1941 y en su famosa conferencia sobre la técnica. Un lector de la época, pendiente del mundo y las modas filosóficas, podría haberse preguntado: ¿qué hace este señor Zubiri escribiendo un libro sobre un problema filosófico como la esencia? Con más veras lo harían después los postmodernos para quienes la crisis de los “metarrelatos” de Lyotard en 1979, o lo que Vattimo ha llamado la “secularización de la filosofía”, temas como el sistema (que ellos confunden con el pensar sistemático), la esencia, la sustancia, en fin, lo que llaman el pensamiento fuerte, era sustituido en la época por el “pensamiento débil”.

Pero lo que se pone de presente aquí es la falta de interlocución que perjudicó a Zubiri. Falta de discusión de su obra debido a su no publicación, pues su filosofía de la realidad tenía también que ver con una crítica a *la pérdida y empobrecimiento de esa realidad*. Zubiri, como el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y como Heidegger, leían la época; con su filosofar no estaban de espaldas a la historia. Zubiri se mantuvo firme en la metafísica tal y como él la entendía, se mantuvo tratando y revaluando temas como la sustancia, la esencia, la reducción de la inteligencia al juzgar, invirtiendo la forma tradicional como se entendía la relación entre metafísica y ontología, etc., tal como él lo aclaró en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios* (Zubiri, 1983a: 5-10). En este sentido Zubiri era post-moderno, tal como lo era el Ortega de *Historia como*

sistema y tal como lo era, en algunos temas, la obra de María Zambrano. Si la obra de Zubiri hubiera tenido discusión, su obra no hubiera aparecido totalmente desfasada del tiempo o anacrónica. Pero el anacronismo y el tomismo que se le endilgó sólo fue posible por un ambiente intelectual español que no estaba aún a la “altura de los tiempos”; se debió, en fin, a la peculiar situación española del franquismo.

En Colombia fue el profesor español Germán Marquínez Argote el que empezó a difundir su obra. En 1965 publicó su libro *En torno a Zubiri*, en el cual daba a conocer entre nosotros el libro *Sobre la esencia*. Desde ese momento, no hay duda, Marquínez se ha convertido en el principal difusor del pensamiento zubiriano entre nosotros y, tal vez, quien mejor conoce su obra. Marquínez ha situado a Zubiri en el panorama de la cultura española, lo ha relacionado y “deslindado” de Ortega y de Unamuno; lo ha puesto en relación con autores como Bergson, etc. De ello dan testimonio escritos suyos como “Xavier Zubiri fuera de la órbita orteguiana” de 1965, “Zubiri visto desde la filosofía de la liberación” de 1977, “Sobre la filosofía española y latinoamericana” de 1987, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri” de 1993, “Unamuno, Ortega y Zubiri en el panorama de la filosofía europea del siglo XX” de 1999, “Bergson y Zubiri” de 2004, “Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri” de 2006, entre muchos otros.

Con Marquínez se ha difundido el pensamiento de Zubiri en Colombia. Pero a esto hay que agregarle otra precisión: esa recepción se da aquí en la Universidad Santo Tomás que, justo a finales de los años 70, empezó a plantear el problema de la filosofía latinoamericana. Como lo ha mostrado el ya citado Fideligno Niño, fue el Grupo de Bogotá (un conjunto de profesores preocupados por una filosofía propia en el continente), en pleno auge de la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, etc., los que empezaron a ocuparse de su pensamiento. De ahí que se haya acudido a Zubiri en busca de un “fundamento” que permitiera sentar el pivote desde el cual pensar la *realidad* de América Latina. Eso fue lo que llevó a relacionar a Zubiri con la filosofía de la liberación, tal como lo ha planteado el propio Marquínez. De esa manera, la obra de Zubiri era integrada a las principales preocupaciones intelectuales de parte de la intelectualidad latinoamericana de la época. Por eso ha sido en la Universidad Santo Tomás donde el pensamiento de Zubiri ha tenido tan buen arraigo. Podemos citar, entre otros, a Rafael Antolínez Camargo cuyo trabajo *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri* (2009) es un aporte y un desarrollo de la filosofía del pensador español; la tesis de Diego Germán Pérez Villamarín titulada *Pluralismo y convivencia: estructuras de la realidad desde la obra de Xavier Zubiri* de 2011; *Realidad e historia según el pensamiento de Xavier Zubiri* de Adalberto

Cardona de 1977, y los múltiples escritos de Fideligno Niño (Cf. Marquínez, 2009: 159-168). También su obra ha sido bien recibida en la Universidad Javeriana. Entre ellos podemos mencionar a Forero Beltrán y su obra *Una antropología en Xavier Zubiri. Presupuestos metafísicos y conceptos fundamentales* de 1981, y Gabriel Suárez Medina y sus ocupaciones con la antropología zubiriana. También debe mencionarse el libro colectivo *Introducción a la filosofía de Xavier Zubiri* publicado por la Editorial El Búho en el año 2009.² Es esta pequeña muestra bibliográfica la que da cuenta de la recepción de Zubiri en nuestro país, a la cual hay que agregar la publicación de algunos de sus artículos en la Universidad Santo Tomás, especialmente, en la Revista *Cuadernos de filosofía latinoamericana* y la publicación de su libro *Siete ensayos de antropología filosófica* (1982) en la misma universidad.

Con todo, podemos plantear la pregunta: ¿por qué la recepción de Zubiri se ha dado mayormente en universidades confesionales? La respuesta es sencilla. Desde la publicación de *Naturaleza, historia, Dios*, el libro más conocido de Zubiri en América Latina, como ya se dijo, han sido estas universidades las que se han fijado en su pensamiento. La temática teológica en la obra de Zubiri ha sido definitiva para que su obra sea tomada en cuenta. Sin embargo, eso tiene aspectos positivos y negativos: positivos, porque ha ayudado a su difusión y recepción; negativos, porque se ha impuesto *una visión sesgada y unilateral de la obra* de Zubiri, coadyuvada por las falsas imputaciones de “escolasticismo” a su pensamiento. Es esto lo que permite decir que, si bien Zubiri ha sido bien recibido en Universidades como la Santo Tomás, la Javeriana, incluso La Salle, confesionales las tres, su pensamiento no ha sido discutido, ni enseñado, ni se han hecho trabajos de gran relevancia en las universidades públicas colombianas. De hecho, parte de los escritos sobre Zubiri hechos por colombianos se han publicado en la propia España. En Colombia, cualquiera que consulte el catálogo bibliográfico de lo publicado sobre Zubiri, labor hecha con detalle por Marquínez Argote (2009: 157-168), puede dar cuenta de que su recepción en universidades públicas del país ha sido casi nula. En este sentido, se puede decir con Gutiérrez Girardot que aún “la obra de Zubiri es un tesoro oculto que, para sacarlo a la luz, hay que ponerlo a prueba en la confrontación con el pensamiento europeo” (Gutiérrez, 2010: 194).

Hay que decir que a la adscripción únicamente —de mala fe o no— de Zubiri y su relación con lo teológico, lo cual ha *limitado su recepción en Colombia*, hay

2 En este libro aparecen artículos de Diego Germán Pérez Villamarín, Rafael Antolínez Camargo, Freddy Orlando Santamaría, Carolina Rodríguez Rodríguez, Luis Enrique Ruíz, Germán Marquínez Argote, Gabriel Suárez Medina, Luis José González y Fideligno Niño Mesa.

que agregar otro prejuicio que ha potenciado esa dificultad. Me refiero al *anti-hispanismo filosófico* presente en América. Por un lado, autores como José Gaos, María Zambrano y Eduardo Nicol, hicieron énfasis en el carácter ensayístico de la filosofía hispanoamericana. Para Gaos era una virtud, para Zambrano una cuestión ontológica, y para Nicol la imposibilidad de que el ensayo aportara a la filosofía como ciencia, tal como lo expone en *El problema de la filosofía hispánica* (Nicol, 1998: 211 ss). Esto ha llevado entre nosotros a la difusión de la peregrina tesis de que no ha habido verdadera filosofía en España. Además, ante esta *insensatez y este desconocimiento*, se ha sumado el antiguo prejuicio histórico de que nuestra pobreza intelectual y material se debe a una herencia española. Si bien es en parte cierto que la situación de atraso de América Latina tiene mucho que ver con su pasado hispánico, esa no es la única causa. Sin embargo, esta visión la han impuesto filósofos de nombre como Rubén Jaramillo Vélez, Danilo Cruz Vélez, Darío Botero Uribe y el propio Rafael Gutiérrez Girardot. A la larga, esa especie de *hispano-fobia* ha llevado a la subvaloración de todo lo español entre nosotros, al desconocimiento de parte de una de nuestras “inevitables tradiciones”. Por eso mismo en gran parte —si no en la mayoría— de las universidades del país, no se enseña pensamiento filosófico español, y esto ha ido en desmedro del conocimiento de la obra de autores como María Zambrano, García Morente (enseñado sólo en los colegios donde se usan sus *Lecciones preliminares de filosofía*), Ferrater Mora, del mismo Eduardo Nicol (por paradójico que parezca), del pensamiento de Ortega y, por supuesto, de la obra más importante de ese pensamiento: la de Xavier Zubiri.

Por último, deseo hacer referencia al ensayo *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri*, publicado en el libro *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* de Rafael Gutiérrez Girardot de 1989, un ensayo que, como ya advertí, ha sido desconocido por los zubirianos colombianos y no relacionado aún en la bibliografía sobre Zubiri publicada en Colombia. Me parece importante este ensayo porque contiene varios aspectos para tener en cuenta en la elucidación del problema de la recepción del pensamiento zubiriano.

El ensayo contrapone las figuras de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. Es bien sabido que, para Gutiérrez Girardot, Ortega realizó una labor entre nosotros que no se puede desconocer: su labor cultural, de difusor de la filosofía alemana, de haber ayudado a formar un clima apto para la normalización filosófica. Esto es claro cuando sostiene en su ensayo *Ortega y Gasset o el arte de la simulación majestuosa* que:

No se negará, ni se puede desconocer el hecho de que Ortega dominó más de medio siglo de la cultura de lengua española y que gracias a su obra como editor y suscitador de traducciones de obras modernas de la filosofía alemana, contribuyó esencialmente

a que los hispanos no continuaran su terco proceso de embrutecimiento entregados a los tomismos domésticos (Gutiérrez, 2012: 236).

Sin embargo, Gutiérrez dedicó también gran parte de sus escritos a desenmascarar a Ortega como filósofo: puso de presente sus ligerezas, su narcisismo intelectual, su super-yo, el deseo de ponerse en la cima de la filosofía moderna, sus malas interpretaciones sobre Nietzsche, Descartes, Husserl; pero en especial, criticó la forma de trabajo, su falta de seriedad al tratar los problemas filosóficos, su “pirotecnia verbal” y su estilo, etc., males que legó también a la filosofía latinoamericana. En pocas palabras, Ortega predicó el rigor, la seriedad, pero no los aplicó. Eso lo hicieron algunos de sus discípulos. Como es bien sabido, esa crítica se la han planteado a Ortega en la misma España y también entre nosotros, por ejemplo, por Eduardo Nicol quien al respecto escribió:

La generación de filósofos del mundo hispánico que viene después de Ortega ha tenido que aprender por sí sola, o en otro lado, de otros filósofos, las técnicas que requiere el trabajo científico: la crítica de textos, la investigación histórica, la formulación de hipótesis de trabajo, el análisis fenomenológico, la conexión teórica de los conceptos (Nicol, 1998: 146).

Para Nicol, lo que se aprendió de Ortega fue, entre otras cosas, su personalismo, el verdadero problema de la filosofía hispánica, personalismo que atenta contra la seriedad filosófica.

Para Gutiérrez, como ya se vio, esto no era lo que sucedía con la obra de Zubiri. Zubiri realizó en la práctica lo que Ortega sólo predicaba. Por eso sostiene:

lo que en Ortega y Gasset (que habló de biología, destruyó a base de una lectura incompleta a Descartes, se anticipó a Heidegger que no había dicho lo que Ortega le atribuye, liquidó, a base de una lectura incompleta a su cortejada fuente Max Scheler, se lanzó sobre Leibniz quedándose en el trampolín, etc.) era una revista de ocurrencias brillantes y sorprendentes a propósito de la lectura de una o más líneas de una obra, fue en Zubiri discusión crítica y radical con los representantes del Logos y de las ciencias de la materia (Gutiérrez, 1989: 230).

Zubiri, para Gutiérrez, enseñó la “radicalidad en la pregunta, detalle en la investigación, exactitud en el planteamiento del problema, precisión y nitidez en el desarrollo del mismo, y formación del concepto que además de claro debe ser internamente necesario” (Gutiérrez, 1989: 234).

Para Gutiérrez, Ortega confundía “proyecto con realización” y tenía una clara “conciencia de inferioridad” frente al europeo; por eso quería “superar” (se supone que no hegelianamente) toda la tradición filosófica y ponerse a la cabeza de la filosofía moderna europea. Eso lo llevó a discutir con los filósofos en sí mismos,

más no con los problemas filosóficos. En cambio, Zubiri no tuvo esa conciencia de inferioridad “ni la convirtió en arrogancia”; enseñó a tratar seriamente la tradición y los problemas de la filosofía, no padeció los delirios de grandeza de Ortega y se mantuvo en la serenidad y en la humildad de su labor.

Bien es sabido que las relaciones entre Zubiri y Ortega siempre fueron buenas. Zubiri nunca se deslindó públicamente de su antiguo maestro. Siempre reconoció su valor y se mantuvo agradecido por las enseñanzas recibidas. Reconoció, además, que sin la labor de Ortega “no sabemos lo que hubiera sido de tantos españoles” (Zubiri, 1983b: 109) y de los latinoamericanos, cabría agregar. Sin embargo, para Gutiérrez, esos “deslindes” de Zubiri frente a Ortega se daban tácitamente. El colombiano recuerda que en la conferencia “Hegel y el problema metafísico” dictada en 1931, pero publicada en 1933, decía Zubiri: “Esperemos que España, país de la luz y la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos”. Frente a esto se pregunta Gutiérrez: “¿No se había decidido ya España a elevarse a conceptos metafísicos gracias a Ortega y Gasset?”, es decir, ¿su metafísica de la razón vital no era, en sentido estricto, metafísica? Para Gutiérrez, esta es una forma de deslinde tácita, pero que Zubiri, con su prudencia y generosidad, no explicitaba directamente. Habría que recordar que en los años treinta —como lo anota María Zambrano, discípula de los dos, y quien lamenta haber abandonado España en 1939 dejando los papeles y las notas de los cursos de Ortega y de Zubiri guardados en una caja— ambos confluían en Madrid, y sin embargo, sostiene la pensadora malagueña, que en Xavier Zubiri “la originalidad de su actitud filosófica no le impedía la familiaridad intelectual con Ortega” (Zambrano, 2011: 201).

Lo que interesa aquí es que, para Gutiérrez, Ortega nos sacó de los “tomismos domésticos” e introdujo la filosofía alemana entre nosotros —no toda la tradición anterior—, la última cúspide de la filosofía en Europa, la fenomenología, y sin embargo, no enseñó a trabajar filosóficamente con rigor. Eso se hubiera logrado con Zubiri y eso lo aprendieron los discípulos de Zubiri en la península.

Por último, Gutiérrez Girardot no se cansó de insistir en que la filosofía de Zubiri debía discutirse. No había que formar sectas alrededor de Zubiri, ni crearle altares, pues Zubiri no los necesitaba. Esa discusión era necesaria para *determinar* y darle el puesto a Zubiri en la filosofía occidental, valga decir, en la metafísica occidental. Sólo la discusión puede determinar sus aportes, sus avances frente a la tradición filosófica. Pero, además, sólo esa discusión permite una recepción seria, crítica, que permita ir más allá renovando su filosofía y creando a partir de ella. Sólo esa discusión permite aplicarla. Este punto me parece fundamental, pues en Colombia, si bien se han hecho trabajos valiosos, hay que dejar la doxografía

alrededor de Zubiri, es decir, quienes se ocupan del maestro español deben pasar de “exponer”, “mostrar”, etc., lo que dice Zubiri en su filosofía, y confrontarlo y ponerlo a dialogar con Aristóteles hasta Heidegger y las ciencias de su tiempo. No se trata de repetir a Zubiri, se trata de “enfrentar” a Aristóteles desde Zubiri y a Zubiri desde Aristóteles. Lo mismo cabe decir con Hegel, Husserl, Heidegger, Descartes, etc. Esa discusión le daría el palco que Zubiri merece en la historia de la filosofía occidental. Creo que, en este punto, es saludable en Colombia recibir el consejo que ofrece Gutiérrez Girardot.

5. Conclusiones

El objetivo de este escrito era “el problema de la recepción de la filosofía de Zubiri en Colombia”. Pues bien, a estas alturas podemos decir que las causas que han dificultado su recepción crítica entre nosotros son:

1. La falta de publicación de su obra y la tardanza con la que empezó a llegar al mundo filosófico.
2. Derivada de la causa anterior, la falta de *discusión de su obra*, que está relacionada, a su vez, con la circunstancia española del franquismo y el ambiente intelectual de España.
3. La poca influencia que tuvo Zubiri en los filósofos transterrados de 1939 que tanto influyeron en el futuro de la historia de la Ideas en América Latina y en su filosofía.
4. El magisterio de Ortega que opacó esa influencia y que dominó la cultura de lengua española por más de 50 años.
5. La formación exclusivamente alemana, francesa e inglesa, de los filósofos colombianos que a mediados del siglo pasado se formaron en el exterior y que, a su regreso, desconocían la filosofía de Zubiri y, por lo tanto, no la introdujeron en la filosofía colombiana que continuaba con su proceso de normalización.
6. La hispanofobia que esos filósofos fomentaron frente a la tradición cultural y filosófica española. Eso ha llevado a un abierto desinterés, en la mayoría de nuestras facultades de filosofía, por la obra de los filósofos españoles más representativos.
7. El hecho de que entre nosotros el libro más difundido y conocido de Zubiri haya sido *Naturaleza, historia, Dios*, que mostró parcialmente la filosofía de Zubiri e interesó casi exclusivamente a las universidades confesionales por su pensamiento.
8. La prevalencia aún entre nosotros de lo que llamo “neolatrismo

filosófico” o recepción acrítica de las modas importadas de Europa o los Estados Unidos, especialmente, de la filosofía postmoderna. Esa práctica académica invisibiliza otras tradiciones y la propia historia intelectual.

