©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

¿QUÉ GUERRA? ¿QUÉ PAZ?
Edgar Morin

LA UTOPÍA DEL AMOR EN SOLOVIEV Y BERDIAEV
Mijail Málishev, Manola Sepúlveda

LAS APUESTAS DE LA DEMOCRACIA
Antonio Ocaña

RECONSTRUCCIÓN SOCIO-POLÍTICA Y RAZÓN COMUNICATIVA
Sergio Dellavalle

NOTAS DE: *Carlos De la Isla, Nora Pasternac, Jorge Serrano y Blanca Solares*

37

VERANO 1994

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

INSERF
INGENIERIA EN SERVICIOS FINANCIEROS

"LA DIFERENCIA EN BANCA DE INVERSION"

INSERF, Ofrece servicios financieros integrados en:

Fusiones y Adquisiciones	*Financiamiento de proyectos de Infraestructura*
Financiamiento Corporativo	*Colocación de instrumentos financieros*

Privatización de los canales 7 y 13 de televisión, Cotsa, Estudios América e Impulsora de Televisión de Chihuahua

Fue adquirida por:

Radio Televisora del Centro, S.A.

U.S. $640'000,000.

Coordinador Global

INSERF

Jul/95

Oferta internacional primaria simultánea de 39'100,000 de Acciones (29.79% del Capital Social)

Grupo Tribasa

México	7'820,000 Acciones	N$24.20
Estados Unidos y Canadá	19'560,000 ADS's	$ 15.50 Usd
Europa, Asia y otros	11'730,000 ADS's	$ 15.50 Usd

U.S. 325'025,000

Coordinador Global

INSERF

Sep/95

Oferta pública de Pagares Financieros

Arrendadora Financiera
CAPITAL

Por un monto de:
N$ 90'000,000.

Asesor financiero

INSERF

Ago/95

Crearon un Fideicomiso llamado:
Tribasa Toll Road Trust 1.

Por el que emitieron:
Notas al 10 1/2 %
Con vencimiento en el año 2011

Por un Monto Total de:
U.S. $ 110'000,000

Asesor financiero

INSERF

Nov/95

INSERF, S.A. DE C.V., GRUPO FINANCIERO INTERACCIONES.
Paseo de la Reforma 383 piso 15, Col. Cuauhtémoc, 06500 México, D.F. Tel. 208-0066, 326-8649, 326,8688
Fax 326-8642, 326-8674

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

37

VERANO 1994

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RECTOR
Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES
José Ramón Benito

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

37

VERANO 1994

DIRECTOR
Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN
Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR
Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales
Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Carlos de la Isla, Raúl Figueroa, Carlos McCadden, José Manuel Orozco, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Rodolfo Vázquez

Departamento Académico de Estudios Internacionales
Kenza Elmandjra, Rafael Fernández de Castro, Blanca Heredia, Olga Pellicer, Stéphan Sberro, Brian Stevenson

Centro de Lenguas
Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Nora Pasternac

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS ITAM aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: N$ 10.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.
Suscripción anual (4 números): N$ 40.00 M.N. en el D.F.
N$ 45.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Angel
01000, México D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 2512
Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus
Distribución: El Equilibrista - Centro de Distribución
Interamericano S.A. de C.V., Botticelli 52, Mixcoac, C.P. 03910.
México, D.F., Tels.: 563 31 40 Fax: 563 86 07
Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)
Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,
S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13 San Miguel Chapultepec.
C.P. 11850 Tel. 271 22 39 y Fax 553 21 65.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

TEXTOS

¿QUÉ GUERRA? ¿QUÉ PAZ? 7
Edgar Morin

LA UTOPÍA DEL AMOR EN LAS OBRAS DE SOLOVIEV Y BERDIAEV 13
Mijail Málishev, Manola Sepúlveda

LAS APUESTAS DE LA DEMOCRACIA 29
Antonio Ocaña

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD SOCIO-POLÍTICA DESDE LA RAZÓN COMUNICATIVA 47
Sergio Dellavalle

NOTAS

DE LA EDUCACIÓN OFICIAL CONSERVADORA A LA UTOPÍA DE LA IMAGINACIÓN 77
Carlos De la Isla

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

REFLEXIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN Y SUS TRAICIONES — 85
Nora Pasternac

ARISTÓTELES HOY — 92
Jorge Serrano

DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO COMO DOCUMENTO DE BARBARIE — 99
Blanca Solares

RESEÑAS

FERNANDO SAVATER, ***El jardín de las dudas*** — 109
Rafael Rojas

ÁMBAR PAST, ***Caracol de tierra*** — 114
Luzelena Gutiérrez de Velasco

PATRICO MARCOS, ***Psicoanálisis antiguo y moderno*** — 117
Mauricio Beuchot

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿QUÉ GUERRA? ¿QUÉ PAZ?

Edgar Morin *

El debate se ha planteado: o la suspensión del embargo para permitir que Bosnia se defienda en igualdad de condiciones contra la agresión sufrida, o bien presión de las grandes potencias para imponer la paz, particularmente por medio de la amenaza del retiro de los cascos azules.

Pero lo que está cada vez más oscuro es la pregunta: ¿Qué guerra hay que proseguir? ¿Qué paz se necesita por lo menos proponer, si no imponer?

La guerra comenzó como una guerra de secesión entre dos Estados-nación en re-formación, fundados cada uno sobre una etnia/religión dominante.[1] Se transformó en una guerra para que Serbia recuperara todos los territorios habitados por serbios en Croacia y luego en Bosnia Herzegovina. Pero en un segundo estadio se convirtió en guerra de liquidación de la única nación de Europa oriental cuyo carácter propio era ser multiétnica. Esta guerra corre el peligro de verse seguida por la eliminación masiva de los albaneses mayoritarios en Kosovo, por una

* CNRS France. Su último libro traducido al castellano: *Introducción al pensamiento complejo*, 1994, Barcelona, Gedisa.