9. Diría, finalmente, que cierto culto que se ha formado en torno a su obra, sin traspasar la intención de discutir con ella, situarlo ante la tradición y discutir sus tesis con la filosofía occidental, tal como lo ha dado a entender Rafael Gutiérrez Girardot.

Considero que la superación de estos escollos aún es posible. Pues a medida que parte de (no toda) la filosofía postmoderna se convierte cada día más en espectáculo, en gimnasia conceptual, malabarismo verbal y deseo de novedad, más muestra su inanidad. Esto abre un espacio para reevaluar nuestro quehacer filosófico y nos lleva a valorar mejor nuestra tradición intelectual. Sólo así la filosofía de Zubiri puede ensanchar el horizonte filosófico, “hacer aparecer un horizonte más amplio que lejos de borrar incluye el horizonte ya habido” (Zambrano, 2011: 116-117).

Bibliografía

1. ABELLÁN, J. (1998) *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: F.C.E.
2. ANTOLÍNEZ CAMARGO, R. (2009) *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri*. Bogotá: Colección Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.
3. CASTRO-GÓMEZ, S. (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*. 2ª edición. Bogotá: Universidad Javeriana.
4. GÓMEZ, J. (2010) “Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 44-55.
5. GUTIÉRREZ, R. (1952) “Vida filosófica. Carta desde Madrid”. *Revista Ideas y valores*, 3-4.
6. GUTIÉRREZ, R. (1983) “A propósito del libro de Xavier Zubiri *Siete ensayos de antropología filosófica*”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 14.
7. GUTIÉRREZ, R. (1989) *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis.

8. GUTIÉRREZ, R. (2010) “Carta a Jairo Escobar y Germán Marquínez Argote”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 192-195.
9. GUTIÉRREZ, R. (2012) *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*. Antología y Estudio introductorio de Damián Pachón Soto. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.
10. MARÍAS, J. (2010) “Carta a Rafael Gutiérrez Girardot”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 183-184.
11. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1983). “Trayectoria filosófica de Xavier Zubiri”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 11-23.
12. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. & FIDELIGNO, N. (2009). *Introducción al pensamiento de Xavier Zubiri*. Bogotá: Editorial El Búho.
13. NARANJO VILLEGAS, A. (1983) “Xavier Zubiri o la filosofía española”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 26- 31.
14. NICOL, E. (1998) *El problema de la filosofía hispánica*. México: F.C.E.
15. NIÑO MESA, F. (1986) “Recepción e incidencias de la Filosofía de Xavier Zubiri en Colombia”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 28-29, pp. 174- 182.
16. ORTEGA Y GASSET, J. (1971) *Historia como sistema*. Madrid: Espasa Calpe.
17. ORTEGA Y GASSET, J. (2007) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa Calpe.
18. ORTEGA Y GASSET, J. (2010) *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra.
19. PACHÓN, D. (2007) “Ortega y Gasset y la decadencia de España”. *Revista Análisis*, 71, pp. 247-281.
20. PACHÓN, D. (2010) *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot*. Bogotá: Universidad Santo Tomas.
21. PACHÓN, D. (2011) *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Vol., 1. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
22. UNAMUNO, Miguel de. (1999) *Don Quijote, Bolívar y otros ensayos*. México: F.C.E.
23. ZAMBRANO, M. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

24. ZUBIRI, X. (1982) *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
25. ZUBIRI, X. (1983a). “Introducción a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 5-10.
26. ZUBIRI, X. (1983b) “Ortega, un maestro”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 16, pp. 109-110.
27. ZUBIRI, X. (1994) *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
28. ZUBIRI, X. (1997) *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
29. ZUBIRI, X. (1994) *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
30. ZULUAGA, D. & POSADA, D. (2010). “Cronología: una secuencia vital e intelectual [de Rafael Gutiérrez Girardot]”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 31-34.

El teatro en Hegel: reflexividad, comprensión e historicidad¹

The Theater in Hegel: Reflexivity, Understanding and Historicity

Por: Marco Aurelio Werle
Departamento de Filosofía
Universidad de São Paulo
São Paulo, Brasil
E-mail: mawerle@usp.br

Trad.: Carlos Enrique Restrepo
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Fecha de recepción: 5 de junio de 2011
Fecha de aprobación: 31 de agosto de 2011

Resumen. *El artículo examina la concepción hegeliana del arte moderno a la luz de las consideraciones sobre el teatro en las Lecciones de estética. Dicha concepción se modifica respecto a la época clásica y la antigüedad con la irrupción del principio de la subjetividad en el arte. Se descubren así las dimensiones histórica, reflexiva y comprensiva del arte que anticipan una hermenéutica del arte bajo la consigna de un “arte para nosotros”: un arte que deja de estar anclado en las representaciones del pasado para situarse más bien de cara a las exigencias del presente.*

Palabras clave: *Teatro moderno, Público teatral, Cultura de la reflexión, Subjetividad, Comprensión, Historicidad, Configuración, Obra de arte.*

Abstract. *This article examines the hegelian idea of modern art in the light of considerations about the theatre and the lessons of aesthetics. This idea is modified with respect to the classical age and antiquity with the emergence of the principle of subjectivity in art. In this manner, the historical, reflexive, and comprehensive aspects of art which anticipate a hermeneutics of art under the slogan “art for us” are uncovered: an art which is no longer anchored in representations of the past but stands before the demands of the present.*

Keywords: *modern theater, theater audience, culture of reflection, Subjectivity, Understanding, Historicity, Configuration, Artwork.*

1 Resultados de la investigación: *La estética de Hegel: su época y herencia*, desarrollada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo. Conferencia presentada en el Seminario: “La función cultural de la pintura y la literatura en la estética de Hegel” realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia del 2 al 5 de junio de 2009.

Hegel expresa una verdad decisiva al afirmar que la esencia del espíritu histórico no reside en la restitución del pasado, y sí en la mediación pensante con la vida del presente.

(Gadamer, 1975: 161)

En el análisis que Hegel hace del teatro moderno, en sus *Lecciones de estética*, particularmente en el énfasis que pone en la relación del teatro con materiales históricos, podemos percibir el surgimiento de elementos que anticipan algunos fundamentos del modo de pensar hermenéutico, así como remiten a la situación peculiar del arte en los últimos doscientos años. Se trata de la dimensión histórica, reflexiva y comprensiva presente en el concepto de público teatral. Esta dimensión permite evaluar el sentido de lo que significa para Hegel el arte moderno dominado por el principio de la subjetividad, así como hace posible comprender su estética bajo una nueva perspectiva, menos como un sistema que sólo reconstituye especulativamente la historia del arte, desde un punto de vista único y exterior (algunos dirían “dogmático” o hipostasiado por el “espíritu”), y más como un pensamiento atento al carácter esencialmente intersubjetivo del arte (moderno). El teatro moderno tiene que hacer frente tanto a su tiempo, como al procedimiento con el pasado y, además de eso, satisfacer al espectador, a fin de que ocurra la comprensión. Notamos en ese abordaje hegeliano cómo poco a poco se va imponiendo en la época moderna un predominio del teatro como arte del actor, así como la necesidad cada vez mayor de que el teatro asuma una relación más libre con un texto previamente definido. Este aspecto no se presentaba en el teatro antiguo, en el cual el interés esencial no era la subjetividad, y sí el elemento ético, que por sí solo conducía a una resonancia con el público.

La expresión del “Prefacio” de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* que afirma que “cada individuo es un *hijo de su tiempo*; que, por tanto, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*” (Hegel, 1986: vol. 7, 26; 1993: 59), y la expresión de la “Introducción” a las *Lecciones de historia de la filosofía* según la cual “cada filosofía es filosofía de su tiempo, un eslabón en la corriente entera del despliegue espiritual; por tanto, sólo puede garantizar la satisfacción de los intereses que son adecuados a su tiempo” (Hegel, 1986: vol. 18, 65) valen en general también para el caso de la estética hegeliana en lo concerniente al arte. En las *Lecciones de estética* leemos: “Así como todo ser humano, en cada actividad, sea ella política, religiosa, artística, científica, es un hijo de su época y tiene la tarea de elaborar el Contenido esencial y, de esta manera, la forma necesaria de éste, así también permanece como determinación del arte que él encuentre la expresión artísticamente

adecuada al espíritu de un pueblo” (Hegel, 1986: vol. 14, 232). La estética de Hegel pretende ser un discurso sobre el arte, al mismo tiempo histórico y sistemático, en el que se trata de localizar —ya sea en el plano ideal, por medio de las Formas de arte, ya sea en el plano concreto sensible y particular, por medio de las artes particulares— las diferentes configuraciones que nos ofreció la historia del arte. En esta *historia especulativa del arte o filosofía de la historia del arte*, cada época o estadio determinado de un pueblo tiene el arte que merece, el arte que corresponde a cierto nivel del despliegue histórico del mundo. La conciencia histórica se *expresa* y se *reencuentra* en el arte, afirmándose según sus determinaciones constitutivas.

En este sentido, hay en la historia del arte una identificación inmediata y no problemática entre el productor y el destinatario del arte, pues ambos están localizados en un suelo común, delimitado por el despliegue del espíritu. La identificación que cada pueblo tiene inmediatamente, cuando ve sus más altos intereses espirituales expuestos de modo sensible por medio del arte, implica que cada arte posee su público específico. El concepto de público, por tanto, alcanza su posición sistemática en la estética de Hegel, al ser determinado según las diferentes configuraciones artísticas de la historia del arte, lo que también permite concluir, según esta perspectiva, que estamos ante un concepto que, tomado aisladamente, no es problemático sino que queda discriminado por la respectiva configuración artística de la cual depende. En la estética de Hegel no hay lugar para una estética del efecto.

Sin embargo, esta sintonía inmediata entre el productor y el destinatario contemporáneos del arte, deja de ser obvia en la época posterior a la Reforma, con la irrupción del principio de la subjetividad en el arte. La base de la verdad se transfiere del ámbito de una reconciliación objetiva con lo sensible a la interioridad infinita y negativa presente en el propio sujeto que se sabe a sí mismo. La “cultura de la reflexión” (*Bildung der Reflexion*) pasa a dominar el escenario artístico, estableciendo una “ley formal” (*formelles Gesetz*) al acto de la configuración artística, que permite tanto al artista desempeñarse con materias y objetos que no pertenecen inmediatamente a su época como al público disfrutarlos. Frente a esta realidad nueva de la época moderna, Hegel pondera:

El artista se encuentra, por tanto, por encima de las Formas y de las configuraciones determinadas consagradas, y se mueve libremente por sí, independientemente del Contenido y del modo de la intuición, en los cuales anteriormente la conciencia tenía ante sus ojos lo sagrado y lo eterno. Ningún contenido, ninguna Forma, es ya inmediatamente idéntica con la interioridad (*Innigkeit*), con la *naturaleza*, con la inconsciente esencia sustancial del artista;

toda materia puede serle indiferente, basta con que no contradiga la ley formal de ser en general bella y susceptible de un tratamiento artístico (Hegel, 1986: vol. 14, 235; 1989: 443).

Al “trascender” los límites de su propio tiempo, la subjetividad se sitúa por encima de todo contenido fijado de una manera particular e históricamente localizado. Por consiguiente, el público moderno del arte no tiene ante sí solamente el arte de su tiempo, sino de modo fundamental el arte del pasado. Hans-Georg Gadamer, pensando en el legado hegeliano para la modernidad, expresó muy bien este estado de cosas, al decir que “Hegel ve en el arte la presencia del pasado. Tal es la gran y nueva distinción que el arte efectivamente ganó en toda nuestra conciencia” (Gadamer, 1989: 52).²

Esta situación peculiar del arte moderno se halla en la base del abordaje que hace Hegel del concepto de público, principalmente al final de la primera parte de sus *Lecciones de estética*. En este contexto, vemos a Hegel declarar que: “Por más que la obra de arte también pueda formar un mundo en sí mismo concordante y acabado, ella misma no es, sin embargo, en cuanto objeto efectivo y singularizado, *para sí*, y sí en cambio *para nosotros*, para un público que la contempla (*anschaut*) y la disfruta” (Hegel, 1986: vol. 13, 341). Esta afirmación es, bajo cierto aspecto, sorprendente, si tomamos en cuenta el carácter histórico-descriptivo que domina todas las *Lecciones de estética*. ¿Es necesario afirmar y resaltar que la obra de arte se dirige a alguien? En efecto, es preciso comprender esta afirmación como valiendo no para *toda* la historia del arte y sí exclusivamente para el arte moderno y, particularmente, para el teatro moderno, que necesita mantenerse atento frente a dos aspectos: 1) frente al modo como son elaborados temas y asuntos históricos y 2) frente al modo como el artista se dirige al espectador que es el destinatario de la representación teatral. De esta manera, la tarea artística de la época moderna comienza a asumir un grado de complejidad cada vez mayor, ya que no existe más un único referente para la creación, y el artista tiene que atender a diversas exigencias que en otras épocas eran resueltas “naturalmente”. Son estas exigencias “nuevas” del arte moderno las que Hegel pone de relieve en su manera de abordar el concepto de público teatral, el cual, lejos de constituir sólo un momento de la “exterioridad del ideal”, asume una posición relevante en el entramado general de la estética de Hegel.

Como heredero de una tradición histórica que comenzó a imponerse en el pensamiento europeo a mediados del siglo XVIII, Hegel asegura, en esta dirección,

2 Cf. igualmente: *O problema da consciência histórica*, donde se dice acerca de la irrupción de la conciencia histórica en la época moderna: “La conciencia histórica se encuentra apta para comprender la posibilidad de una múltiple relatividad de puntos de vista” (Gadamer, 1998b: 18).

que es completamente inadecuado el tratamiento que hace valer la *subjetividad* o la formación cultural de la propia época, frente al asunto o tema del pasado a ser presentado en el escenario. El objetivo principal de esta crítica es el clasicismo francés, que imponía la exigencia de que en el teatro:

chinos, americanos o héroes griegos y romanos debían hablar y comportarse totalmente como cortesanos franceses. El Aquiles, por ejemplo, de la *Ifigenia en Aulide* es un príncipe francés completo, y si no fuese por el nombre, nadie encontraría en él un Aquiles. En las representaciones teatrales, él ciertamente estaba vestido como griego y ataviado con el escudo y la coraza, pero al mismo tiempo con los cabellos peinados y empolvados, las caderas ensanchadas mediante almohadillas, con zapatos de tacones rojos amarrados con cintas de colores. La *Ester* de Racine fue presentada con mucho éxito en la época de Luis XIV, porque Asuero aparecía en escena tal como el propio Luis XIV hacía su ingreso al gran salón de audiencias (Hegel, 1986: vol. 13, 346; 1989: 194).

El modo opuesto de proceder con el pasado, a saber, el que exige un *retrato fiel* del pasado, es, sin embargo, igualmente digno de censura. Los representantes de esta línea de pensamiento son Friedrich Schlegel y Herder, principalmente cuando defienden el estudio, bastante difundido en el romanticismo, de la cultura de los pueblos primitivos y de canciones populares, y con eso creen que es “una gran genialidad pensar y poetizar siguiendo totalmente costumbres e intuiciones de pueblos extranjeros. Pero aun cuando el poeta mismo se sitúe de modo completo en tales elementos extranjeros y se sienta de acuerdo con ellos, para el público que los debe disfrutar sólo podrán ser siempre algo exterior” (Hegel, 1986: vol. 13, 349; 1989: 196).

Si la intención en la acogida de materiales históricos es producir una obra de arte, igualmente su objetividad no tiene que fundarse en la prosa cotidiana en cuanto habitual y trivial. En las obras de juventud de Goethe y Schiller se procede con el objeto de esa manera, particularmente en el *Götz von Berlichingen*, que abusa de escenas burdas y enteramente comunes, como la de la fundición de latón de tubería para obtener las balas (citado en Hegel, 1986: vol. 13, 350; 1989: 197). Hay que notar que la historia y la realidad en el arte no necesitan ser descritas fiel y exactamente, pues no es preciso efectuar un estudio anatómico de la propia época o de una época situada en el pasado próximo o remoto. Aunque sea correcto que el arte debe evitar el anacronismo, no se puede negar que hay en él un “anacronismo necesario” aunque “de índole superior” (Hegel, 1986: vol. 13, 359-360; 1989: 202). Pues el arte es una figura del espíritu absoluto justamente porque capta las verdades esenciales de un pueblo y de una época, sin detenerse en lo empírico, y presenta estas verdades vivamente en lo sensible, de modo que hay en el arte un proceso necesario de elevación y alejamiento de lo prosaico y de lo empírico de una época

determinada: “La obra de arte debe develarnos los intereses superiores del espíritu y de la voluntad, lo humano y potente en sí mismo, las verdaderas profundidades del ánimo; y lo principal de que necesariamente se trata es de que ese contenido se pueda percibir a través de todas las exterioridades de la apariencia y resuene con su tono fundamental por todo el resto de la obra de arte” (Hegel, 1986: vol. 13, 360-361; 1989: 202 ss).

Esta exigencia de elevación en el teatro moderno es alcanzada, para Hegel, en las piezas teatrales posteriores de Goethe y Schiller, tales como la *Ifigenia en Tauride* y en el *Wallenstein*. Estas obras son contrapuestas por Hegel tanto al clasicismo francés como a las manifestaciones prerrománticas del movimiento *Tempestad e ímpetu* (*Sturm und Drang*), elaboradas igualmente por Goethe y Schiller, como el *Götz von Berlichingen* y *Los bandidos*.

Si observamos, sin embargo, atentamente estos análisis y tomamos todavía en cuenta los realizados por Hegel en el capítulo sobre la poesía —donde examina las condiciones de efectuación del arte teatral, tomado como independiente de la poesía como tal— se resaltan aquí básicamente tres conceptos centrales que confieren amplitud a la concepción hegeliana de público. Estos son los conceptos de *reflexividad*, de *comprensión* y de *historicidad*, los cuales, tomados en conjunto, permiten percibir los trazos constitutivos del arte moderno en la interpretación de Hegel.

1. La *reflexividad* se revela como el fundamento más amplio de este análisis, pues se refiere a la determinación propia del arte romántico en su último estadio, precisamente el moderno. En este momento, la *escisión* inherente a todo el arte cristiano-romántico, a saber, entre la interioridad por un lado, y la exterioridad por otro, asume un aspecto pacífico. Lo interior no rivaliza más en cuanto interior con el mundo exterior, como ocurría en la caballería medieval con su código del honor, de la fidelidad y del amor, que componía un mundo representativo formal y abstracto, enteramente separado de la realidad sensible. Ahora la subjetividad se complace con su ambiente exterior, pues *se refleja* en él, permaneciendo, sin embargo, consigo misma. La seguridad de la subjetividad en el arte le permite acoger las formas cotidianas y prosaicas; la forma exterior no tiene que ser trabajada y elaborada para que se haga posible una fusión entre lo interior y lo exterior, tal como ocurría en la estatuaria griega: lo que vale es la proyección de lo interior en lo exterior. Eso ocurre ejemplarmente en la pintura holandesa, en la cual el tratamiento subjetivo se sobrepone al objeto exterior. En el arte teatral, por su parte, el espíritu romántico se afirma en el horizonte de una intersubjetividad que penetra igualmente en el contenido representado. Al contrario del arte antiguo, que

todavía ponía un peso en el elemento exterior del coro, el teatro moderno requiere el *diálogo* de lo *interior con lo interior* poniéndose por encima de lo exterior, de acuerdo con el principio de la Forma de arte romántica: “Las mayores obras de la bella escultura son carentes de visión, su interior no mira en ellas para afuera en cuanto interioridad que se sabe a sí misma en esta concentración espiritual que el ojo da a conocer. Esta luz del alma recae fuera de ellas y pertenece al espectador, que en las formas no es capaz de mirar alma a alma, ojo a ojo. Pero el Dios del arte romántico aparece viéndose, sabiéndose, interiormente subjetivo y abriendo su interior a lo interior” (Hegel, 1986: vol. 14, 132; 1989: 384).³

Para el arte, sin embargo, el principio de la interioridad no deja de presentar dificultades, pues el elemento central de lo sensible se encuentra rebajado a mero soporte de algo otro, un significado que no concuerda inmediatamente con la estructura material de la obra. Y del mismo modo que el papel del intérprete gana relevancia, igualmente se introducen en mayor grado la contingencia y la indeterminación en el acto configurativo efectivo de la obra. Con este fin se postulan los conceptos de comprensión y de historicidad, en cuanto elementos sensibles y objetivos que, en cierta medida, limitan la pura subjetividad en el arte.

2. El concepto de *comprensión*, por consiguiente, indica este nivel subjetivo interiorizado traspuesto a lo sensible humano, la garantía de que el arte no se disuelva a sí mismo en el punto de vista meramente infinito o se rebaje a mero objeto de reflexión y curiosidad estética. En la medida en que se refleja en el mundo, la subjetividad inicialmente religiosa y elevada se transfiere al círculo humano y finito, de modo que el arte pasa del nivel *elevado* de la religión al nivel *prosaico* de lo cotidiano de los hombres:

Dios mismo desciende aquí a la existencia finita, temporal, para mediar y reconciliar la oposición absoluta que reside en el concepto de lo Absoluto. De este modo, también el ser humano empírico adquiere un aspecto a partir del cual abre para sí mismo una afinidad, un punto de encuentro, de modo que en su inmediata naturaleza se acerca a sí mismo con confianza, toda vez que la figura externa no lo repele con el rigor clásico frente a lo particular y casual, sino que ofrece a su visión lo que él mismo tiene o lo que él conoce y ama en los otros de su entorno” (Hegel, 1986: vol. 14, 145 ss; 1989: 392).

3 El ámbito intersubjetivo del diálogo es reconocido también por Peter Szondi como la gran marca del drama moderno y la que lo distingue de la tragedia griega, en la cual la instancia objetiva del coro divide el espacio con los personajes (cf., Szondi, 1978: 17). Sin embargo, Szondi se aparta de Hegel y se aproxima a la lectura de Lukács (1966) cuando entiende que este trazo del drama implica encerrarse en la pura subjetividad, ante el mundo exterior. Como se verá en lo que sigue, para Hegel, la subjetividad implica el elemento comprensivo que, por su parte, está determinado por elementos contingentes y mundanos, ligados a un pueblo, a las costumbres y a situaciones de mundo, por tanto, no desvinculado en modo alguno de lo exterior.

El arte romántico es esencialmente abierto, no cerrado como el ideal clásico. Se abre para ser compartido, es decir, solamente alcanza un sentido cuando se encuentra en el campo *interpretativo* del sujeto, sea éste productor o espectador. Eso no significa que entramos en el relativismo o incluso en la “autonomía” (Kant) del arte, en el sentido de que con ello se abre el terreno de la arbitrariedad y de la mera subjetividad vacía e irónica (romanticismo), carente de interés por el objeto y por el contenido. Aquí todavía se presenta un eslabón común, una identidad, cohesión colectiva y compromiso social, aunque situados en el terreno suprasensible y subjetivo: “En el arte romántico la subjetividad infinita no está solitaria en sí misma a la manera del Dios griego, que vive completamente en sí en su acabamiento en la beatitud de su aislamiento; ella sale de sí misma y entra en relación con lo otro, pero que es su otro, en el cual ella misma nuevamente se reencuentra y permanece consigo misma en unidad” (Hegel, 1986: vol. 14, 146; 1989: 393).

El arte romántico no puede prescindir de esa participación del espectador. Por su estructura interna se dirige al sujeto, exigiendo su participación y aboliendo la separación contemplativa. Sin embargo, también aquí se impone una mediación con lo sensible, una consideración del campo objetivo, pues los hombres quieren ver en el arte su mundo reflejado ante sí y ansían reconciliarse con su medio ambiente.

Sin embargo, en varios momentos de su estética, Hegel nos advierte sobre el hecho de que la comprensión no depende de una concesión al público o banalización del arte. El efecto que debe producir una obra de arte no debe tener como finalidad el simple goce, más bien el goce tiene que provenir de la solidez del contenido y de la concepción simple del mismo. Importa que “la calma en sí y el giro hacia el espectador estén dados en la obra de arte y se encuentren en el más puro equilibrio” (Hegel, 1986: vol. 14, 252; 1989: 455). Esto implica que el arte moderno, por más permeado que esté por la subjetividad, no puede eludir el aspecto del contenido. En este sentido, Hegel está lejos de reducir la comprensión a la dimensión de una teoría de la catarsis o de los sentimientos y de las pasiones morales, tal como se presentaba en la estética de Lessing, a mediados del siglo XVIII, y que incluso se hace sentir en el abordaje kantiano del goce y del sentimiento de placer y displeacer.

3. El examen del contenido específico del arte moderno nos remite al tercer concepto arriba referido, el de *historicidad*. El elemento histórico en la época moderna es la propia marca de los *objetos* tratados por el arte, toda vez que el espíritu humano, para satisfacer el principio infinito y negativo de la subjetividad, tiene que ampliar su espectro más allá de su presente. Con eso, el arte moderno nos permite percibir una concepción distinta de historia que surge en el pensamiento estético de Hegel; no se trata más aquí del tan difundido determinismo histórico, del cual

muchos comentaristas (entre otros Gombrich, 1977: 202-219) han acusado a Hegel. Esta historicidad, de la cual el arte moderno da testimonio, pone sin embargo un acento mucho mayor en el momento del *para nosotros*, que Hegel no sin propósito puso al inicio de su análisis del concepto de público. No hay duda de que, para Hegel, la historia en el arte sólo posee interés en la medida en que sirve a una obra de arte presente, de tal suerte que la historicidad tiene aquí tan sólo la función de ampliar el espectro de la subjetividad en dirección de un contenido adecuado, y no la de configurarse en modo alguno como un peso objetivo del pasado, que pudiese incluso perjudicar al arte del presente o amenazar su identidad de conciencia. Por otro lado, empero, la historicidad implica sin duda un reconocimiento de que el presente se inserta en un proceso, que él mismo es tan sólo un momento en un decurso mayor. No se puede, por tanto, dejar de considerar que tal estadio implica también una contingencia del propio presente frente al pasado. Pero la marca del arte moderno no radica solamente en comprenderse a sí como haciendo parte de un proceso histórico. Con la conciencia de la historicidad de todo el arte se acrecienta la historia como tema propiamente dicho del arte, como asunto objetivo. Basta recordar aquí las piezas teatrales antes referidas, la *Ifigenia en Táuride* de Goethe y particularmente el *Wallenstein* de Schiller, pero también el poema “épico” de Goethe *Hermann y Dorothea*, cuyo telón de fondo es la Revolución Francesa.

La tarea del arte consiste en estos casos en encontrar nuevas fórmulas para la configuración. En el teatro, que es el ámbito privilegiado para la subjetividad y que trata de una acción actual y viva, tal como lo decía ya Aristóteles, el pasado no puede imponerse sin reservas; por el contrario, exige constante actualización. Por eso, el teatro moderno, en cierta medida, rompe con la diferencia que Aristóteles establecía entre poesía e historia. Este punto, sin embargo, sólo poco a poco fue ganando espacio. Todavía no era aceptado en el análisis del teatro moderno hecho por Lessing a mediados del siglo XVIII, como puede observarse en su obra *Emilia Galotti*, en la cual insiste en la representación de un conflicto universal y necesario, que otea sobre el dominio contingente de la historia (cf. Von Wiese, 1961: 48-51). Ya para Hegel, el punto propiamente culminante del drama moderno se sitúa en un momento ulterior, justamente en las producciones de la edad madura de Goethe y Schiller, cuando el modelo típico del teatro moderno, el drama de carácter de las piezas de Shakespeare, incorpora la dimensión histórica. En este momento, el teatro moderno avanza más allá de la perspectiva moralista y sentimental del siglo XVIII, que impedía una relación propia de interacción con el público. En los géneros dramáticos típicamente modernos del *Schauspiel*, *Lustspiel* y *Trauerspiel* (drama, comedia, tragedia), se trata de la constitución de un espectáculo teatral a partir de intrigas en los círculos de la vida burguesa, que involucran crímenes y caracteres

buenos y malos. En el caso de la comedia, en piezas españolas y francesas, el objetivo final es el entretenimiento del espectador, que es llevado a la risa, apartado de la intriga propiamente dicha. Al contrario de la comedia antigua, en la cual se trata de la risa *sobre sí mismo*, por ejemplo, en la comedia de Aristófanes, la comedia moderna hace valer la risa *sobre los otros*, impidiendo así una interacción entre la representación y el espectador. Frente a eso es preciso señalar que los conceptos de historicidad, comprensión y reflexividad en el teatro moderno no se dan en todo el teatro moderno, sino solamente en un cierto estadio suyo, el que superó el punto de vista del sentimentalismo y del moralismo.

Y así, podemos, al fin, preguntar: ¿En qué medida estos conceptos presentes en el análisis de Hegel del concepto de público, en el contexto del arte moderno, pueden ser interpretados en el marco más amplio de su sistema estético? En primer lugar, se puede decir que ofrecen una contribución para comprender la poesía dramática moderna, que se estructura en torno al principio de la subjetividad infinita y negativa. Hegel nos muestra que, en la tragedia moderna, la subjetividad no opera solamente como principio estructurador inmanente en el propio acto configurador del poeta, sino que encuentra también una resolución y problematización en el ámbito del espectador, con el cual ella se despliega en varias direcciones. En el teatro alemán clásico, que es seguidor y “rectificador” de Shakespeare, Hegel detecta una posibilidad de reconciliación positiva del arte en la época moderna: un arte que, aunque subjetivo (reflexivo), se encuentra atado y apoyado en lo sensible humano (en la comprensión) y dotado de una dimensión concreta de un contenido (histórico). En segundo lugar, vemos que mediante estas consideraciones la estética de Hegel no se limita solamente a una descripción de la historia del arte como algo que ocurrió en el pasado. Por el contrario, busca al mismo tiempo pensar el arte en su destinación específica y en su situación presente. La época moderna plantea nuevas preguntas al arte, las cuales Hegel intenta pensar en su situación paradójica, tomando en cuenta los límites del concepto mismo de arte. Por medio del tópico del público, vemos en la estética de Hegel por primera vez una reflexión que permite pensar un arte que escapa del marco aparentemente determinista que la reconstrucción hegeliana de la historia del arte parece ofrecernos. En este sentido, tenemos en estas páginas tal vez una actualidad de la estética de Hegel, en la medida en que anticipa algunos aspectos del arte posterior, que igualmente tampoco se detendrá ya exclusivamente en una configuración históricamente determinada y circunscrita, sino que presupondrá una subjetividad capaz de estar por encima de ese plano y valorizar el aspecto comprensivo.

Bibliografía

1. GADAMER, H.G. (1975) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 4 ed.
2. GADAMER, H.G. (1989) “O fim da arte? Da teoria de Hegel sobre o caráter de passado da arte à anti-arte atual”, En: *Herança e futuro da Europa*, António Hall (trad), Lisboa, Ediciones 70.
3. GADAMER, H.G. (1998a) *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Flávio Meurer (trad.), Petrópolis, Vozes.
4. GADAMER, H.G. (1998b) *O problema da consciência histórica*, Paulo Cesar Duque Estrada (trad.), Rio de Janeiro, Ed. Fundación Getúlio Vargas.
5. GOMBRICH, E.H. (1977) “Hegel und die Kunstgeschichte”, en: *Neue Rundschau*, Frankfurt, Fischer, Heft 2, pp. 202-219. (Trad. Portuguesa de M.A. Werle, en: *Olhar*, No. 14/15, 2007).
6. HEGEL, G.W.F. (1986) *Werke (in 20 Bänden)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
7. HEGEL, G.W.F. (1989) *Lecciones sobre la estética*, Alfredo Brotóns (trad.), Madrid, Akal.
8. HEGEL, G.W.F. (1993) *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Carlos Díaz (trad.), Madrid, Libertarias Prodhufi.
9. LUKÁCS, G. (1966) *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
10. SZONDI, P. (1978) “Theorie des modernen Dramas”, en: *Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
11. VON WIESE, B. (1961) *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. Tragödie und Theodizee. Tragödie und Nihilismus*, Hoffman und Campe, Hamburg, 5ª ed., pp. 48-51.

El Maestro Eckhart: Filosofía y mística*

Meister Eckhart: Philosophy and Mysticism

Por: Gonzalo Soto Posada

Grupos de Investigación Epimeleia y Religión y cultura
Escuela de Teología, filosofía y humanidades
Universidad Pontificia Bolivariana
Medellín, Colombia
E-mail: gonzalosoto@une.net.co

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2012

Fecha de aprobación: 1 de noviembre de 2012

Resumen. *El artículo intenta mostrar cómo la mística del Maestro Eckhart es la sumersión en la nada silente de Dios como plenitud vacía y vacío pleno, en el desierto de la abundancia divina del no ser del ser de Dios, gracias al cumplimiento de la voluntad divina como ascenso que la cumple sin cumplirla. Para ello, analiza la vida, la obra y el pensamiento del Maestro con base en sus textos El libro del consuelo divino, El fruto de la nada, Vida eterna y conocimiento divino, Ecos de la Edad Media. Termina con un epílogo en el que se analiza el grano de mostaza en donde se aclara lo del desierto abundante de la nada silente de Dios como el de muchos nombres sin nombre.*

Palabras clave: *Eckhart, mística, teología negativa, oximoron, desposeimiento, nada silente, desierto, vacío, nombres divinos, humildad, voluntad divina*

Abstract. *The article intends to show how the mysticism of Meister Eckhart is the immersion into the silent nothingness of God as empty fullness and full emptiness, in the desert of divine abundance of not being of God's being, through compliance with the divine will as ascension that fulfills without fulfilling. It analyzes the life, work and thought of the Meister based on his texts, The Book of Divine Comfort, The Fruit of Nothingness, Eternal Life and Divine Knowledge, Echoes of Middle Age. The article ends with an epilogue in which it discusses "Mustard Grain" where the abundant desert of the silent nothingness of God and the many names without name is explained.*

Keywords: *Eckhart, mysticism, negative theology, oxymoron, dispossession, silent nothing, desert, emptiness, divine names, humility, divine will.*

Siguiendo el camino abierto por Raphäel-Louis Oechsli (1960), comenzaremos estudiando la vida, obra y pensamiento de Eckhart.¹

* El artículo hace parte de la investigación Mística Medieval y se encuentra vinculado al grupo de investigación Epimeleia, clasificado en categoría B de Colciencias, adscrito a la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana.