[1] Orígenes del conflicto en julio de 1990: Milan Martic, jefe de la policía de Knin en Krajina, se niega a adoptar el nuevo emblema croata, en damero. (La croatización suave suscita temores y rechazos.) Los serbios de Krajina, inquietos por la llegada al poder de Tudjman y su partido nacionalista dos meses antes, reivindican su autonomía y organizan un referendum para agosto. Ante las amenazas croatas de prohibir la consulta, los serbios levantan su primera barricada en la región de Knin. Milan Martic distribuye armas, moviliza milicias y recibe armamento del ejército federal. Es el preludio de la guerra.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

purificación serbia de Voivodina y un desmantelamiento de Macedonia, que se vería repartida entre Serbia, Grecia y Bulgaria.

Este proceso se inscribe geográficamente en unos espacios donde los imperios otomano, austrohúngaro y rusoviético habían constituido *patchworks* con religiones y nacionalidades extremadamente diversas. Se inscribe históricamente, tras la caída del comunismo y la crisis que de esto resultó, en el surgimiento de etnonacionalismos virulentos que reivindican la soberanía absoluta en territorios donde viven minorías, que primero se vuelven extranjeras y luego enemigas. La primera tragedia se juega en Armenia-Azerbaidjian, Georgia, Moldavia. Existe el peligro de que no solamente prosiga en la exYugoslavia, sino en otros lugares, particularmente en el ex-imperio rusoviético.

La guerra de Bosnia es entonces un momento, un episodio de un proceso que ya había comenzado en otro lugar y que tiene muchas posibilidades de extenderse más allá de sus fronteras actuales. Pero es el episodio más cercano al corazón de Europa, el más desastroso para Europa, porque revela la impotencia profunda de la Unión Europea, porque hirió a la única comarca donde, durante siglos, ha habido una convivencia entre poblaciones de diversas religiones, a pesar de erupciones explosivas debidas a los conflictos entre imperios (el austríaco y el otomano), y luego a conflictos entre *ustachis* y *chechniks*, consecutivos a la ocupación nazi. Es, a diferencia de las regiones del Cáucaso y más allá, el único lugar donde Europa puede intervenir eficazmente.

Además, la guerra de Bosnia cambió de carácter. Guerra de defensa de esta nación multiétnica contra el despedazamiento, no pudo evitar el desmembramiento y la constitución de una Bosnia serbia, luego de una Bosnia croata, con las limpiezas étnicas que esto implicó. ¿Qué queda de la Bosnia multiétnica? En algunas ciudades sitiadas la fraternidad étnica ha comenzado a descomponerse.

¿Cuál es la guerra que prosigue la Bosnia reducida cada vez más a sus territorios musulmanes? Es una guerra que volvería viable a una nación bosnia en lugar de hacer de ella un bantustán. Podemos esperar, entonces, sobre todo si hay una suspensión del embargo que coloca en desventaja a Bosnia en cuanto a armamento pesado, que se constituya un territorio coherente, dotado de un acceso al río Save y al mar (cosa que estaría asegurada además por la confederación croata-bosnia si ésta se mantiene).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Pero esto al mismo tiempo significa que hay que perder la esperanza de la resurrección de la Bosnia Herzegovina anterior. Esta Bosnia Herzegovina es desde ya un cadáver que ninguna Isis podría volver a pegar. Es el fin de una realidad multisecular que se había desarrollado bajo el imperio otomano y bajo el imperio austrohúngaro y que ha sido destruida por la concepción del Estado-nación monoétnico. Es tomar conciencia plena de la irremediable pérdida para los Balcanes, para la Europa de hoy, pérdida que amenaza con destruir a la Europa futura antes de que se construya.

Por otro lado, es necesario que tomemos conciencia de que la guerra misma radicaliza lo peor, los odios nacionalistas y religiosos dementes, los poderes dictatoriales donde sólo los histéricos etno-nacionalistas tienen el control y la palabra. Cuanto más se prolonga la guerra, tanto más se agrava la radicalización en el sentido de oscurantismos y fanatismos.

Es necesario darse cuenta de que el promotor de la guerra no es sólo el enemigo, sino que su continuación se nutre también de la radicalización, que a su vez nutre a la guerra, dislocando lo que estaba mezclado, oponiendo lo que se encontraba unido.

Sólo la paz permitiría el arranque de una dinámica de democratización en Serbia y en Croacia, dándole la palabra a las oposiciones hoy amordazadas, a los pacíficos y a los innumerables yugoslavos mestizos. Sólo una pacificación democrática permitiría concebir nuevas fórmulas asociativas, no solamente en Bosnia Herzegovina, sino también en la ex-Yugoslavia.

Pero en este punto se enfrentan dos conminaciones contradictorias:

1. no se puede concebir aceptar como paz el *diktat* serbio que convertiría a Bosnia en un territorio estrafalario e incoherente;
2. no se puede concebir dejar que se prolongue la guerra que canceriza la región y Europa.

Ahora bien, no conviene oponer, como hasta ahora, negociación e intervención. De hecho, si hubiera habido una amenaza real de intervención, la negociación habría podido acabar en numerosas ocasiones, e incluso antes de la agresión contra Bosnia Herzegovina. Los negociacionistas hablan sobre todo de evitar la hipótesis de la intervención, lo cual sabotea la negociación. Los intervencionistas quieren golpear a los serbios sin

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

proponer una perspectiva de paz (desgraciadamente eso ya es imposible), sino el restablecimiento del *statu quo* anterior.

La suspensión del embargo militar sobre Bosnia debe ser una amenaza que pese en la negociación, del mismo modo que la suspensión condicionada del embargo económico sobre Serbia podría ser una incitación a aceptar las condiciones de una propuesta de paz.

¿Cuáles serían estas condiciones?

1. La salvaguarda de las ciudades poliétnicas como Sarajevo, Mostar, Goradze, Bihac, que en un primer tiempo verían su territorio bajo la protección de la ONU, y posteriormente se integrarían con su estatuto particular en una nueva confederación.

2. La delimitación de una Bosnia con fronteras coherentes, con acceso al mar y al río Save, así como la consolidación de una confederación croata-bosnia que, después de unas elecciones libres, podría integrar la Bosnia Serbia. Si la configuración geográfica tuviera que privilegiarla, la confederación volvería posible la fórmula de la cantonización.

3. Las fronteras entre las tres Bosnias y las fronteras entre las naciones de la ex-Yugoslavia deberían ser permeables a las personas y a los bienes como lo son las de la Unión Europea. No se trata de resucitar a la ex-Yugoslavia, sino de reencontrar una viabilidad económica para territorios hasta ahora complementarios, y una viabilidad humana por medio del retorno a las comunicaciones interpersonales y familiares que, tras las peores atrocidades mutuas siempre se han reconstituido intactas —como después de 1945.

A pesar de las purificaciones étnicas realizadas, sólo una paz como ésta permitiría restablecer no ya la antigua interpenetración, sino un mosaico multiétnico (sobre una base de confederación y/o cantonización). De todas maneras, sería muy difícilmente viable la creación de un territorio musulmán homogéneo y aislado.

La detención de los combates sobre estas condiciones constituiría el andamio para una *pax europea*, dado que sería lo único que podría evitar la propagación de la barbarie en Kosovo, Voivodina, Macedonia y en los países ex-soviéticos. Dicha paz sólo puede fundarse sobre el principio de la asociación. Este principio fue el que permitió que Europa del Oeste dejara atrás los dos males que habían acompañado el nacimiento y la vida de los Estados-Nación. Uno la obsesión purificadora, que primero fue religiosa, luego racial y que hoy es etno-religiosa. La guerra de Yugosla-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

via es uno de los avatares recientes de la obsesión purificadora, en el contexto heredado de dos ex imperios. Ahora bien, ésta se calmó en las naciones a la vez poliétnicas, polirreligiosas, laicas y democráticas del oeste europeo, y sólo el mantenimiento y el desarrollo de la asociación europea puede exorcizar al espectro purificador. La otra obsesión ha sido la sacralización de las fronteras nacionales, también rebasada hoy en el Oeste, gracias a su permeabilización.

Ahora bien, estos dos males se han vuelto virulentos en el Este a causa de los impulsos etno-nacionales y Bosnia, que fue la víctima suprema, no podrá encontrar su salvación en una pureza étnica ni en una frontera sacralizada. Entonces, el antídoto efectivo contra los males de la guerra de Yugoslavia es el principio asociativo europeo que, al mismo tiempo, será el medio para reconocer las soberanías de los nuevos Estados-nación, retirándoles su carácter absoluto, es decir, integrándolos.

La necesidad asociativa es multiforme. Ciertamente, hay que tener la esperanza de encontrar un lazo asociativo nuevo entre las naciones de la ex-Yugoslavia, pero también es necesario intentar crear asociaciones inter-balcánicas y danubianas que deberían inscribirse dentro de una gran Confederación Europea. De todas formas, una forma específica de inserción de una confederación de Bosnia Herzegovina a la Unión Europea es necesaria y urgente, y puede precipitar la formación de la gran Confederación Europea, que permitiría la nueva solución. Todo esto es posible, pero falta la cristalización de una voluntad política, armada con un poder de intervención creíble.

Está claro que si no fueran propuestas a los beligerantes las condiciones de paz que he enunciado, no podríamos evitar las peores consecuencias de la guerra. Sería necesario dar a Bosnia los medios para defenderse, suspendiendo el embargo de las armas (no basta con comprobar que Bosnia tiene fábricas de armamento o que recibe armas por vías diversas; no tiene acceso a armas pesadas y la aviación, decisivas fuera de las zonas montañosas).

Estamos en una situación trágica porque, a pesar del *electroshock* electoral creado en Francia por la Lista Sarajevo en las elecciones europeas, siguen estando ausentes la conciencia y voluntad políticas que faltaron en los momentos decisivos en los que se pudo prevenir y luego detener la guerra. Los procesos de disolución siguen más activos que los de asociación. Nuestra impotencia frente al espectáculo de los males que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

devasta al mundo tranquiliza a la inacción en Bosnia-Herzegovina, cuando podríamos no ser impotentes sino activos.

Ni siquiera nos damos cuenta de que la línea sísmica donde se enfrentan con virulencia Oriente/Occidente, Ricos/Pobres, Laicidad/Religión, Islam/Cristianismo/Judaísmo, se ha propagado desde el Medio Oriente hacia el oeste mediterráneo, y arrasa a la ex-Yugoslavia, despertando cada vez más el antagonismo catolicismo/ortodoxia. No nos damos suficiente cuenta de que los países ex-soviéticos también corren el riesgo de trastornarse. La Unión Europea ha elegido la miopía, la sordera y la palabrería.