1 Seguimos las siguientes ediciones que serán indicadas con las respectivas abreviaturas: *El libro del consuelo divino*. Traducción del alemán y prólogo de Alfonso Castaño Piñán. Medellín: Grafoprint, 1996 (CD). *El fruto de la nada*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerre. Madrid: Siruela,

1. Vida

Nuestro pensador nace hacia 1260 en Hochheim cerca de Gotha, en Turingia. Hacia 1275 entra en el noviciado de los dominicos en Erfurt. No desea ser guerrero ni labrador. Hacia 1280 lo hallamos estudiando en el *Studium* dominico de Colonia, siguiendo las huellas de Alberto Magno, quien fundó dicho estudio en 1248. Durante seis años estudió y comentó los escritos de Dionisio Areopagita. Pasa los últimos años de su vida en la misma ciudad de Colonia; muere en 1328 en Avignon. Oye las lecciones preñadas del espíritu albertiano de su maestro Ulrich de Estrasburgo. En 1293 lo encontramos en el convento de Saint-Jacques en París como lector de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Antes de 1298 es elegido prior de Erfurt y nombrado vicario de la Provincia de Turingia. Desde entonces ejerce diversos cargos en la orden, gracias a su inteligencia, capacidad de gobierno y confianza de sus superiores. En 1302 se titula como maestro de Teología. Vuelve a París y sostiene una disputa con Gonzalo de Balboa defendiendo el intelectualismo. De allí es expulsado por no firmar el llamado de Felipe el Hermoso al Concilio general decretado por el Papa. Éste le concede directamente el título de licenciado. En 1304 ocupa el puesto de provincial de la nueva Provincia de Saxe, ejerciéndolo hasta 1311. En 1307 es nombrado vicario general para Bohemia a la sombra del maestro general de la orden, Aymeric de Plaisance. Esta nueva Provincia era difícil y problemática, lo cual revela de nuevo la confianza de sus superiores en sus capacidades y ortodoxia. En 1311 vuelve a la enseñanza; es enviado de nuevo a París *ad legendum*, enseñanza que continúa en Estrasburgo y Colonia, siendo a la vez director del *Studium* en Estrasburgo. En esta Provincia juega un papel clave en la dirección de sus monasterios. Su enseñanza en Colonia podemos situarla entre 1323-1325, de cuyo *Studium* fue también director.

Históricamente, es una época llena de conmociones y revueltas: guerra de los cien años, la peste negra... Su país está en anarquía permanente. El poder de los emperadores casi no existe hasta que es elegido Luis de Baviera en 1314. Hasta entonces se libra una lucha entre pequeños potentados, y las ciudades aprovechan para extender sus libertades y consolidar su comercio. Hay un espíritu de renovación

1998 (FN). *Vida eterna y conocimiento divino*. Selección, traducción e introducción de Miguel Grinberg. Buenos Aires: Deva's, 2003 (VC). *Ecos de la Edad Media. Treinta días con un gran maestro espiritual. Meister Eckhart*. Traducción de Alfonso Rincón González. Bogotá: Norma, 1998 (EE). Las ediciones originales de las obras de Eckhart son: *Die Deustchen und Lateinischen Werke*. Berlin: Kohlhammer Verlag, 1998. *Die Deustschen Werke*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1976. *Werke II*. Frankfurt: Ed. Niklaus Largier, 1993. Los estudios sobre el Maestro son abundantes y extensos. Nos hemos servido de: Oechslin (1960: 93-115); Lombana Villalba (2007); Flórez (1983); Reyes (2000); De Libera (1994); Faggin (1953); Lossky (1998); Ruh (1997).

espiritual que se respira como una necesidad urgente. Prueba de ello son las corrientes místicas como las beguinas, los *fraticelli*. El decreto de Clemente IV del 2 de febrero de 1267 confía la dirección espiritual de las instituciones monásticas a los dominicos. Nuestro dominico juega en todo ello un papel clave inspirándose en Tomás de Aquino. Se esfuerza, con base en la teología, en expresar las verdades reveladas en fórmulas vivas que rayan muchas veces en la paradoja. Ello suscita sospechas de heterodoxia y el arzobispo de Colonia, Enrique de Virnebourg, lanza la primera piedra, a lo que se suman las rivalidades entre seculares y regulares, franciscanos y dominicos, el movimiento heterodoxo de los Hermanos del Libre Espíritu, los Begardos. Dos inquisidores deben examinar la ortodoxia de nuestro místico y concluyen que 49 artículos de sus textos son sospechosos de herejía. Luego elevan a 59 proposiciones el listado. Los mismos dominicos, bajo la vocería de Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke, se van contra Eckhart. Éste es acusado formalmente de herejía y no obstante su defensa y apelo al papa Juan XXII, es convocado a Avignon para defenderse. Pero muere antes de que el proceso termine. Un año después de su muerte, Juan XXII publica la bula *In agro dominico* donde se condenan 28 artículos, ya de heréticos, ya de sospechosos.²

2. Obras

Comencemos con las latinas:

El *Tractatus super Oratione Dominicana*. Es una obra de juventud. Se inspira en la *Catena aurea* del Aquinate.

La *Collatio in libros Sententiarum* y el *Commentarium in libros Sententiarum*. Se sitúan entre 1297-1300. La *Collatio* es la enseñanza de Eckhart como bachiller en París. El *Commentarium* se le atribuye, pues en el manuscrito conservado, al margen de él, aparece tres veces el nombre del maestro y porque su doctrina coincide con su enseñanza en París.

Las *Quaestiones Parisienses*. Datan de la primera y segunda enseñanza del místico en París. Plantean temas como el ser y el entender de Dios, el ser de los

2 Cf. Denzinger, 1995. Para efectos místicos resaltamos los siguientes artículos de la bula: *no-otros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él* (Artículo 10, N. 510, p. 179). *Dios ama a las almas y no la obra externa* (Artículo 19, N. 519, p. 179). *Todas las criaturas son una pura nada: no digo que sean un poco o algo, sino que son una pura nada* (Artículo 26, N. 526, p. 180). *Dios no es bueno, ni mejor, ni óptimo: Tan mal hablo cuando llamo a Dios bueno, como cuando digo blanco negro* (Artículo 2, N. 528, p. 180). La bula fue expedida el 27 de marzo de 1329. En el N. 529 dice que los primeros quince artículos son *heréticos*, lo mismo que los dos últimos; los restantes son *mal sonantes, temerarios, sospechosos de herejía*.

ángeles, disputas con el ya mencionado maestro Gonzalo de Balboa, el movimiento, la muerte de Cristo.

El *Opus tripartitum*. Debía contener su enseñanza por escrito para sus frailes hermanos. Se ha perdido en buena parte. Como su nombre lo indica está dividido en tres partes: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum*, *Opus expositionum*. La primera debía comprender más de mil proposiciones en 14 tratados concebidos dialécticamente: el ente, el ser y la nada; la unidad y la multiplicidad, etc. Se ha perdido. Indica la influencia de los *Elementos de teología* de Proclo. La segunda parte contendría una colección de disputas o exposiciones ordenadas según el modelo de la *Suma*. La tercera estaría dividida en dos partes: *Expositiones* y *Opus sermonum*. Las *Expositiones* o *Comentarios* remiten a comentarios de la Sagrada Escritura. Nos quedan al *Génesis*, *Éxodo*, *Eclesiástico*, *Sabiduría*, *Evangelio de san Juan*. De los *Sermones latinos* conservamos unos sesenta. Son para clérigos y algunos esbozan los sermones alemanes.

Pasemos a las alemanas:

Reden der Unterscheidung: son charlas con sus frailes hermanos. Aparecen los temas caros al místico: seguir la voluntad divina, renunciar a la voluntad propia, desprenderse de lo que no es Dios, regresar a Dios Uno (teología del retorno), obrar sólo desde la actividad interior, anonadarse delante de Dios y vivir en la perfecta pobreza espiritual.

Liber Benedictus: Das buoch der goetlichen troestunge und dem edeln menschen (*El libro del consuelo divino y del hombre noble*). Escrito para la reina Agnès de Hungría, viuda de Andrés III de Austria, a raíz del asesinato de su padre Alberto primero de Austria.

Los sermones alemanes: no fueron escritos por el místico sino que son *reportationes*.

Gracias al proceso de Colonia conservamos también extractos de sus escritos y sus justificaciones.

3. Pensamiento

Empecemos con su intelectualismo. Es éste el que marca su pensamiento. Ya las *Quaestiones parisienses* lo dejan entrever: *si en Dios se identifican el ser y el entender*. Su respuesta es positiva: *Debe decirse que se identifican realmente y quizás, real y conceptualmente*. Es la primera de las cuestiones que se plantea

en dicha obra. Ello tiene sus implicaciones. Todas las cosas son llevadas dentro del Verbo desde toda la eternidad, estando allí en una especie de *instasis*, antes de salir del Verbo por la creación: *extasis*. Aquí lo que se juega es la presencia del ejemplarismo neoplatónico y la corriente de *mística especulativa*: se parte de una intuición mística y sobre ella se elabora un pensamiento metafísico, se hace una metafísica del misticismo con base en dos dogmas: la Trinidad y la Encarnación. Con ello, el retorno del alma a Dios es el retorno a Dios, tal como había sido planteado por los neoplatónicos y el maestro: el alma viene de Dios, está en el Verbo eternamente, recibe de Él el ser en el tiempo y debe regresar a Dios para gozar de la felicidad eterna. Se trata, por lo mismo, de hallar en nosotros esta imagen eterna y luminosa del Verbo, más allá de toda imagen sensible, signo y concepto. Dios deviene así el principio, el camino y el fin del ascenso místico. Así, Dios no es, por tanto, inteligencia en cuanto ser sino ser en cuanto inteligencia. El ser es consecuencia de la inteligencia. Dios es fundamentalmente inteligencia y consecuencialmente ser. El ser se predica de Dios en cuanto es inteligencia. Esta Inteligencia es ontológicamente Una (*Natura Innaturata*) y consecuencialmente Trina (*Natura Naturata*). Esta Unidad trina se hace Encarnación en el Hijo que nace, por la gracia, en cada alma.³ Sin embargo, este intelectualismo, por el influjo del voluntarismo agustiniano, tiene también en el amor un centro y un nudo de presencia radical: la unión con Dios no es una visión, un conocimiento, algo de la inteligencia, sino un voluntarismo: se llega a Dios por el amor y la voluntad. En conclusión: *Dios porque conoce, entonces es*.

Pasemos a la trascendencia de Dios. Dios es el Ser verdadero. El texto del Éxodo le sirve de fundamento: *Yo soy el que soy*. La criatura sólo puede entenderse desde la relación con Dios y su regreso a Él. El alma humana es propiamente una nada; tiene su ser en el ser de Dios. Dios es así no algo especulativo sino la presencia misma, que dirige la vida humana como ser y entender. Metafísicamente hablando, Dios es la causa inmediata de los seres. El texto del *Génesis* le sirve de apoyo: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*. Para dar el ser tiene que ser el Ser. La creación es la donación del ser desde el Ser divino. En todo brilla la presencia divina y la creación se continúa en todo instante. Buscar a Dios en la creación es tarea mística, sin que ninguna criatura se identifique con el Ser divino que, además de causa primera, opera como motor inmóvil. Al partir de Dios como infinito, al llegar a lo finito lo captamos como nada. Más radicalmente, los seres en cuanto esencia están en Dios *ab aeterno*. Todas las cosas creadas y creables están en el Verbo y no son distintas de Él en cuanto esencias. En cuanto existencias existentes

3 El nacimiento de Dios en el alma humana por la gracia es tema caro al maestro y a la mística renana. Unido a él se halla el tema del desprendimiento, abandono y separación.

están limitadas por el tiempo y son distintas de Dios: temporalidad, contingencia y fuera de Dios. No obstante, son un signo de Dios, Dios habla en ellas.

¿Y el alma? Ésta participa del Ser de Dios y por ello puede unirse a Él. Se participa del Ser divino y la vida del alma se hace divinización. El místico deviene esponja de Dios. La *scintilla animae*=*la chispa del alma* (esas profundidades íntimas del alma, esa especie de luz fortaleza en el hombre) es creada por la luz divina y viene de lo alto; es un signo de la naturaleza divina y debe combatir lo que no es divino en ella, volcándose hacia el bien y hacia Dios. Dios está en el fondo del alma con toda su divinidad, por lo cual está más cerca de Él que ella de ella misma. El alma es el castillo de Dios. La esencia del alma es su naturaleza creada. Esta divinización del alma no puede ser nominada por ninguna palabra; es potencia absoluta de Dios y recipiente de la gracia divina. El texto de *I Corintios* 15,10 le sirve de apoyo: *por la gracia de Dios soy lo que soy*. La dinámica del alma creada es ser sostenida en su ser por Dios, lo que la sitúa entre la eternidad y el tiempo, le permite ser iluminada por Dios y recibir la vida divina, ser espiritualizada en la divinidad; en su desnudez psicológica despliega sus velas para anclarse en Dios en el desierto del silencio y el ser indiferenciado de la divinidad como desierto silencioso (*ruego a Dios que me vacíe de Dios*), gracias a que el alma es templo de Dios y puede purificarse de sus impurezas, en su marcha hacia el más allá; en esta marcha se hace una con Dios, más allá del tiempo y del espacio. En estas condiciones, el alma se despoja de sí misma y vive en completa pobreza espiritual; es el anonadamiento místico. Se separa el alma de todo lo creado para buscar a Dios mismo en el recogimiento interior, cerrando las puertas al exterior y viendo en ello la pura nada. Para ello se debe dejar de lado toda perturbación y retirarse a la soledad interior en la pura tranquilidad del alma desde el vacío desnudo de la nada creatural. Esta purificación remite a las potencias sensibles y espirituales: éstas no deben apuntar sino a Dios para ser pobre en Dios mismo, aniquilando incluso el yo mismo para que Dios sea del alma como el amado del amante. Así, Dios nace en el alma. En términos trinitarios, *la naturaleza del Padre es engendrar al Hijo y la naturaleza del Hijo es que cada cual nazca en Él y según Él ante el Padre. La naturaleza del Espíritu Santo es que cada cual sea consumido en Él, para convertirse por completo en Amor* (VC, p. 35). Esta tranquilidad y renuncia no suprime el sufrimiento. Se debe saber manejarlo desde el sufrimiento sin sufrimiento. Todo ello nos hace humildes.

De este modo se participa en la vida trinitaria. El proceso místico comienza con el bautismo y concluye con la participación del alma en la vida trinitaria. Es una divinización constante y una presencia continua de Dios en el alma y en las cosas creadas. Esta presencia continua la garantiza la gracia divina y la práctica de

las tres virtudes teologales, lo cual nos hace imágenes de Dios como la cera recibe la imagen del sello.

Lo anterior no es posible sin el amor al prójimo. Es la unidad del cuerpo místico. Es necesario desprenderse del propio yo para volcarse hacia el prójimo. La caridad así lo exige. Ello produce frutos de amor como la fidelidad, los sentimientos pacíficos y la benevolencia.

Para lograr esta unión con Dios y esta práctica de la caridad se tienen grados en el ascenso místico. El primero es poner el temor, la esperanza y el deseo en el ser de Dios. El segundo desbarata los sentimientos anteriores. El tercero practica el olvido. El cuarto lleva hasta sus últimas consecuencias este olvido. Todo ello permeado por la oración y por la acción en función de Dios, sin crear ídolos que reemplacen la divinidad como el dinero, las herencias, las dignidades... Para orar se impone el silencio, la paz del alma, su calma. Son las condiciones de posibilidad para elevarse hasta Dios, pues la plegaria estimula el deseo de la vida eterna.

Lo planteado conlleva una ética concreta y específica: unirnos a Dios por el Verbo aniquilando lo temporal. Ello implica humildad, pobreza de espíritu, desasimiento de lo sensible, caridad, buenas obras, anonadamiento del alma en Dios y en su infinita misericordia, *vivir en Él y a través de Él* (EE, p. 23).

Pero el arco de bóveda de todo lo dicho hasta aquí es la conformidad con la voluntad divina. Esta conformidad nos hace uno con la Trinidad y se realiza en actos interiores e immanentes. Es el modo de seguir la divinidad. Es el desprendimiento total, el abandono sincero y el reconocimiento pleno de la trascendencia divina como filiación al Hijo único.

4. El Libro del consuelo divino (CD)

El libro comienza recordando las tres experiencias límite de la vida humana: la pérdida de los bienes externos, la pérdida de los seres queridos, el daño de sí mismo por la ignominia, la desgracia, los dolores corporales y la aflicción. Ante ellas, el hombre se estrella y prácticamente queda impotente. Nuestro místico quiere dar consuelo en medio de estas desgracias y conmociones. Es el propósito del libro. La respuesta es radical: sólo en la experiencia de Dios se halla paz, consuelo y confortamiento: *si quieres estar libre del infortunio y el dolor, vuélvete a Dios y sólo a Él* (CD, I, p. 11). Este volverse a Dios, este ser justo en Dios trae alegría, amor y felicidad. Para ello, es necesario ser Dios mismo desprendiéndose de sí mismo y de toda criatura y reconociendo como padre a Dios. Este volverse Dios nos hace

serenos e inalterables en la paz del corazón y lleva a disfrutar la vida como don divino. Dios es el Sumo Bien, *arteria viviente de todos los bienes* (CD, I, p. 11), fuente de dulzura, delicia y consuelo ante las amarguras esenciales, desconuelos y dolores.