Una máquina infernal puesta en marcha en 1933 tomó una progresión irresistible en 1937, 38, 39 hasta la catástrofe de 1940. Quizá otra máquina infernal se puso en marcha en 1992. ¿Acaso el peligro despertará la conciencia que produzca el sobresalto? De todas maneras, es urgente escuchar a Casandra.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA UTOPÍA DEL AMOR EN LAS OBRAS DE VLADIMIR SOLOVIEV Y NICOLAI BERDIAEV

*Mijail Málishev**
*Manola Sepúlveda***

El tema del amor empezó a discutirse en la filosofía rusa a finales del siglo XIX lo cual confirma, una vez más, la acertada observación de Hegel de que el búho de la sabiduría inicia su vuelo en los crepúsculos. Esto no significa que la problemática del amor era desconocida en la cultura rusa antes de esta época. Grandes escritores, como Pushkin, Lérmontov, Necrasov, Turguenev, Goncharov, Dostoievski, Tolstoi, Chejov mostraron, en sus imágenes artísticas, la universalidad y los rasgos peculiares de este sentimiento eterno.

El tema del amor ocupa un lugar importante en la obra de Dostoievski (1821-1881). La belleza que, según su opinión, debe salvar al mundo, lo salvará sólo a través del amor: el corazón debe poseer primero la visión de la belleza y luego ésta encenderá en aquél el amor salvador. Las ideas mesiánicas sobre el amor en la obra del escritor ruso se entretejen con la representación de enormes fuerzas pasionales que a menudo conducen a sus héroes a la ruina. Dostoievski muestra que el amor quema y

* CICSyH-UAEM.
** ENAH.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

escinde las almas de sus personajes cuyas vidas frecuentemente terminan en tragedia. La escisión interior del hombre engendra la voluptuosidad que es consecuencia de la soledad y del aislamiento en el recinto hermético de su "yo". El otro polo del amor —la compasión— tampoco es capaz de salvar la personalidad del "demonio de la voluptuosidad", puesto que en la compasión no se da la totalidad del espíritu, sino su desgarramiento. Dostoievski muestra que hasta el príncipe Mischkin, un hombre puro e inocente, a pesar de la gran piedad y compasión que sentía por sus amadas era portador de un amor enfermo que atraía no tanto la felicidad sino la ruina.

Otro gran escritor ruso, Tolstoi (1828-1910) mostró que el amor está vinculado con la muerte, tanto por los obstáculos que se requiere superar para su realización como porque el enamorado se da cuenta de la fragilidad del ser en general y de su existencia en particular. Andrei Bolkonski, personaje de *Guerra y Paz*, herido mortalmente en combate siente que su amor, que presupone la integridad de sus pensamientos y sentimientos, de alguna manera misteriosa está vinculada con la armonía del universo y ve en la muerte su principal enemigo. Él se enfrenta a su inevitable fin y entonces comprende que sólo el amor puede contraponerse a la nada, porque es el verdadero rival de la muerte y sólo él puede traer consolación. "El amor. ¿Qué es el amor? El amor impide la muerte. El amor es la vida. Todo lo que comprendo lo comprendo tan sólo porque amo. Todo existe sólo porque amo. Todo está unido por el amor. El amor es Dios, y morir significa para mí, partícula de amor, volver a la eterna fuente común."[1]

La literatura rusa formó un espacio artístico y estimuló las reflexiones de Rózanov, Berdiaev, Florenski, Bulgakov, Merezkovski, Frank, Karsavin, Losski quienes fundaron la tradición filosófica del Eros ruso. En el origen de esta tradición está la doctrina de Vladimir Soloviev (1853-1900), cuya figura multifasética aún es poco conocida en la historia del pensamiento filosófico.

Al tema del amor Soloviev lo trata en muchos de sus trabajos, pero la obra más importante donde lo desarrolla son sus ensayos "El sentido del

[1] Tolstoi, L. N., "Guerra y Paz", *Obras Selectas*, T. II, 1991, Madrid, Aguilar, p. 789 .

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

amor" publicados por primera vez en la revista *Cuestiones de filosofía y psicología* durante 1889-1892.

Soloviev dice que comúnmente la gente se inclina a entender el sentido del amor sexual en la reproducción del género biológico y por eso las relaciones amorosas se confunden con el instinto de la reproducción. Pero esta opinión, según el filósofo ruso, es refutada por la simple observación de que la reproducción de los organismos puede llevarse a cabo sin el amor sexual. Por eso la reproducción como tal no tiene nada que ver con el sentido del amor. Entre los seres vivos que se reproducen por medio sexual, la fuerza de la reproducción se debilita en la medida de su ascensión por la "escalera de la evolución", mientras que, por el contrario, la fuerza de atracción aumenta. Si en un polo de la vida se encuentra la reproducción sin amor y en otro el amor sin la reproducción, se puede decir que estos dos fenómenos no están vinculados entre sí. Cada uno tiene su significación y su sentido independiente. Lo mismo sucede con el amor en el mundo humano, donde aquél asume un carácter individual en virtud del cual sólo esa persona concreta del otro sexo tiene la significación absoluta y el valor en sí.

Soloviev cuestiona las tesis sobre el amor de Schopenhauer y Hartmann, según las cuales el sentimiento amoroso es provocado por la Voluntad Universal para la producción de la descendencia viable y, por consiguiente, cuanto más interés tiene la Voluntad de producir un hombre sobresaliente con más fuerza atrae a los enamorados. Al suponer la reproducción como objetivo del amor, esta doctrina concibe dicho fenómeno como una artimaña de la naturaleza que a través de la selección de las parejas persigue sus propios fines: crear más individuos con destacadas cualidades o engendrar genios. Pero, en realidad, afirma Soloviev, no hay nada de eso: no existe ninguna relación entre la fuerza de la pasión amorosa y la cantidad y calidad de la descendencia. El amor intenso frecuentemente no deja prole. Desde el punto de vista de la doctrina del amor de Schopenhauer y Hartmann, la enorme pasión de Verter a Carlota hubiese tenido que demostrar que precisamente con Carlota el joven enamorado tuviera que producir una descendencia muy importante en aras de la cual la Voluntad Universal excitó en este desdichado hombre el sentimiento extraordinario. Pero esta gran pasión condujo a Verter al suicidio que, según Soloviev, demuestra una vez más la vulnerabilidad de la doctrina que ve el sentido del amor en la repro-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ducción. La aguda intuición poética de la realidad no permitió a Ovidio y a Gogol que sus personajes —Filimón y Bauquida, Afanasi Ivanovich y Puljeria Inanovna— tuvieran hijos. La misma intuición separó a Tristán de Isolda, a Romeo de Julieta y los condujo a la muerte. Tanto el arte como la vida, dice Soloviev, nos dan una gran cantidad de ejemplos de este tipo que confirman que no existe ninguna correspondencia entre la fuerza del amor y la cantidad y calidad de la descendencia.