¿De dónde procede el dolor? *El dolor procede de poner el amor en aquello que me ha dañado* (CD, II, p. 12). Si ello es así, el remedio se impone: amar sólo a Dios en las criaturas y a las criaturas en Dios. Es el consuelo auténtico, justo y adecuado. Asimismo, hay que pensar que en el mismo infortunio y daño hay algo de bondad y bienestar, que en los días aciagos se deben recordar los días de bien y placer, que por muy mal que se esté se puede estar peor, que se puede manejar el dolor sin la inclinación y amor a lo que daña, que no se debe querer más que a Dios, que hablar del dolor causa más dolor, que dejarse afectar por el dolor conlleva más dolor, que afligirse por las cosas nimias se vuelve un dolor exagerado, que aceptar el dolor es signo de humanidad. Si todo ello no sirve, hay que prescindir de sí mismo, librarse de uno mismo y *transfundirse en la voluntad de Dios* (CD, II, p. 15).⁴ Esta conversión a la voluntad divina es una incorporación en su bondad y esencia, incorporación y conversión que hacen que al hombre: *la desdicha le sirva de dicha y el dolor se le convierta en amor* (CD, II, p. 15). Es cierto que perder bienes, amigos, padres, ojos... nos conmueve y entristece. Si se asume todo ello desde el amor a Dios, viene el consuelo y el conforto. Si bien no todos tenemos la capacidad de sufrir pacientemente, poseer esta virtud es otro modo de responder a la desgracia. Es que estamos tocados por la labilidad y flaqueza como consecuencia de la caída original: *es voluntad de Dios que la naturaleza humana tenga sus flaquezas (así lo dispuso la justicia divina a causa de la caída del primer hombre)* (CD, II, p. 16). Al fin y al cabo, la bienaventuranza está en la contemplación eterna de Dios, en ver su luz divina y a Dios mismo en todas las criaturas. Además, es posible que el dolor cese y ello es un consuelo; si ello no acaece es viable trocar el dolor en alegría, vaciarse de sí mismo y llenarse de Dios como el ojo que sin tener color tiene todos los colores, gozar con placer y fruición de las fuerzas del alma que nos llevan a la intimidad divina, de tal modo que *con la delicia de esta unión y este desbordamiento nada puede compararse* (CD, II, p. 17). Este vaciarse de sí mismo es ser pobre de espíritu; en esta pobreza y vacío se goza de Dios que es quien puede consolar y en quien se halla la verdadera felicidad. Pobreza de espíritu que implica simplicidad, sencillez y privación, con los que nos elevamos hasta la divinidad, plenos de amor que hace que dos sean uno en ardor, devoción y entrega: ser unos en Dios por el amor, transformarnos en Dios como el leño en fuego, ser

4 *La voluntad de Dios es nuestra salvación y nuestra felicidad*, dirá en CD, II, p. 16.

chispas divinas, volvernos al Padre de todas las cosas, ver a Dios cara a cara, no en imagen o representación (CD, II, p. 19), tornarnos tranquilos desde el furor del amor a Dios, luchar y trabajar para hallar descanso y alegría en el Padre, pues: *el Padre es el uno en el cual alcanza la paz el impulso de unificación y se extingue todo apetito natural* (CD, II, p. 20). Es que el hombre nada tiene y todo lo que tiene viene prestado por Dios; en esta relación de préstamo, la virtud es obra de la gracia divina, virtud que brilla y resplandece en todo lo bueno. Esta gracia divina nos lleva a amar a Dios, querer lo bueno, huir de lo que es malo y dañino, extraño a Dios y al bien. Si ello es así, sufrir por Dios nos hace felices.

En este orden de ideas, unirnos a Dios nos hace sus hijos y nos engendra como hijos de Dios en el seno del Padre, perdiéndose toda limitación y distinción; es la unidad plena en el Uno divino: ¡el uno es quien nos dará la bienaventuranza!; cuanto más lejos estemos del uno, menos hijos de él seremos y más débilmente brotará en nosotros el Espíritu Santo (CD, II, p. 23). Como hijos de Dios y unos en el Uno nos amaremos a nosotros mismos y a las cosas por amor de Dios; este amor nos hace habitar en el espíritu de Dios como quien al leer un escrito posee el espíritu de quien hablaba y escribía. Este amor y este hacernos unos con el Uno desde el espíritu nos convierte en cocreadores de la creación divina: *Dios no hubiese creado jamás el mundo si el ser creador no fuera idéntico al crear; por eso Dios ha creado al mundo de forma que aún hoy está creándolo ininterrumpidamente* (CD, II, p. 24). El que es Hijo de Dios sufre y obra en la creación por Dios y en ello consiste su ser, vida, obra y felicidad.

Por otra parte, acatar la voluntad de Dios, renunciando a la propia voluntad es la mayor fuente de alegría: *un hombre así dispuesto tiene, en efecto, todo lo que quiere y no quiere más que lo que tiene: en esto consiste la bienaventuranza* (CD, II, p. 25). Este anonadamiento de la propia voluntad en la voluntad divina es cargar felizmente con la cruz y *trocarse su vida y sus acciones en una fuente de felicidad* (CD, II, p. 25). En estas condiciones, no hay mal que por bien no venga pues: *es totalmente imposible para la Naturaleza destruir, aniquilar y ni siquiera menguar un ser, si no es para lograr un resultado más valioso: no le bastaría tampoco con obtener un resultado igual* (CD, II, p. 26). Así nos amamos a nosotros mismos sólo a través de Dios y en Él. Es que la cruz como dolor forma parte de la naturaleza humana; saber afrontarla es la sapiencia mística. El mismo Hijo de Dios se hizo hombre por clemencia y sufrir; si queremos ser sus hijos se impone el sufrimiento para amar a Dios y amarnos a nosotros mismos en Dios. Se trata de querer a Dios incluso en el dolor. En esta perspectiva, sufrir con amor divino se transforma en una delicia y Dios sufre con nosotros sin dolor. Al convertirse Dios en nuestro fin de amor, perder la amargura en el encuentro con Dios deviene una delicia; el dolor

se endulza en la propia dulzura de Dios y es consumido por el fuego del amor divino; es que *todo lo que el hombre sufre por Dios lo sufre también en Dios. Y Dios participa en el dolor; si mi sufrir está en Dios, mi sufrir se hará Dios mismo. ¿Cómo puede ser el sufrimiento un dolor cuando deja de ser doloroso? Mi dolor está en Dios: Dios es mi dolor* (CD, II, p. 29). El que arriba a este estado sapiencial, sufriendo en amor y alegría, se convierte en saludable y santo.

En síntesis: *Ora sea sufriendo por Dios, ora sintiéndose inflamado de amor divino, el hombre justo está exento de la aflicción. Por lo mismo, podemos afirmar que no está movido por Dios en sus acciones el hombre que se aflige y desconsuela en sus tribulaciones; y si su voluntad no está movida únicamente por Dios, su corazón tampoco estará envuelto en el amor divino* (CD, II, p. 29). Es la teología del sufrimiento desde el sufrimiento que no sufre (*Unlidende Liden*).

5. El fruto de la nada (FN)

Vamos a centrarnos en los *Sermones*.⁵ Comencemos con *El templo vacío*. El alma es el templo y está vacío para que Dios habite en ella. *Dios es la verdad y una luz en sí misma* (FN, 36, 55), que expulsa las tinieblas de la ignorancia y echa los mercaderes del templo del alma, es decir, de quienes hacen obras buenas para negociar con Dios. Hay que actuar para agradar a Dios y no buscar recompensas., vaciarse de todo y amar a Dios en este vacío de la nada, sin ningún apego a lo temporal y a lo suyo, como vacío y libre es Dios; es el anonadamiento del alma en soledad y silencio. En estas condiciones Dios habla al alma como *Verbo del Padre* (FN, 39, 145), con el cual es posible, por la gracia, ser semejante; esta semejanza gratuita nos hace potentes, virtuosos y puros, sin que nos afecte ningún sentimiento ni dolor. Se destierran la duda, el error y la oscuridad y *el alma se instala en una luz clara y pura, que es Dios mismo* (FN, 40, 181-182), se hace sabiduría y conoce la Sabiduría de Dios, se llena de dulzura y plenitud *que brotan de la fuerza del Espíritu Santo* (FN, 40, 191) y el Hijo nace ininterrumpidamente en el alma. En estos términos, estar vacíos de nosotros mismos es estar repletos de Dios, no ser es ser en Dios, negarse en sí mismo es afirmarse en Dios, aniquilarse es plenitizarse en Dios.

Pasemos al sermón *La virginidad del alma*. Virgen significa *alguien que está vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era* (FN, 41, 10-12). Este vacío es posible porque no nos apegamos ni tomamos en propiedad ninguna de estas imágenes y cumplimos con la voluntad divina. Como Jesús es virgen y libre, el hombre, por semejanza, debe serlo. Para ello, hay que dar fruto y

5 Citamos con la abreviatura FN, seguido por número de página y línea.

pasar de ser virgen a ser *mujer* (FN, 42, 37-38), la palabra noble por excelencia. Se es mujer virgen en la fecundidad que propicia el nacimiento de Cristo en el alma. Se es esposo, no en la fecundidad de las obras exteriores, sino en la fecundidad de ser libres en Cristo y su servicio. Esta fecundidad es el nacimiento del Hijo en el alma, del mismo modo que el Padre lo engendra eternamente, nacimiento que produce luz, brillo y resplandor. Este nacimiento eterno se da en una potencia del alma *a la que no afectan ni el tiempo ni la carne* (FN, 43, 91). En esta potencia se halla Dios *reverdecido y floreciente* (FN, 43, 93). Por ello, goza de alegría, no hay envejecimiento, ni sufrimiento, sino luz y fruición de Dios. Esta potencia es la chispa del alma y nos convierte, por el nacimiento fecundo del Hijo, en ciudadelas divinas. Chispa del alma que *está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo* (FN, 45, 163-165). Como ciudadelas divinas, asumimos el sufrimiento sin sufrimiento en Dios: *lo que el hombre sufre por Dios y sólo por él, Dios se lo hace liviano y dulce* (FN, 45, 147-149). Esta ciudadela y entendimiento con su potencia, la chispa del alma, carece de todo modo y nadie puede mirar en su interior, ni siquiera Dios mismo; y si Dios lo hace deja de ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, desapropiándose de sí mismo. Es que la chispa divina es una sin propiedades y habita en la desapropiación; con la voluntad son potencias espirituales en las que la forma sin forma de Dios habita como algo en el alma y no algo del alma.

Ocupémonos del sermón *Vivir sin por qué*. La Encarnación del Verbo enaltece y ennoblece a todo hombre, ha traído nuestra felicidad. Este hecho sorprendente nos lleva a encarnarnos en todos los prójimos, ser puros de corazón, librarnos de la nada que son las creaturas y de la nada que son nuestras privaciones y defectos, hacer que el Hijo nazca en nuestro interior de modo que sea mi fondo y la imagen divina impresa en nuestra alma, hacer las cosas sin ningún por qué, dejar que Dios sea Dios en nosotros, salir de nosotros mismos para que Dios habite en nosotros, dejarnos restaurar en Dios, vivir en la desnudez total de nuestras propiedades habitando ese fondo divino que es desierto, silencio, lugar sin lugar, inencontrable, nihilidad, fondo sin fondo.

Demos entrada al sermón *Dios y yo somos uno*. La justicia es dar a cada cual lo que es suyo. Ser justo es dar a Dios lo suyo, lo mismo a ángeles y santos y a los semejantes. A Dios se le da lo justo cuando se le honra debidamente, apegándose a lo que es Dios, haciendo su voluntad y no la nuestra, siendo ecuanimes en todo, renunciando al amor propio, siendo unos con Dios en el obrar y en el ser. A ángeles y santos se les rinde justicia con las obras buenas, las querencias y deseos buenos, el honrar a Dios. A los que están en el purgatorio se les da lo suyo ayudándoles así como

a nuestros semejantes. En todo ello manifestamos que el ser de Dios es nuestra vida, que somos semejantes a Dios desde la nihilidad de nuestro yo y su aniquilamiento, que el nacimiento continuo del Verbo en nuestras almas es nuestro alimento y nos hace sus Hijos por la Filiación divina, que por amor a Dios penetramos en Él, que no hacemos las obras sino por amor a Dios sin ningún por qué, porque el sentido de la vida reside en el sin sentido de las obras, que nos pertenecemos sin pertenecernos, que somos semejantes a la *deitas* en la semejanza, que somos uno con Dios en la unidad diversa gracias al desprendimiento, que la libertad es la liberación de lo propio, que el amor al prójimo necesita el olvidarse de sí mismo.

Tematicemos *El anillo del ser*. Debemos morir a nosotros mismos para poseer a Dios. Morir a nosotros mismos es saber que la experiencia límite del dolor y del sufrimiento tiene su fin en Dios, que Dios es el todo que pide el desprendimiento del mundo, la abnegación y la ascesis, que siempre Dios destruye para dar algo mejor, que se debe ser semejantes a Dios, que el ser es el anillo de Dios⁶ y Éste no piensa sino en él, que por ser el Ser da el ser y es la causa primordial, que nuestro ser participa del ser de Dios, que por esta participación en todas las cosas brilla el ser de Dios, que *es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten* (FN, 59, 95-96), que el ejercicio de las virtudes es purificación, que elevarse hasta Dios es la unidad plena, que el caer por el pecado es perder la vida divina; así, *la muerte debe ser profunda, pues abre las puertas al abismo sin fondo de la divinidad* (FN, 194, nota al pie No. 57, 27)⁷ y Dios, ser, vida e intelecto, está más allá de todo ello, por lo cual es supraesencial, *deidad sin ser* (FN, 59, 89).

Démosle la palabra al sermón *Cómo tenéis que vivir*. Los santos, las almas buenas son *vasos sólidos adornados con todas las piedras preciosas* (Eclo 50, 10).⁸ Dios se dona a estas almas y éstas reciben a Dios, transformándose en semejantes a Dios y sus imágenes como el Hijo es la imagen plena del Padre y su Sabiduría; esta imagen de las creaturas es recibida sin mediación y no es Dios; no es por sí misma ni para sí misma sino para Dios, del cual vive, se mueve y es, aniquilando todo lo que perturba esta unión con Dios; de este modo, el hombre se hace el Hijo de Dios sin ningún apego a lo exterior o a algún interés: *tu corazón debe estar cerrado a todo lo creado y debes recibir a Dios tal como es en sí mismo* (FN, 64-65, 143-144), lo cual lleva a una vida empapada de virtudes. Esta mística de la imagen (*bild*) y de la imagen plena, primordial (*urbild*) posibilita el juego modelo-copia, en donde la copia deviene semejante al modelo en su ser. Se sale de sí para entrar en Dios en

6 Esta expresión es común a la mística cristiana; significa que Dios es un círculo sin centro que se halla en todas partes.

7 Es la tanatología mística cuyo signo es la *tumba vacía*.

8 Es la cita bíblica que da motivo al sermón y que se leía como epístola en la fiesta de san Agustín.

la dialéctica acción-pasión y cumplimiento de la voluntad divina.

Dialoguemos con el sermón *La imagen desnuda de Dios*. Para vivir en Dios se debe uno negar a sí mismo y las cosas sin depender de nada, amar a Dios del que proviene todo bien, comprenderlo en la desnudez de su sustancia. Haciendo esto se poseen cinco cosas: unidad entre Dios y el que lo ama, felicidad en Dios, identidad con el saber, acción y conocer de Dios, nacimiento continuo de Dios, desocultamiento de la imagen desnuda de Dios en el alma. De este modo, *el hombre brilla con su imagen en la imagen de Dios, aquella imagen que Dios es según la pureza de su esencia, y con la que el hombre es uno* (FN, 68, 64-66), *pues cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él* (FN, 68, 61-63). En este juego de desnudez y ser imagen desnuda, el hombre es uno con la divinidad, transformado en la uniformidad divina, engendrador de todo en la bondad divina, morada completa de Dios. Esta mística de la imagen implica, por lo mismo, el desnudamiento y desvelamiento de dicha imagen en la desnudez de Dios sin pasar por la imagen de las creaturas, aunque el hombre participa en la creación divina, pues es unidad con la deidad.

Celebremos un banquete místico dialogando con el sermón *La imagen de la deidad impresa en el alma*. Somos luz en Dios; cuando se descubre esta luz en su desnudez divina se habla de Dios impropriamente o se enmudece, pues es tal su resplandor que sólo toca callar y vivir el tiempo sin tiempo, lo cual remite a la inefabilidad divina. Cállese o hállese de Dios, siempre estas acciones remiten a Dios como causa y la deidad queda impresa en el alma en un devenir sin devenir, pues esta impresión nos hace un *ahora presente* como Dios: salimos de Dios para retornar a Él. Es la esencia de la unión mística. En términos del neoplatonismo es la *epistrophé* como *conversio*=*conversión* a Dios.

Discutamos el sermón *Los pobres de espíritu*. Es un verdadero ejercicio del oxímoron místico. La sabiduría divina es necesidad loca ante la sabiduría humana. La locura de la necesidad sabia de Dios confunde la sabiduría necia del mundo. Trasladado ello a la pobreza, hay una pobreza exterior muy loable, pero la verdadera pobreza es la interior entendida como desprendimiento de sí mismo, de las cosas y de Dios; es la mejor manera de estar con Dios: *un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene* (FN, 75, 29). Todavía más: ser pobre por cumplir la voluntad divina no es ser pobre. Hay que vaciarse de todo, incluido Dios: *por eso rogamus a Dios que nos vacíe de Dios* (FN, 77, 83-84). Este vaciarse de Dios tiene un fundamento: Dios está vacío de todas las cosas y así es todas las cosas. El hombre es todas las cosas en tanto está vacío de todo; es Dios en su vacuidad divina; cumple la voluntad divina en su no cumplimiento; es eterno en su temporalidad

Todavía más radicalmente: *si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios* (FN, 80, 197-199). Sólo por eso soy pobre y soy uno con Dios.