Según el pensador ruso, la justicia de esta tesis también se confirma en la Biblia. El hecho central de la historia bíblica —el nacimiento del Mesías— presupone la Providencia en la selección y unión de los antepasados de Jesucristo. Pero el amor como tal no tuvo nada que ver con este proceso. Por supuesto que el amor se encuentra en la Biblia, pero como un sentimiento independiente y no como instrumento del proceso cristológico. En la larga cadena de nacimientos de los antepasados de Jesucristo éstos más bien fueron frutos de la fe que del amor. Todo esto indica que el amor como sentimiento subjetivo tiene un valor incondicional para la vida personal del hombre y no es un instrumento exclusivo para los fines ocultos de la reproducción del género humano.

Según el pensador ruso, la individualidad del hombre se determina por la fuerza del egoísmo. Pero el egoísta es sólo una partícula en la totalidad universal; él vive aisladamente y, por consiguiente, fuera de la verdad existencial. El ser egoísta suele ser capaz de percibir su propia significación incondicional y su dignidad absoluta. Y, en el mejor de los casos, él reconoce la dignidad de los otros racionalmente. El individuo se percibe a sí mismo como centro del universo y tal visión le separa de los demás. Precisamente porque el egoísmo —la barrera entre mi "yo" y los "yos" de los demás— es concreto y real es imposible superarlo sólo por la razón. Felizmente existe una capacidad milagrosa que elimina esta barrera y la supera no sólo en la conciencia abstracta sino también en el sentimiento interior, en la voluntad vital. Precisamente esta fuerza hace al hombre reconocer la significación incondicional y la dignidad absoluta del otro ser humano. Y esta fuerza es el amor que supera el egoísmo y permite a los enamorados vivir en la "verdad". "El sentido del amor humano en general es la justificación y la salvación de la individualidad humana a través del sacrificio del egoísmo"[2]. Según esta opinión de Soloviev, la

[2] Soloviev, V. S., "El sentido del amor", *Obras Escogidas*, 1990, Moscú, p. 152.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

falsedad del egoísmo consiste en la negación de la dignidad e individualidad irrepetible en los otros seres humanos. La paradoja del egoísmo es que al pretender afirmar su propia dignidad, en realidad, la destruye porque pone en primer plano las cualidades de su bienestar en detrimento de los principios que le permitirían realizar sus potencialidades creativas.

Según Soloviev, el egoísmo, como fuerza real que arraiga en la profundidad de cada hombre, se supera a través del amor y, en primer lugar, en virtud del amor sexual entre el hombre y la mujer. En otros tipos de amor están ausentes la igualdad y el entendimiento mutuo, ingredientes que a veces obstaculizan el reconocimiento verdadero del otro ser humano. Por ejemplo, en el amor místico el objeto se reduce a la indiferencia absoluta que absorbe la individualidad del hombre. En este tipo de amor el egoísmo se diluye en el mismo sentido en que se desvanece la conciencia cuando el hombre duerme. En el amor místico la existencia del objeto conduce a la pérdida del sujeto, que se sumerge en un sueño profundo y cuando vuelve a la realidad se pierde el objeto de su adoración: en lugar de unidad absoluta surge la pluralidad abigarrada de la vida real.

En su artículo "El amor", publicado en el Diccionario Enciclopédico ruso de Brokhauz y Efron, Soloviev examina este tema a través de la reciprocidad entre el sujeto y el objeto. Él distingue tres tipos de amor: el amor descendiente, que da más de lo que recibe; el amor ascendiente, que recibe más que da; y el amor donde los sentimientos entre el sujeto y el objeto están equilibrados. El amor de los padres a los hijos corresponde al primer tipo; el amor de los hijos a sus padres al segundo y el amor sexual al tercero.

El amor paterno y, en particular, el amor de la madre a sus hijos se asemeja en intensidad a los sentimientos del amor sexual. Y sin embargo, en el amor materno, según Soloviev, no se alcanza plena reciprocidad porque la madre y sus hijos pertenecen a diferentes generaciones y el amor de la madre no puede valer para sus hijos lo mismo que el amor de los hijos vale para su madre. Frecuentemente, la madre es capaz de sacrificar su egoísmo en aras de sus hijos pero, a la vez, ella arriesga a perder su independencia, que conduce al crecimiento del egoísmo de sus hijos. Además, en el amor materno no hay ni el reconocimiento absoluto del objeto del amor, ni el respeto verdadero a la individualidad del otro. Para la madre su hijo vale sin más.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por lo que se refiere a otros tipos de amor —la amistad, el patriotismo, el humanismo— siendo muy importantes, no consiguen anular el egoísmo a causa de la inconmensurabilidad entre sujeto y objeto del amor. El hombre, concluye Soloviev, puede hacer muchos sacrificios, incluso entregar su vida por su pueblo o por la humanidad, pero no puede realizar su verdadera individualidad, crear de sí mismo una nueva persona sobre la base de este tipo de amor. Según el pensador ruso, sólo el amor sexual nos hace reconocer en el otro aquella significación y dignidad que sentimos en nosotros mismos en virtud de la fuerza del egoísmo.

Según su punto de vista, en nuestros sueños aspiramos a la unión plena y eterna con el objeto de nuestro amor. Pero, en realidad, la poesía de la plena unión resulta pasajera. El ardor de los sentimientos paulatinamente se evapora y el encanto del enamoramiento se convierte en la prosa de la aburrida coexistencia cotidiana. El ideal del amor eterno fracasa por su concreción trágica. El amor siempre aspira a la infinitud, siempre tiende a superar los límites de este mundo. Según Soloviev, el amor es trágico porque fracciona su objeto en el proceso de su encarnación en el mundo empírico. La mutilación de la esencia ideal del amor, Soloviev la vincula con el fetichismo. Según su opinión, esta enfermedad emocional consiste en que el objeto del amor se percibe por el enamorado no como la individualidad orgánica conjunta de alma y cuerpo, sino reducida a algunas cualidades aisladas: por ejemplo, el cabello, los ojos, la voz, el intelecto, que enloquecen al enamorado y por tanto, adquieren para él un sentido de fetiche. El fetichismo lleva a la escisión de la individualidad íntegra de la persona amada. El amor carnal que aspira al placer fisiológico es un ejemplo típico de la manifestación del fetichismo. Pero el amor espiritual que se avergüenza por la espontaneidad de los placeres eróticos, que califica la alegría de la unión de los cuerpos como voluptuosidad sucia, se degenera también en hipocresía y, por consiguiente, es otra fuente de fetichismo. Al reconocer la importancia del cuerpo, el pensador ruso a la vez afirma, la necesidad de elevación y purificación del sexo para que el amor pueda ser realizado plenamente.

Para la realización del sentido ideal del amor se exige la unión de dos seres aislados que podrían formar una personalidad absoluta e ideal —planteamiento que recuerda el proceso de ascensión del Eros platónico. En la realidad empírica el hombre no goza de la plenitud de su individualidad; él existe sólo en su individualidad limitada y en su sexo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

determinado como hombre o mujer. Señala Soloviev: "el ser humano auténtico en la plenitud de su persona ideal no puede ser sólo un hombre o sólo una mujer, sino debe ser la unidad de ambos. Realizar esta unidad, crear los hombres verdaderos como la unión de los principios varoniles y femeninos, aunque formalmente separados, debe ser la tarea para el amor."[3] Y esta tarea se desprende de las intenciones primordiales de los enamorados, de su aspiración a la fusión total en una pareja unida por lazos inquebrantables. Los enamorados quieren unir sus cuerpos pero su naturaleza material no lo permite. Mas ellos no son sólo cuerpos, también son almas, lo que significa que el sentido superior del amor se alcanza a través de la unión de los enamorados con el Alma Mundial. La fuerza del amor, dice Soloviev, tiene que conducir al seno de la Feminidad Eterna que simboliza la verdadera predestinación humana. La plasmación de este principio en la vida individual engendra resplandores de bienaventuranza celestial familiares a cada hombre o mujer que alguna vez estuvieron enamorados.

Para Soloviev el amor es una fuerza real que interviene en la vida y no sólo una vivencia subjetiva. Así como el don de la palabra consiste no sólo en hablar por hablar sino en transmitir el pensamiento, la verdadera vocación del amor consiste en la encarnación de la esencia física y espiritual del hombre en la práctica. En cierto sentido, el amor es el restablecimiento de la totalidad de la personalidad humana, la creación de la individualidad absoluta. "En el sentimiento del amor, en su sentido superior, afirmamos la significación incondicional de nuestra persona. Pero la individualidad absoluta no puede ser perecedera o vacía. La inevitabilidad de la muerte y la vacuidad de nuestra vida son absolutamente incompatibles con la exigencia de nuestra individualidad y la del otro unidas por los lazos del amor. El sentimiento del amor, si es fuerte y consciente, no puede reconciliarse con la futura vejez, con la muerte de la persona amada o con la destrucción de nuestra propia persona."[4]

Algunos creen en la inmortalidad del alma, pero la experiencia de los enamorados muestra insatisfacciones ante esta fe abstracta. En el amor el hombre ama la individualidad del otro en su totalidad concreta. Quien ama no puede reconciliarse con la inevitabilidad de la futura desapari-

[3] *Ibid.*, p. 164-5.
[4] *Ibid.*, p. 173.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ción del ser amado y no sólo de su alma, sino también de su cuerpo. Por eso el amor presupone la inmortalidad del ser amado en su totalidad. Todas las otras expresiones de la vida social no exigen esa inmortalidad: la ciencia, el arte, la política satisfacen necesidades históricas perecederas pero no comunican un sentido absoluto a la individualidad. Sólo el amor lo necesita y sólo éste llena la vida del hombre de un sentido absoluto y le hace protestar contra la inevitabilidad de la muerte.

El amor verdadero, según el pensador ruso, excluye la robinsonada. Los enamorados nunca viven en una isla desierta, sino en un medio social. Por consiguiente, la superación del egoísmo no puede estar limitada a la transferencia de los cálidos sentimientos del amante al amado. La pareja separada de todos los demás hombres, tarde o temprano, perderá el amor. La existencia de la individualidad en su pleno sentido se realiza en el desarrollo conjunto con otros hombres. En este punto la doctrina de Soloviev se acerca a las ideas del pensador ruso Nicolai Fiódorov, quien consideraba que la tarea principal del género humano consiste en la lucha contra la muerte, en la eternización del hombre y en el retorno de todos los desaparecidos de la vida, es decir, en la resurrección de los muertos. En este sentido, la tarea de perfeccionamiento de los individuos, es inseparable del proceso de la unión universal, del alcance de la inmortalidad y la resurrección de todos los seres humanos que vivieron en esta tierra.