Dejemos que nos hable el sermón *Dios es un Verbo que se habla a sí mismo*. La mística es un vaciarse de sí mismo y de las cosas para entrar en la plena bondad divina, gracias a la nobleza del alma, desde un horizonte: la inefabilidad de Dios puesto que *Dios es un Verbo que se habla a sí mismo* (FN, 83, 19). Sin embargo, decimos Verbo y salta el oxímoron: *Dios es dicho y es no dicho* (FN, 83, 21). Por la salida del Verbo Éste entra en el Padre y nosotros en Dios. Hablar del inefable es hablar del de muchos nombres sin nombre, pues *Dios está sobre los nombres y la naturaleza* (FN, 84, 53). No obstante, *todas las criaturas son un hablar de Dios* (FN, 84, 68) y claman por retornar al Verbo como su origen. Cuando se habla sin hablar de Dios, el Señor deposita su palabra en nuestra boca y se produce *el beso del alma* (FN, 85, 95). Entramos en el ámbito de la mística nupcial.

Si analizamos el sermón *El fruto de la nada*, las tesis fundamentales son las siguientes: Dios es la nada; Dios es Dios; las cosas son un signo de Dios; las cosas son una nada. Dios es la luz que nadie puede percibir; mientras crecemos en Dios por la gracia y la luz, llegamos a Él sin llegar; la luz de Dios se busca constantemente en una búsqueda sin hallazgo y en un hallazgo que busca; Dios fluye en todo y sin embargo, nada ni nadie lo toca; ver las cosas como una nada es ver a Dios; la luz divina oculta todas las luces; Dios tiene muchos nombres y no es ninguno de ellos; es necesario conocer a Dios como uno sin conocerlo; Dios es innombrable; el amor nombra a Dios sin nombrarlo; Dios es una nada y es alguna cosa; Dios está más allá de todo, del ser, de la vida, de la luz, no es esto o aquello; para ver a Dios se necesita ser ciego; se habla de Dios no hablando de Él; en Dios no hay sino Dios; Dios es fruto de la nada porque es el todo; a Dios se le conoce sin mediación; la experiencia mística es un arrebató en la luz divina que todo lo penetra sin penetrarlo; en el rapto místico no se ve nada sino a Dios que lleva en sí todos los seres y los hace ser; en la visión de Dios, por el arrebató místico, a Dios se le toma como modo sin modo, como ser sin ser, porque es la medida sin medida. Como se puede deducir, estamos en la mística apofática o teología negativa, de larga tradición en la mística medieval, sobre todo desde Dionisio.

Del sermón *La montaña verde* podemos colegir: para elevarse hasta Dios hay que alejarse de las cosas; para ver a Dios hay que encerrarse en sí mismo sin encerrarse para ir al encuentro sin encuentro de Dios; para subir hasta Dios hay que suspender el uso de las facultades; Dios es altura y dulzura sin nada de la altura y dulzura de las cosas; el hombre es imagen de Dios y no es Dios; abandonar el

ruido de las cosas y de las pasiones es hallar a Dios sin imagen ni semejanza; el raptó místico nos lleva al encuentro del Hijo de Dios por la transfiguración de todas las potencias del alma en dicho Hijo, que es imagen sin imagen de Dios por ser deidad oculta; la simplicidad, la autonegación y la ascesis son condición de posibilidad para el ascenso místico; el ser de Dios es un prado verde en donde verdean⁹ las almas místicas que están cerca de Dios sin estar cerca; la subida a la montaña verde de la mística es una novedad nueva para el alma que así se hace atemporal y eterna; la luz de Dios enceguece en cuanto ilumina al alma en su subida a la montaña verde; este enceguecer en la luz divina es habitar lejos de las cosas y de sí mismo para ser ciego en Dios; ser ciego en Dios es no conocer ni saber nada; ser enceguecidos por la luz divina es estar en las tinieblas plenas de luz, luz que es infinita e innumerable, pues es Dios que penetra iluminando las tinieblas del alma; subir a la montaña verde de Dios es dejar que el Hijo y el Espíritu de Dios inunden el alma con su verdor luminoso; esta subida, en síntesis, es ser Dios alejados de lo que no es Dios por la conversión como *metanoia* del alma en la dialéctica formación (*Bildung*)-deformación-desfiguración (*Entbildung*), que permite llegar a Dios como el fundamento sin fondo que es la nada divina.

El sermón *El enviado* invita a ser semejantes a los ángeles como imágenes de Dios ¿Qué implica esta semejanza? Habitar en un ahora eterno; estar en todas partes sin estar en ninguna; ser todo sin ser esto o aquello; separarse de toda multiplicidad y número; saber que Dios es innumerable, inefable e indecible, más allá de toda palabra y discurso; saber que el alma, por su semejanza con Dios y los ángeles, es inefable e indecible; unirse a Dios más allá de toda alteridad y diferencia; determinar el ser de Dios como el Ser mismo que da el ser a las cosas, por lo cual es lo más íntimo a todas ellas como la esidad misma; aniquilarse y anonadarse a sí mismo para ser todas las cosas como éstas son inseparables de Dios; gustar de la estabilidad eterna de Dios y su ser puro y desnudo para ser idénticos a esta pureza de la deidad en su fondo abismal de la nada.

Rematemos esta incursión en los sermones con el sermón *Marta y María*. La base del sermón es el episodio narrado por Lucas (10, 38-40). María escuchaba al Señor porque la bondad abrazó su alma, por un deseo inexpresable sobre el qué de su saber, por el consuelo y felicidad que sentía al oír al Señor. Marta se ocupaba en servir al Señor por la calidad de su huésped y por su amor hacia Él. Es que Dios se halla a disposición de todo ser humano para su satisfacción discursiva y sensible. Dios, como luz eterna, permite su conocimiento y el nuestro en Dios. Ser nombrado por Cristo, como Marta, es un saber eterno y ser inscrito en el libro vivo

9 Es el concepto de *viriditas*, tan caro a Hildegarda de Bingen.

de la Trinidad para la salvación gozosa en la escatología final. La mística es ordenar todas las cosas según el modelo de la vida eterna; es el estar junto a las cosas, pero no en las cosas; es el ejercicio de las virtudes; es estar cerca de Dios para devenir semejantes a Él; es ascender hasta la deidad sin mediación alguna; es ser uno en Dios y su luz eterna; es buscar a Dios en las criaturas; es ser arrebatado por la divinidad sin verla en su desnudez; es contemplar a Dios sin mediación ninguna; es permanecer en paz en la unidad de lo eterno; es actuar con orden, inteligencia y prudencia para tener la alegría de estar con Cristo; es saber que Dios es lo único necesario; es cumplir la voluntad de Dios; es estar en la bienaventuranza eterna; es convertir el combate por las virtudes en alegría bienaventurada.

6. Vida eterna y conocimiento divino (VC)

Comencemos el análisis con el *Regocijarse en Dios*. La experiencia mística apaga voces y sonidos para que predomine *una quietud pura y una calma perfecta* (VC, p. 41). Éstas implican sumergirse en las profundidades del alma y conocerse a sí mismo. De esta manera, *Dios se fusiona conmigo y yo me fusiono con Dios* (VC, p. 42). Esta fusión nos hace uno con Dios. Todo se vuelve fructífero y el conocimiento como conocimiento de Dios sin conocimiento se transforma en una búsqueda, búsqueda que supone el desprendimiento de las cosas temporales (tiempo, corporalidad y multiplicidad), la humildad y el nacimiento continuo del Hijo en el alma por la gracia. Estas acciones traen libertad y alegría. Es la *plenitud del tiempo* (VC, p. 45), en la cual Dios se brinda por entero en la totalidad de su Trinidad una y de la nada de nada que somos, Dios nos hace plenitud. Para alcanzar esta plenitud debemos convertir nuestro saber en sabor espiritual y gustar de Dios en la tiniebla luminosa de su brillo.

Dialoguemos ahora con el sermón *Los dones del alma*. Para navegar hacia la deidad debemos elevarnos por encima de las cosas temporales y de la inconstancia, astucia, iracundia, tristeza, haciendo posible que el Espíritu Santo more en el alma. Este aplastamiento de lo terrestre nos alza hacia el Hijo, imagen plena del Padre y no permite hundirnos en lo de abajo, amando la Bondad misma de Dios, su Ser, su Unidad, a pesar de que Él no es nada de esto, pues es la nada. Así, como san Pablo, nos elevamos hasta el tercer cielo; el primero es separarnos de toda corporeidad; el segundo es el arrobamiento de todo ser-imagen; el tercero, conocer inmediatamente a Dios dejándonos poseer por Él. Es el clímax de la felicidad en el desierto de la quietud con Dios totalmente conmovidos por Él.

Dejemos que el *logos* del *Desvincularse supremo* nos hable. La tesis gruesa de este tratado del maestro es que el único interés es preocuparnos por Dios y desvincularnos de todo: yo, cosas temporales, voluntad..., para que Él more en nosotros y viceversa. Esta desvinculación nos transforma en una nada divina y las cosas no nos perturban, ni la oración, ni las buenas obras, ni el desprendimiento mismo, ni las potencias del alma. Sólo se necesita disponibilidad para ello y ser nihilidad absoluta: *estar vacío de todas las criaturas es estar colmado de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios* (VC, p. 73).

Coloquémonos en la perspectiva de *La plegaria de la oración*. Con base en el célebre texto paulino: *ahora no vivo yo, es Cristo quien vive en mí* (Gálatas 2, 20), el maestro nos habla del desprendimiento y despojamiento totales para que Dios se nos dé; la plegaria deviene un *compenetrarse con Dios* (VC, p. 78). La vida se torna una carrera por unificarse con el Creador y dejarse atraer hacia Él, de modo que el alma se hace una nada. Ello requiere un corazón puro: al que nada lo perturba, no está atado a nada, no se preocupa, sólo tiene una felicidad: estar sumergido en Dios y desprenderse de lo indigno. Esta felicidad implica la renuncia a sí mismo y a todas las cosas, amar el Sumo Bien por ser la Bondad misma, tomar a Dios en su desnudez pura sin vestimentas, ser uno con el Uno, permitir que Dios nazca todo el tiempo en el alma y el alma en Dios, residir en Dios.

Pongamos la mirada en el *Conocimiento del Reino*. Con base en el texto paulino: *revístanse del Señor Jesucristo* (Romanos 13, 11-14), nuestro místico nos invita a este revestimiento; ello implica desnudamiento de todo lo que no es Cristo para ser unos con Dios, práctica de la humildad y demás virtudes, dejar que el Reino de Dios nos inunde, estar cerca de Dios, ser felices en Dios que *está más cerca de mí que yo mismo* (VC, p. 90), conocerlo en las cosas, no dejarse perturbar por nada, ir más allá del espacio y del tiempo, olvidarse de sí mismo, unirnos con Dios, desconectarnos de nuestro querer y saber para devenir una nada, buscar la paz, amar a Dios.

Centremos la atención en *La potencialidad secreta*. Conocer las potencialidades del alma es tarea imposible; sólo se logra por la gracia y la misericordia divina; estas potencialidades se deben adiestrar para no dispersarse en la multiplicidad y volcarse hacia la unidad de Dios; ello se logra por el desprendimiento total, la visión de Dios en las cosas que son su libro, ser felices en Dios, practicar las virtudes, conformarse con la voluntad divina, vivir en el ahora de Dios, amarlo, descubrirlo como el inefable, estar siempre junto a Dios y su palabra, tener la seguridad puesta en Dios sin descuidar nada, saber que la gracia no destruye la naturaleza, ser uno en el Uno como no multiplicidad.

En la *Heredad del Padre celestial*, el tema clave es la posesión de Dios en su esencia. Posesión que ve a Dios en todo lo creado, de modo que todas las cosas tienen el sabor divino, gusto que implica una soledad interior y el abandono de las cosas, no como desprecio sino como revelación divina, pues para el místico Dios se ha convertido en todas las cosas. A todo ello contribuyen la razón y la voluntad con sus potencialidades hasta tal punto que Dios nace constantemente en el alma en el silencio interior y la serenidad. Este conocimiento de Dios en su esencia es un desconocimiento y una pasividad como el oído que siempre escucha pasivamente; en estas condiciones Dios se dona constantemente al alma y *el alma es transformada superlativamente por y en Dios* (VC, p. 130). Esta acción pasiva del alma en su esencia más íntima y en su fondo más radical, que recibe la acción de Dios constantemente es la pasión por excelencia del alma y el nacimiento eterno del Hijo en ella; esta acción-pasión nos hace felices en Dios, posibilita la práctica de la virtud, el olvido de sí mismo y de las cosas: *cuanto más vuelto hacia el interior y más ajeno a las cosas estés, más cerca estarás de Él* (VC, p. 134).

En *Claridad y penitencia*, el inicio revela su propuesta: *todas las creaturas son una huella de Dios, pero en su naturaleza el alma es un destello de Dios* (VC, p. 137). Así nace Dios en las profundidades del alma, más allá de sus potencialidades y la luz divina disuelve toda oscuridad humana. Esta luz atrae, ilumina y penetra de tal modo en el alma que ésta queda transformada y lúcidamente se hace luz divina; Dios hunde sus raíces en la pasión activa del alma y la vuelve radiante en su oscuridad, verdadero festín y alegría sin límites, desposeimiento del yo, callamiento de toda preocupación, éxtasis del yo y de las cosas, unificación con la deidad, difusión del amor hacia todas las cosas. Esta contemplación-acción es el fin de la existencia y en ella toda penitencia no es sino una radiante presencia de Dios y de su Pasión, que permite la elevación hacia Dios y ver a Dios en todo, incluso en el pecado. De este modo devenimos justos y Dios mora en nosotros *pues la bienaventuranza del justo y la bienaventuranza de Dios son una única bienaventuranza, ya que el justo es bienaventurado allí donde Dios lo es* (VC, p. 148). Es el acoso místico de Dios al alma para que el Hijo del Padre nazca continuamente en el alma y se practiquen todas las virtudes en justicia.

En *Semillas de Revelación* hay una tesis de fondo: *el Padre impele y acosa para que nazcamos en el Hijo y lleguemos a ser lo mismo que el Hijo* (VC, p. 153). Esta deificación se realiza en nuestro fuero íntimo, desnudos y libres de todo, de forma que el Dios trino sea nuestro asiento, casa, amor, contemplación, desnudez, y devengamos hombre interior y no exterior. En este orden de ideas, *la semilla de Dios está en nosotros* (VC, p. 157); debemos cultivarla para que produzca frutos y

ascienda hasta Dios y nazca siempre el Hijo en nosotros; es el grado supremo del ascenso místico y el arribo al manantial inagotable de la divinidad.

El espíritu de sabiduría revela que es en el despojo y alejamiento de todo como seremos hijos en el Hijo del Padre; este despojo es la verdadera humildad, pues nos hace *humus=tierra* y *homo* viene de *humus*. Sólo que este *humus-homo-humilitas* puede ascender a Dios por encima del espacio y del tiempo para hallar su dignidad en Dios, el puro ser, la verdad y la bondad. Quien hace esto ve a Dios en todas las cosas, sabe que conoce a Dios sin velos y habita en el Ser de Dios como en un abismo que ve sin ver. Es que *el hombre digno obtiene y extrae todo su ser, su vida y su bienaventuranza, únicamente de Dios, por Dios y sólo en Dios* (VC, p. 165). Esta felicidad es la Unidad en el Uno desde el que es uno como hombre: *La Unidad con la Unidad, la Unidad surgiendo de la Unidad, la Unidad en la Unidad, y en el Uno, eternamente Uno* (VC, p. 167). Esta Unidad en el Uno del uno es el *espíritu de sabiduría* y éste hace ver las cosas como la nada pura.

Elevarse y redimirse parte de una afirmación: Dios habita en nuestra alma y en su intelecto. Esta habitación divina del alma la hace fecunda y el Hijo del Padre nace eternamente en ella. Es la chispa del alma lo que nos hace divinos en la humanidad; en esta chispa del alma, obscuridad luminosa, vemos a Dios y al mundo en Dios, obedecemos la voluntad divina, somos felices y recibimos la gracia.

Finalmente, en *El sentido de la Verdad divina* se plantea que el alma, si es alimentada y servida por el Bien supremo, se hace feliz; que Dios es el desierto silencioso que habita en nosotros; que está más cercano de nosotros que nosotros de nosotros; que es luz tenebrosa; que es en el vaciarnos de nosotros mimos y de las cosas como Dios se hace uno con nosotros; que el reposo es desolación en Dios; que se es rico en la pobreza del no querer, no saber, no poseer; que Dios es todas las cosas sin ser ninguna y que el hombre es Dios sin ser Dios.