Como Fiódorov, Soloviev sueña en eternizar la vida del hombre a través del verdadero amor. Su ideal del universo perfecto es aquél donde existe la integridad de todos y, a la vez, la autonomía individual. El pensador ruso propone transformar la oscura energía sexual inconsciente en consciente y creativa, dirigida al conocimiento del mundo y a la restauración de la vida perdida de las generaciones pasadas. Si la existencia inauténtica consiste en la impenetrabilidad en los mundos interiores de los hombres y en sus mutuas repulsiones, el fundamento de la vida auténtica presupone la capacidad de encontrar en los otros el complemento positivo de su ser. No dominar al otro, no supeditarlo, sino entablar con él lazos de auténtica solidaridad, tales deben ser las relaciones humanas en la sociedad futura.

La doctrina de Soloviev es un sueño de transformar al mundo según propuestas de conciencia utópica. Al pensador ruso le inspiran no tanto las imágenes concretas del futuro, sino la aversión al presente teñido de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

egoísmo y desesperanza. Pero en vez de elaborar vías concretas de cambio o de precisar el cuadro del futuro, Soloviev hace hincapié en el impulso ideal del amor sexual en su proyección utópica en la pantalla de la eternidad, mientras que el camino para su alcance se pierde en la nebulosidad de un sueño.

El discurso de Soloviev sobre el amor está marcado por nobles intenciones, pero la familiarización con esa utopía suscita no pocas dudas. Como ya hemos mencionado, según él, el amor es la salvación de la individualidad a través de la superación del egoísmo, lo cual presupone que los que aman deben entregarse abnegadamente. Pero surge la pregunta ¿y si el amor no es recíproco? Soloviev no toma en consideración esta situación. Para él cualquier amor es la imagen empírica del amor a Dios, un símbolo de la alegría, del éxtasis y de la admiración. Pero aquí se confunde el amor con sus posibles consecuencias, que tienen matices emocionales positivos. "Pero no es menos cierto que el amor es a veces triste como la muerte, tormento soberano y mortal. Es más: el verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por así decirlo, se mide y se calcula a sí mismo, en el dolor y sufrimiento de que es capaz."[5]

La concepción del mundo de Soloviev en muchos aspectos es diametralmente opuesta a los principios filosóficos de Nietzsche. Para el pensador ruso, quien predicaba la armonía universal y buscaba la justicia del bien, el vocero de una moral "más allá del bien y del mal" le parecía el Anticristo. En su ensayo "La idea del superhombre" Soloviev escribe: "El lado malo del nietzscheanismo salta a la vista: el desprecio al hombre débil y enfermo, el concepto pagano de la fuerza y de la belleza, la adscripción a sí mismo con antelación de la importancia exclusiva y sobrehumana —de manera personal y colectiva, como a la minoría elegida de los "mejores", es decir, más fuertes, talentosos, poderosos, "los dueños de la vida" a quienes todo les es permitido— tales son los errores evidentes del nietzscheanismo."[6] Y sin embargo, según el pensador ruso, en la filosofía de Nietzsche, se encuentra alguna verdad que le atrae las almas vivas. Y esta verdad se encierra en la palabra "superhombre". Todo depende del sentido que se le dé a esta palabra. El hombre, sostiene Soloviev, por su esencia es un ser crítico; le es inherente el

[5] Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, 1991, Madrid, Alianza, p. 16.
[6] Soloviev, *op. cit.*, 221.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sentido de la angustia, el descontento de las formas existentes de su vida y la aspiración a las formas superiores del ser. Él siempre quiere ser más y mejor a lo que en la realidad es y por eso aspira al ideal del superhombre: "si él lo quiere realmente, él lo puede y si puede él debe".[7] También piensa que la historia de la humanidad demuestra que el hombre se trasciende a sí mismo, supera el presente y se plantea tareas que ayer le hubieran parecido utópicas. El sueño superior que el hombre todavía no se ha planteado como tarea real, es su aspiración a la inmortalidad.

Ya en la aurora de la civilización humana Gomero estableció que hay dos categorías principales de seres: los hombres y los dioses, los unos mueren y los otros son inmortales. Desde tiempos remotos las palabras "hombre" y "mortal" llegaron a ser sinónimas. Todos los animales mueren pero a nadie se le ocurre llamarles "mortales". Este atributo es inherente al hombre porque él conoce la inevitabilidad de su fallecimiento, y sin embargo esta conciencia siempre le origina angustia porque no quiere reconciliarse con su suerte. El animal no toma conciencia de su muerte y por eso para él tal problema no existe. "El hombre es ante todo y en particular, un ser mortal en el sentido de que la muerte lo vence, lo supera. Esto quiere decir que el "superhombre" debe ser ante todo y en particular, el vencedor de la muerte..."[8] Según Soloviev, superhombre como ser inmortal todavía no existe, pero existe el camino que conduce a ese ideal. Para descubrir esa vía es necesario sentir en sí la vocación de superhombre, cuya condición inicial presupone la superación del propio egoísmo. El hombre que siente en sí esta vocación está dispuesto a luchar contra su propio mal, mientras que los pregonadores del superhombre suelen idealizar el egoísmo, elogiar esa fuerza brutal encubriéndola por el velo de la belleza.