7. Ecos de la Edad Media (EE)

A lo largo del libro van apareciendo, a través de los textos, tesis claves de nuestro Meister. Helas aquí: la obediencia como virtud es superior a todas las demás virtudes, pues hace que la voluntad de Dios sea nuestra voluntad, su querer, nuestro querer: *lo único que anhelamos es hacer lo que más le gusta a Dios* (EE, p. 33); la pureza de corazón es no perturbarse por nada y no estar atado a nada, olvidarse de sí mismo, entregarse completamente a Dios, pues *lo que antes buscaste, ahora te busca, lo que antes perseguiste, ahora te persigue, lo que antes dejaste, ahora te deja* (EE, p. 39); la unidad con Dios es el objetivo de toda vida, unidad que trae paz y alegría

en todo porque *sólo Dios es todo para ti* (EE, p. 44); hay que buscar, pensar y amar sólo a Dios ya que *si Dios fuese todo para ti, te sentirías a gusto dondequiera que estuvieses y en medio de todo el mundo* (EE, p. 51); hay que poseer verdaderamente a Dios, lo cual implica una conversión interior e intelectual, el desasimiento, la indiferencia y la visión de Dios, *que está por encima de todo pensamiento humano y de toda criatura* (EE, p. 56), pero brilla y tiene sabor en todas las cosas; se debe uno sumergir en la esencia de la creación para ver en Dios todas las cosas, ya que *debes aprender a mirar profundamente las cosas y a descubrir a Dios en ellas* (EE, p. 62); existe la necesidad de ver todo lo que nos sucede a la luz de Dios, pues la esencia de la vida mística es: *une todo tu ser a Dios y que nada te separe de Él* (EE, p. 69); es conveniente renunciar a la propia voluntad y seguir la voluntad de Dios, pues *tú no puedes ser tú mismo si no renuncias a tu propia voluntad; y no puedes encontrar realmente a Dios a menos que renuncies a ella* (EE, p. 75); en todo hay que ver la voluntad divina, de modo que *la vergüenza se vuelve honor, la amargura, dulzura y la oscuridad se transforma en luz* (EE, p. 81); el místico ve en todo, sea bueno o malo, la presencia de Dios: *para los amigos de Dios, el sufrimiento y las calamidades inesperadas pueden ser fructíferas, pues todas las cosas, incluso el pecado, pueden redundar en bien* (EE, p. 86); el aniquilamiento del yo multiplica el poder del amor, incluso en el pecado puesto que *sólo para obtener del pecado lo mejor para ti, Dios permite que el pecado se atravesase en tu vida* (EE, p. 92); la mística es un ascenso hacia Dios para disfrutar de una alegría espiritual, por encima de toda miseria, incluido el pecado y que nos une a Dios pues *cuánto más débiles y pecadores somos tanto más sentimos el deber de vincularnos a Dios mediante un puro amor* (EE, p. 99); el místico pone toda su confianza y esperanza en Dios demostrando así un perfecto y verdadero amor en cuanto *lo mejor que puedes hacer es poner toda tu confianza en Dios, quien nunca abandona a quien se le entrega con confianza* (EE, p. 104); la unión con Dios y la intimidad con Él hace que confiemos plenamente en Dios y lo amemos en todas las criaturas, lo cual trae felicidad y amistad divinas; el proyecto místico es una huida de lo que no es Dios, sea en ti o en las criaturas, desde la imitación de Cristo *según el espíritu, no según la letra* (EE, p. 128); el camino místico es una cercanía a Dios que siempre, aun en la ausencia, está presente; el místico se entrega completamente a Dios: *entérgate a Dios y deja que Él te dé lo que quiera* (EE, p. 134); el místico debe asemejarse en todo a Cristo, de modo que los otros vean en esta semejanza el reflejo y la imagen de Dios; en la vida mística, el único sostén es Dios que se convierte en nuestra ancla ante la nada que todos nosotros somos; en la vía mística, el don por excelencia es Dios que es la plenitud de nuestra felicidad; el místico se olvida de sí mismo hasta no retener nada como suyo; hay que practicar la virtud de tal modo que se logre captar su esencia y sea algo natural el obrar virtuosamente; se

debe confiar en Dios en todo lo que se hace y emplear ello para unir la voluntad a la de Dios; como *la gracia no reemplaza la naturaleza sino que la perfecciona* (EE, p. 171), somos libres, por el libre albedrío, de escoger entre el bien y el mal; la vida mística combina contemplación y acción, hombre interior y hombre exterior: *concentra tu atención en tu vida interior y desde allí sal al exterior... Idealmente ambos mundos deberían marchar juntos, en ese caso estarías trabajando con Dios* (EE, p. 176-177); hay que anular el yo con la ayuda divina, de modo que *nuestro ser en plenitud depende de nuestro dejar de ser* (EE, p. 183), ya que la verdadera exaltación está en la máxima humillación como servicio a los otros; la pobreza espiritual no es otra cosa que el no apego a las cosas y el apego a Dios: tener a Dios es tenerlo todo, de modo que lo que tenemos nos ha sido prestado, no dado; negarse a sí mismo es afirmarse en Dios, lo que nos hace pobres de espíritu: *alguien entra realmente al reino de Dios cuando tiene la suficiente sabiduría para dejar todo por causa de Dios* (EE, p. 195); el místico ve todas las cosas como un don porque todas las cosas son Dios; la vida mística es estar en Dios para que Éste obre en el proceso espiritual.

8. Epílogo

Nada mejor para terminar esta aproximación al Meister que analizar su poema *Granum sinapis=El grano de mostaza*. La estrofa I es una alabanza al Verbo engendrado por el Padre: *el principio engendra al principio* (FN, p. 139). El Verbo engendrado por el principio paternal siempre es y se mantiene en el Generador *del que con gozo sin fin fluye el Verbo* (FN, p. 139). Todo ello está *más allá del sentido* (FN, p. 139). La estrofa II es un cántico de gozo porque el amor produce sus frutos, incluso en la trinidad. Del enamoramiento del Padre y del Hijo procede el Espíritu: *de los dos un río... de los dos el lazo, a los dos conocido* (FN, p. 139). Es que el amor es fuego y hace que los tres sean uno. Esta trinidad una no se sabe qué es. Sólo Dios lo sabe. La estrofa III narra con conmoción mística el misterio trinitario. Para ello usa metáforas muy propias de la mística cristiana: nudo, abismo sin fondo, anillo, centro. Es el jaque mate al tiempo, a las formas y al lugar más allá de todo sentido en su profundidad y terribilidad. Dios está en todas partes sin estar en ninguna. Es una circunferencia sin centro y con centro, brote sin brotar, abismo abismal. La estrofa IV describe el proceso místico como un ascenso a una montaña, imagen muy propia de la mística cristiana. Esta subida, gracias a la Inteligencia, termina en el desierto silente de Dios; es un maravilloso desierto, sin límite, ni lugar, ni tiempo. Sólo la Deidad lo conoce, pero el hombre alcanza allí su paz exuberante y abundante. La estrofa V canta al desierto divino, *ese bien nunca por nadie pisado* (FN, p. 140), que

es y nadie sabe lo que es, sentido sin sentido, está aquí y allí, lejos y cerca, profundo y alto, no es esto o aquello. Se impone el silencio ante la inefabilidad desértica de Dios y usar el oxímoron como *modus dicendi* del místico que habla sin hablar de lo inefable e indecible decible. La estrofa VI vuelve a pasmarse ante el desierto silente de Dios; aparece nuevamente el oxímoron: es luz, claridad, tiniebla, innostrado, ignorado, liberado del principio y del fin. Al fin y al cabo, en este desierto divino, casa de Dios, se penetra sin penetrar, pues nadie lo conoce en su forma sin forma. La estrofa VII nos presenta la actitud mística ante el desierto silente de Dios; hay necesidad de ser niños, sordos y ciegos, anonadarnos en la nada que atraviesa todo ser y toda nada, caminar sin camino; así, por la senda estrecha de este camino sin camino, se alcanza la huella del desierto, abandonando lugar, tiempo e imagen. La estrofa VIII es el canto de cisne del místico. El alma sale fuera para que Dios entre, se hunde todo nuestro ser en la nada total de la divinidad, en el caudal sin fondo, en el Bien más allá del ser; el místico sale y Dios entra, se pierde y halla a Dios. En esta exuberancia pobre y pobreza abundante de la experiencia mística se queda uno aniquilado por la plenitud de lo divino, vacío plenamente pleno, desierto lleno de ríos y manantiales y fuentes, anonadado como nada totalmente henchida, anclado con las velas no ancladas, ser sin ser. En una palabra, la inmersión en el desierto silente de Dios es una absorción en el ser sin ser divino para ser sin ser.

Bibliografía

1. DE LIBERA, A. (1994) *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil.
2. DENZINGER, E. (1995) *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
3. FAGGIN, G. (1953). *M. Eckhart y la mística medieval alemana*. Buenos Aires: Sudamericana.
4. FLÓREZ, A. (1983) *La ética de Meister Eckhart*. Bogotá: PUJ.
5. LOMBANA VILLALBA, I. M. (2007) '*Sufrimiento que no sufre*': *La ética intelectualista del Maestro Eckhart*. Medellín: Diké.
6. LOSSKY, V. (1998) *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin.
7. MAESTRO ECKHART. (1998) *Ecos de la Edad Media. Treinta días con un gran maestro espiritual. Meister Eckhart*. Trad. Alfonso Rincón González. Bogotá: Norma.

8. MAESTRO ECKHART. (1998) *El fruto de la nada*. Trad. Amador Vega Esquerri. Madrid: Siruela.
9. MAESTRO ECKHART. (1996) *El libro del consuelo divino*. Trad. Alfonso Castaño Piñán. Medellín: Grafoprint.
10. MAESTRO ECKHART. (2003) *Vida eterna y conocimiento divino*. Trad. Miguel Grinberg. Buenos Aires: Deva's.
11. OECHSLIN, R.-L. (1960) *Eckhart (Maitre Eckhart)*. En: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome IV/1. Paris: Beauchesne, pp. 93-115.
12. REYES, O. (2000). *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*. Bogotá: Orión Editores.
13. RUH, K. (1997). *Initiation á Maitre Eckhart*. Paris: Cerf. Recuperado de: www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/MeisterEckart/00_Indice.htm

Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología.* Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012; 136 p.

El profesor Germán Vargas Guillén ha entregado a la comunidad filosófica su más reciente publicación titulada: *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología.* El libro se compone de tres partes, cada una compuesta por ensayos denominados por el autor “Estudios”.

La primera parte se titula: “Fenomenología de la fenomenología”, cuestión presente desde los orígenes mismos de la fenomenología y preocupación constante de su fundador. En esta parte se abordan tres estudios muy diversos, cuyo eje es el interés por contribuir, sin pretensión de sistematicidad, a una meta-fenomenología. En el primer estudio, el autor se aproxima a una de las preguntas más vitales de la fenomenología, esto es, si existe o no un método fenomenológico. Luego de aclarar las dificultades históricas, epistemológicas y metodológicas (estas últimas llamadas por el autor “procedimentales”) para atreverse a responder a esta pregunta, Vargas Guillén llega a la tesis de su estudio: “la fenomenología, que esencialmente es *método*, tiene *principios*, pero no procedimientos” (p. 14). De manera clara, difícil de encontrar en la mayoría de los textos fenomenológicos, y respaldado en didácticos esquemas, el autor se dedica a explicar cada uno de los “*postulados* o *principios* metodológicos de la fenomenología”, cerrando el estudio con unas polémicas sugerencias.

En el segundo estudio, titulado “Las fenomenologías”, el profesor Vargas Guillén se trenza en un debate con el profesor Harry Reeder en torno al sentido en el que el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein utilizó el término “fenomenología”. En este estudio se defienden dos argumentos: 1) que la expresión *fenomenología* no puede ser considerada como propiedad exclusiva de los herederos de Husserl; 2) que “fenomenología” en Wittgenstein alcanza un sentido particular que desemboca en la *fenomenología lingüística* de Austin. Para respaldar su primer argumento, Vargas Guillén recurre al supuesto de que el *fenomenologizar* es “una actividad intelectual humana, cotidiana, que lleva a que los sujetos ‘describan’ sus experiencias, puedan hacerse entender de los otros, puedan entender lo que los otros refieren con sus palabras o con sus imágenes o con sus gestos” (p. 29). El segundo argumento es defendido recurriendo, como marco de referencia, al §1 de las *Observaciones filosóficas* de Wittgenstein, aunque no se restringe a tal párrafo, sino que se involucra un buen número de referencias a otros trabajos del filósofo. A partir de esto, Vargas Guillén se dedica a desentrañar el sentido que en el austriaco tiene la expresión: “la fenomenología es la gramática”, concluyendo que “la fenomenología de Wittgenstein se puede entender como una descripción *idealiter* y, por ello mismo, de lo que debe acontecer en el ámbito no de la *comprensión de los fenómenos del mundo*, sino en el del *fenómeno de la comprensión del mundo*” (pp. 30-31). De manera sucinta, el autor reconstruye las nociones de descripción y fenómeno, presentes en la obra de Wittgenstein, las cuales le sirven para aproximarse a tientos al segundo argumento postulado. Si bien en este segundo

estudio se notan trazos argumentativos aún por precisar y, de igual manera, el debate con Reeder no está zanjado, el estudio da cuenta de un intento por aproximar corrientes de pensamiento que hasta hace muy poco parecían inconmensurables.

La primera parte concluye con el estudio “Fenomenología y hermenéutica del texto”, dedicado completamente a la obra del fenomenólogo francés Paul Ricoeur, en especial, a lo que el filósofo toma como “texto”. Cabe anotar que, si bien la propuesta de Ricoeur puede leerse desde diversas perspectivas, Vargas Guillén recurre a la fenomenológica como hilo conductor de su lectura, es decir, la consideración sobre el texto se hace a partir de la “estructura intencional”, la cual es extendida gradualmente tanto a “la estructura intencional del discurso” (p. 36), como a la “estructura intencional del sentido” (p. 39), la “estructura intencional de la lectura” (p. 40) y la “estructura intencional de la interpretación” (p. 43). El tránsito por cada una de las estructuras, permitió a Vargas Guillén demostrar cuidadosamente cómo el proyecto de Ricoeur permite “superar” la “oposición antinómica y presentar la articulación que haría complementarios el análisis estructural y la hermenéutica” (p. 45). Sin embargo, en este estudio se percibe mucho más que lo que esta exposición evidencia: se trasluce una alternativa a la clásica dicotomía explicación-comprensión; incluso, se deja ver una salida más radical que el propio “arco hermenéutico” propuesto por Ricoeur.

La segunda parte está compuesta por un único estudio titulado: “Formación y mundo de la vida”. Este escrito tiene como tesis, según las palabras del autor, que el

sujeto al formarse se forma a sí mismo y forma la cultura. En el estudio se hallan dos aspectos claramente diferenciados: la tematización del mundo de la vida como “terreno universal de creencias” y como “horizonte de los horizontes”; y una extensa consideración acerca de la psicología fenomenológica. La defensa que se hace de la mencionada tesis se solapa a lo largo del tratamiento dado por el autor, haciéndose un tanto difuso el discurrir de los argumentos y dando la impresión de que el objeto central del estudio no es otro sino dar cuenta de las consideraciones husserlianas acerca de la psicología fenomenológica. Sin embargo, como un plan de lectura, el autor condensa unas conclusiones que, vistas en retrospectiva, dotan de sentido las reflexiones y hacen que un lector atento encaje las piezas del rompecabezas.

La tercera y última parte está compuesta por tres estudios agrupados bajo el acertado título: “Nuestro mundo de la vida”. Digo acertado, pues en ellos se confrontan situaciones cotidianas que son ilustradas desde nuestra literatura latinoamericana, nuestras realidades sociales o nuestras vivencias más frecuentes. El primer estudio, “El tiempo en *El hombre muerto*”, enmarca dos cuestiones profundamente pertinentes para la reflexión filosófica: por un lado, la consideración del tiempo desde nuestro Latinoamericano mundo de la vida, y el tránsito de la “barbarie a la civilización”. Para este fin, el autor establece un escenario dialógico entre la fenomenología de Husserl y Heidegger y una línea de marxismo-psicoanálisis. Por el otro lado, aunque a modo de “Colofón”, el autor enuncia una conjetura acerca de la primacía de la constitución subjetiva: ¿la constitución subjetiva es un

asunto de temporalidad, como ya lo planteara Husserl, o será más bien el habla quien constituye la identidad? Parece que el autor respalda esta segunda opción al sostener que “una vez entra el sujeto en el *habla* deviene necesariamente el tiempo” (p. 97). Se deja entrever en este estudio un sentimiento de agotamiento de la fenomenología en ciertos asuntos prácticos de nuestra realidad o, mejor, la necesidad de ampliar los márgenes conceptuales para una mejor interpretación de los fenómenos que nos circundan.

El segundo estudio de esta tercera parte, en consonancia con lo que se ha dado en llamar el *giro teológico* de la fenomenología francesa, plantea, a partir de la obra de Jean-Luc Marion, el asunto de la subversión de lo visible por lo invisible; por su parte, el último estudio da cuenta, de un modo preciso, de los modos de cómo llevar a la práctica la propuesta del enfoque fenomenológico como análisis reflexivo lanzada hace aproximadamente una década por el profesor norteamericano Lester Embree. De manera rigurosa, el profesor Vargas Guillén realiza un análisis reflexivo del dolor, concluyendo, entre otras ideas, que “el dolor del otro es experimentado en la posición de la subjetividad, como tal y en cuanto tal” (p. 124).

El libro termina con un homenaje al fenomenólogo colombiano Daniel Herrera Restrepo, leído de manera sentida, con la voz entrecortada, en la que ha sido la última participación del Maestro en un acto académico. Fui afortunado de ser testigo del acto de agradecimiento que desbordó todo formalismo y, entre silencios que refrenaban las lágrimas, ver cómo un alumno ahora maestro, homenajeaba al maestro de una generación de prolíficos fenomenólogos; del

mismo modo, ver al maestro homenajeado recibir con aparente tranquilidad y con profunda humildad las voces que brotaban del corazón de uno de sus más queridos hijos espirituales.

Este libro es, entonces, un aliciente para la discusión académica, un seguro texto de referencia tanto para quienes quieren iniciarse en la fenomenología, como para los que quieren ver modos de articular la fenomenología con la tradición filosófica ajena a la fenomenología, o con los asuntos concretos que reclaman un ver fenomenológico.

Juan Carlos Aguirre García

Universidad del Cauca

jcaguirre@unicauca.edu.co

Hoyos Vásquez, Guillermo.

Investigaciones fenomenológicas. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012; 432 p.

La Colección *Fenomenología*, de la Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Editorial Siglo del Hombre se creó 4 años atrás, pero sólo en 2012 empieza a aparecer, con sus tres primeros volúmenes. El objetivo de la misma es presentar sistemáticamente la trayectoria intelectual de académicos en la disciplina, con sus respectivos diálogos. De este modo, lo que realiza la Colección con la obra en comentario tiene que evaluarse en relación con los diálogos que tiene, implícita y explícitamente, con otra obra —de Klaus Held, bajo el mismo sello en la misma Colección—.

Guillermo Hoyos Vásquez es un *fenomenólogo*. Su tema inicial y central es la *teleología*, sí, en su enlace con

asunto de temporalidad, como ya lo planteara Husserl, o será más bien el habla quien constituye la identidad? Parece que el autor respalda esta segunda opción al sostener que “una vez entra el sujeto en el *habla* deviene necesariamente el tiempo” (p. 97). Se deja entrever en este estudio un sentimiento de agotamiento de la fenomenología en ciertos asuntos prácticos de nuestra realidad o, mejor, la necesidad de ampliar los márgenes conceptuales para una mejor interpretación de los fenómenos que nos circundan.

El segundo estudio de esta tercera parte, en consonancia con lo que se ha dado en llamar el *giro teológico* de la fenomenología francesa, plantea, a partir de la obra de Jean-Luc Marion, el asunto de la subversión de lo visible por lo invisible; por su parte, el último estudio da cuenta, de un modo preciso, de los modos de cómo llevar a la práctica la propuesta del enfoque fenomenológico como análisis reflexivo lanzada hace aproximadamente una década por el profesor norteamericano Lester Embree. De manera rigurosa, el profesor Vargas Guillén realiza un análisis reflexivo del dolor, concluyendo, entre otras ideas, que “el dolor del otro es experimentado en la posición de la subjetividad, como tal y en cuanto tal” (p. 124).

El libro termina con un homenaje al fenomenólogo colombiano Daniel Herrera Restrepo, leído de manera sentida, con la voz entrecortada, en la que ha sido la última participación del Maestro en un acto académico. Fui afortunado de ser testigo del acto de agradecimiento que desbordó todo formalismo y, entre silencios que refrenaban las lágrimas, ver cómo un alumno ahora maestro, homenajeaba al maestro de una generación de prolíficos fenomenólogos; del

mismo modo, ver al maestro homenajeado recibir con aparente tranquilidad y con profunda humildad las voces que brotaban del corazón de uno de sus más queridos hijos espirituales.

Este libro es, entonces, un aliciente para la discusión académica, un seguro texto de referencia tanto para quienes quieren iniciarse en la fenomenología, como para los que quieren ver modos de articular la fenomenología con la tradición filosófica ajena a la fenomenología, o con los asuntos concretos que reclaman un ver fenomenológico.

Juan Carlos Aguirre García

Universidad del Cauca

jcaguirre@unicauca.edu.co

Hoyos Vásquez, Guillermo.

Investigaciones fenomenológicas. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012; 432 p.

La Colección *Fenomenología*, de la Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Editorial Siglo del Hombre se creó 4 años atrás, pero sólo en 2012 empieza a aparecer, con sus tres primeros volúmenes. El objetivo de la misma es presentar sistemáticamente la trayectoria intelectual de académicos en la disciplina, con sus respectivos diálogos. De este modo, lo que realiza la Colección con la obra en comentario tiene que evaluarse en relación con los diálogos que tiene, implícita y explícitamente, con otra obra —de Klaus Held, bajo el mismo sello en la misma Colección—.

Guillermo Hoyos Vásquez es un *fenomenólogo*. Su tema inicial y central es la *teleología*, sí, en su enlace con

la *responsabilidad*, pero con su fuerte enraizamiento en el mundo de la vida. En la introducción del libro, el autor muestra un panorama relativo a cómo ha evolucionado su pensamiento desde su estudio sobre *El filósofo: funcionario de la humanidad* hasta su reciente texto sobre *El Husserl que leyeron P. Ricoeur y J. Habermas*. Para Hoyos, a lo largo de toda su trayectoria de investigación, la *intencionalidad como responsabilidad* —ciertamente, su tema de tesis doctoral bajo la dirección de L. Landgrebe— se convirtió —desde entonces— en tema latente o manifiesto, según cada tematización específica.

¿Qué ofrece, entonces, de nuevo esta obra? En realidad, nada y todo. *Nada*, puesto que se trata de una *compilación* de escritos realizados a lo largo de cuarenta años de investigación fenomenológica por parte del autor. *Todo*, puesto que es la primera vez que se puede observar en un solo “golpe de vista” la totalidad del desenvolvimiento del pensar fenomenológico de nuestro autor.

Quienes conocemos a Hoyos, especialmente como fenomenólogo, le hemos escuchado decir cómo *es necesario abandonar la “escolástica fenomenológica” para ganar las cosas mismas de la fenomenología*. ¿Por qué y cómo lograr tal abandono? Es el núcleo que da unidad a esta obra.

Ahora bien, ¿por qué decir “quienes conocemos a Hoyos como fenomenólogo”? Ciertamente, muchos conocen su obra como estudioso del Kant de la *Crítica de la razón práctica*, como exponente y continuador de la Escuela de Frankfurt o como analista de la Teoría de la Acción Comunicativa, como defensor de la educación ciudadana o como investigador de la bioética; otros más como crítico de la actualidad política e incluso como

erudito conocedor de nuestra historia de las ideas. Todas estas vertientes de la obra de Hoyos se pusieron en *epojé* en la preparación de este volumen. Lo único que queda incluido en el paréntesis es su fenomenología, si bien ella sólo se puede ver en el diálogo que tiene con Marcuse, con Habermas, con Ricoeur y con Sloterdijk, entre otros.

Si se tuviera que sintetizar en qué consiste la obra habría que decir: en detranscendentalizar e, incluso, más exactamente, en mundanizar la fenomenología. La heterodoxia de Hoyos ha radicado, precisamente, en abandonar a toda costa la *subjetividad trascendental* y hallarse con *el ciudadano de a pié*; en hacer de la fenomenología diálogo, diálogo efectivo, diálogo ético-político. Si es cierto que se atinó en titular la obra que se hizo en su *Homenaje* —con ocasión de su 70 aniversario— *La responsabilidad del pensar*, es porque la *intencionalidad* y la *estructura teleológica de la conciencia* no son meros índices epistemológicos, sino que todo ello deviene en ética y ésta sólo se efectúa como política.

No obstante, este *arco* o este *desplazamiento* de la trayectoria recorrida por Hoyos en los mentados 40 años de sucesivas e incansables *Investigaciones fenomenológicas* —que se compilan en este volumen— tiene que asumir, por exigencia de las cosas mismas, dos preguntas en extremo radicales, a saber: cómo se hace fenomenología, o en otros términos, la pregunta por el método fenomenológico, de un lado; y, de otro lado, qué es lo humano, cómo se realiza nuestro *ser en el mundo* en la conciencia y elevación de nuestra contingencia y fragilidad hacia nuestra constitución histórica, con nuestra razón anamnética y la realización de nuestros proyectos, personales sí, pero engastados en

la relación con el otro, con los otros, con la vida comunitaria. del mundo, de sus bienes y su historia.

Por supuesto, hay todavía algo “no dicho” en la obra que soporta lo dicho, a saber: la radicalidad de la *donación del don*. En *Investigaciones fenomenológicas* se alude, en su esplendor, este dato que da, precisamente, unidad al proyecto. Y, ¿qué es lo que se da en la *donación del don*? El aire, el agua, la tierra, el fuego; la comunidad, la solidaridad, el amor; la espera, la esperanza; la confianza, el cuidado, la ternura. Y todo ello, o se recibe como *don* o se reduce a mercancía, a cálculo, a racionalidad estratégica.

Así, pues, ¿de dónde brota la radicalidad de la ética? En último término, de la *confianza*; de la certeza de que el otro es un tú del que puede venir, como de mí, conciencia y acción moral, basada en sensibilidad moral; y que estas dos se hacen racionales en el querer ser racionales que lleva, pausada, pero progresivamente, al descubrimiento responsable de la intencionalidad, al *télos* del actuar personal, del actuar comunitario, del actuar político. Y este *télos* no es otro que el de una vida buena, bella y sabia o justa.

¿Puede ser conquistado este aspirar y este desear, de la voluntad y de la razón, por medio de la *reflexión trascendental*? Es lo que pone en duda una y otra vez Hoyos. Acaso este proceso y este proyecto sólo pueda llegar a ser efectuado por medio del diálogo, y, por eso mismo, a través de la detrascentalización de la razón. Entonces, no es que la ética y la política puedan ser orientadas por el *filósofo-arconte*, sino que son todos y cada uno de los ciudadanos los que tienen que tomar la palabra, intervenir en política y ejecutar el sentido histórico desde una *racionalidad dialógica* que permita hacer común el sentido

Sobra decir que la obra está cuidada en todos sus detalles, con esmero, por el autor y por la editorial. Tras la selección de los textos, la ordenación temática—que no cronológica, aunque llegaran a coincidir— y el estudio indicativo del título que pudiera enlazar las distintas *Investigaciones fenomenológicas* compiladas en este volumen, el autor volvió sobre el conjunto: tachó, agregó, corrigió; ejecutó en todos sus pasos la *artesanía intelectual*.

He tenido la oportunidad de acompañar la edición de tres obras—esta es la tercera— de Guillermo Hoyos: *Derechos humanos, ética y moral* (Bogotá, UPN–Viva la Ciudadanía, 1995) y *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en la ciencias sociales* (Bogotá, ICFES, 1998; 2ª. ed. 2003). En todas las ocasiones lo vi como autor pendiente del cuidado de la expresión del pensamiento, pero, al mismo tiempo, cuidando la comprensión del lector. En lo personal, tal como lo vi ejecutar la culminación de la obra que se presenta aquí, volví a verlo dando testimonio de la *responsabilidad del pensar* que sintetizo con el verso de León de Greiff: “Héteme al linde del otoño, logrado / plenamente, preludio del descenso. / La euforia aún conmigo: corazón desalado / y espíritu burlón e iluso al par: / amo aún, sueño aún, pienso aún. / No es oportuno descansar” (*Cancioncilla*).

Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional

gevargas2@hotmail.com

COLABORADORES

María Julia Bertomeu. Doctora en Filosofía. Profesora Titular de Ética, en la Facultad de Humanidades y ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones de la República Argentina. Publicaciones recientes: “Renta básica y género” (2011). En colaboración con Camila Vollenwider, en prensa en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, España, en prensa en noviembre de 2011; “Patentes en biotecnología. Un poco de metafísica y otro poco de empiria”, en: *Ludus Vitalis*. Revista semestral editada por el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano de la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Edicions UIB de la Universitat de les Illes Balears. Vol XIX, 3, 2011; “*¡Illa se iacet in aula! El teórico, el práctico y la política.*” *Isegoría*, Madrid, N 42, 2010.

E-mail: mjbertomeu@gmail.com

Francisco Luis Giraldo Gutiérrez. Magíster en Filosofía en la línea de Filosofía Política por la Universidad de Antioquia. Docente del Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín y adscrito a la Facultad de Artes y Humanidades de dicha institución. Actualmente realiza estudios de Doctorado en Filosofía Civil de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Su trabajo de investigación está en la línea de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, abordando el problema de la Racionalidad Tecnológica. Publicaciones: “Hacia la consolidación de las políticas públicas en los gobiernos locales, regionales y nacionales –prospectiva de un modelo de gobernabilidad Global-”. *Revista Universidad de Medellín*, vol. 43 No. 85, 2008.

E-mail: fgiraldo1963@gmail.com, franciscogiraldo@itm.edu.co

Jefferson Jaramillo Marín. Doctor en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología (Flacso, México). Sociólogo y Magíster en Filosofía (Universidad del Valle, Colombia). Profesor asociado del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Javeriana, Colombia). Publicaciones: “La política pública sobre atención a población desplazada en Colombia. Emergencia, constitución y crisis de un campo de prácticas discursivas”, en: *Tabula Rasa*, Universidad Colegio mayor de Cundinamarca v.6 fasc.6, 2007;

“Narrando el dolor y luchando contra el olvido en Colombia”, en: *Colombia Sociedad Y Economía*. Programa Editorial Universidad Del Valle v.19 *fasc* p.205 - 228, 2010; “El espacio de lo político en Habermas”, en: *Colombia Jurídicas*. Centro Editorial Universidad De Caldas v.7 *fasc*.1 p.55 - 73 ,2010

E-mail: jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Carlos Emilio García Duque. Doctor en Filosofía por la University of Florida. Profesor titular de Filosofía de la Universidad de Caldas y profesor investigador en la Universidad de Manizales. Perteneciente Al grupo de investigación Tántalos. Sus áreas de interés académico son la filosofía de la ciencia y la epistemología. Autor de artículos y traducciones que han aparecido en distintas revistas nacionales e internacionales. Ha publicado los libros *Evolución histórica del pensamiento científico* (Universidad de Manizales, 1997), *Introducción a la lectura de Popper* (Universidad de Caldas, 2001) y *Popper's theory of science. An Apología*. (Continuum, 2006).

E-mail: carlos.garcia_d@ucaldas.edu.co

Carlos Emel Rendón Arroyave. Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Director del grupo de investigación “GIER” (Grupo Interdisciplinario de Estudios Sobre el Reconocimiento). Publicaciones recientes: *El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del Espíritu*. En: Ideas y Valores v.57, Bogotá, 2008; Fichte: *El reconocimiento y sus implicaciones*. En: Endoxa Series Filosóficas v.23, España, 2009; Libro: *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y Significado* Editorial Universidad de Antioquia, Colombia, 2010.

E-mail: carlosemel@yahoo.es

Juan Antonio González de Requena Farré. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid; Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. Algunas publicaciones: *Por ejemplo. Sobre el sentido discursivo, epistemológico y práctico de los ejemplos*. En: Alpha, n.27, 2008; Mimeo-políticas. Los simulacros de la ciudad en el

Político de Platón. En: Revista de Filosofía, Vol 65 Santiago, 2009; *Comunidades interpretativas. Perspectivas de la hermenéutica literaria de Stanley Fish*. En: Alpha N° 29, Diciembre 2009; *Gemeinschaft, communitas y otras comunidades*. En: [Revista Pléyade](#), N°. 6, 2010; *La comunidad del “pueblo” : una tragicomedia hegeliana*. En: Praxis Filosófica No. 32, Cali, 2011.

E-mail: jagref8@gmail.com

Damián Pachón Soto. Magister en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás. Actualmente es Estudiante del Doctorado en Filosofía de la misma Universidad. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Miembro del grupo de investigación en Estudios sobre el Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina Fray Bartolomé de las Casas y del grupo de Teorías Políticas Contemporáneas (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia. Es autor de 12 libros, entre ellos, *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano*, *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*, *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot*.

E-mail: damiarpachon@gmail.com

Marco Aurelio Werle. Doctor en Filosofía por la Universidad de Sao Paulo, donde es profesor asociado en el Departamento de Filosofía. Es traductor del alemán al portugués, Hegel, Goethe y Heidegger. Actualmente asesora maestrías y doctorados, concentrados en el área de la filosofía clásica alemana. Obras en Filosofía, con énfasis en la Historia de la Filosofía, Filosofía del Arte y Estética. Sus especialidades en el contexto del desarrollo científico, tecnológico, artístico y cultural son: la estética, la filosofía alemana, Hegel, la filosofía del arte, Heidegger, la filosofía contemporánea, Goethe, el idealismo alemán, el teatro y la temporada de Goethe. Publicaciones recientes: *Heidegger y el origen de la obra de arte*. Contexture (UFMG), Vol. 2011/2; *El ascenso del espíritu hacia Dios en el pensamiento de Hegel conferencias sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Veritas (Porto Alegre), Vol. 55; *Idiomas, filología e interpretación en la crítica nietzscheana de la moral y del derecho*. Informes en la filosofía alemana, Vol. XI, 2008.

E-mail: mawerle@usp.br

Carlos Enrique Restrepo Bermúdez. Licenciado y Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Investiga en las áreas de filosofía contemporánea, fenomenología y teología. Autor del libro: *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica* (Bogotá: San Pablo, 2012). Traductor de obras de filosofía y de teología francesa, entre las que se destaca la versión castellana del libro de Jean-Luc Marion *Dios sin el ser* (España, Ellago, 2010, con Daniel Barreto y Javier Bassas Vila).

E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Gonzalo Soto Posada. Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, Italia. Docente de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Integrante del grupo de investigación Grupo de Estudios Clásicos y Semíticos. Entre sus investigaciones sobresalen dos publicaciones que han merecido varios reconocimientos: *Diez aproximaciones al medioevo*. Editorial de la Pontificia Bolivariana, Medellín, 2006; *Filosofía Medieval*. Editorial San Pablo y la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2007. Artículo: “*El enigma de Parménides: el fascinante pero terrible Parménides*”. En: *Escritos*, v.16, *fasc.37*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2008.

E-mail: gonzalosoto@une.net.co