Destaca Soloviev que tal estetización del mal y el egoísmo fue inherente al poeta ruso Lérmontov, en este aspecto precursor de Nietzsche: "El amor no podía ser para Lérmontov el principio vital porque a él básicamente le interesaba su propio estado amoroso."[9] En virtud de sus dotes geniales él hubiera podido comunicar a sus contemporáneos y

[7] *Ibid.*, p. 222.
[8] *Ibid.*, p. 227.
[9] Soloviev, *Crítica literaria*, 1990, Moscú, p. 281.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

descendientes el movimiento poderoso hacia arriba, hacia la verdadera superhumanidad. Pero en lugar de luchar contra el demonio de la soberbia el poeta elogiaba al príncipe de las tinieblas.El sentimiento del amor, según el filósofo ruso, presupone no sólo la lucha contra el egoísmo —cuya manifestación superior es la soberbia— sino la unión con el ser amado y a través de esta fusión, el alcance de la bienaventuranza en el seno de la Eterna Feminidad, la unión con Dios. Sólo este tipo de amor, subraya Soloviev, podría ser la condición de la existencia del hombre en la verdad. El objeto celestial del amor siempre es el mismo, la Feminidad Eterna de Dios.

La utopía de Soloviev fue percibida con gran entusiasmo por muchos pensadores y artistas rusos. Sus ideas fueron adoptadas y desarrolladas sobre todo por Nicolai Berdiaev en su doctrina sobre Eros. Según su opinión "El banquete" de Platón y "El sentido del amor" de Soloviev son lo más profundo e interesante de todo lo que han escrito los filósofos sobre el tema.[10] Para Berdiaev el misterio del amor y el tormento del sexo, simbolizan la aspiración de superar la ruptura trágica de los sexos y alcanzar la individualidad eterna por la unión mística. Sólo la individualidad perfecta no muere ni crea instantes posteriores. Cuando se exclama: "deténgase el instante, eres bello", quiere decirse que la belleza como perfeccionamiento absoluto no debe engendrar otro momento y quedarse así por eterno, pues sólo lo imperfecto fluye en el tiempo.

Berdiaev aprecia altamente la doctrina de su predecesor porque según su opinión, Soloviev entendió adecuadamente los legados de Cristo sobre la Afrodita Celestial y el Eros Divino. En la historia del cristianismo, sostiene Berdiaev, estos legados a menudo fueron interpretados incorrectamente como prédica del ascetismo, la negación del sexo y del amor. Además estas hazañas ascéticas se predestinaban sólo a los elegidos que dedicaban su vida a Dios. Con base en esta interpretación crecieron las flores negras del monacato medieval y toda la penosa lucha contra la tentación de Eros. La misión del ascetismo cristiano era puramente negativa. Pero la comprensión del pecado del sexo, de la vileza de los instintos naturales no es toda la verdad de la palabra de Cristo. "Una cosa es indudable: El Eros de Cristo es la inclinación positiva mística, el

[10] Berdiaev, "La metafísica del sexo y del amor", *Eros ruso o la filosofía del amor en Rusia*, 1991, Moscú, Progreso, p. 237.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

enamoramiento místico, la alegría mística. Cristo no sólo restableció el mandamiento del Viejo Testamento, sino también dio el Nuevo Testamento y mostró la nueva unión. A la comunidad primitiva de los creyentes en Jesús le había sido familiar la alegría del Eros cristiano y esta alegría es conocida en cualquier amor verdadero, lo que significa la unión positiva y no sólo la compasión negativa."[11] Según tal opinión, la nueva conciencia religiosa no debe suprimir el amor carnal sino transformarlo en espíritu de Afrodita Celestial.

Según Berdiaev, el cristianismo fue la fuente del romanticismo y del culto caballeresco a la Dama Hermosa. La nueva doctrina sobre el amor, —entre cuyos partidarios Berdiaev incluye a Soloviev y a sí mismo— hereda el culto medieval de la Eterna Feminidad y afirma la dignidad divina de la personalidad humana. Según su opinión, la nueva conciencia religiosa es continuación de las mejores tradiciones del romanticismo: "El romanticismo, está lleno de presentimientos y presagios, pero no rebasa los límites de las buenas intenciones, todavía le falta el verdadero realismo místico, puesto que aún no han llegado los tiempos para la realización del nuevo amor divino en el mundo, aún no se han revelado muchos secretos. Y nosotros no necesitamos regresar al romanticismo, sino ir más adelante. Pero tenemos que recurrir permanentemente a la verdad y a la belleza del romanticismo en el amor, donde está ausente este demonio que elogia el género humano, donde no existe la dependencia esclava del tiempo, sino donde está presente la aspiración poderosa a la eternidad, al sentido del honor y a la dignidad."[12]

Para Berdiaev el sexo como tal es un mecanismo aplastante que destruye las relaciones individuales y las somete a las tareas de la continuación del género. Esto se pone de manifiesto en el movimiento por la emancipación femenina. El pensador ruso no niega la necesidad de la independencia económica de la mujer, su liberación del poder despótico de la familia, el acceso libre a los bienes de la cultura, la igualdad de los derechos jurídicos con los hombres. Él protesta sólo contra la tendencia del movimiento feminista que tergiversa el verdadero sentido del amor. Según Berdiaev, el error principal de este movimiento se basa en la falsa suposición de que sólo el varón es el ser humano normal, que sólo él posee la plena

[11] *Ibid.*, p. 245.
[12] *Ibid.*, p. 248.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

individualidad. Los partidarios de ese movimiento creen que para conseguir el estatus de plena individualidad es necesario que la mujer sea igual al hombre. En este aspecto, considera Berdiaev, la emancipación femenina en su sentido intrínseco, es la humillación de la dignidad de la mujer, la negación de su alta vocación en el mundo, el reconocimiento involuntario de que la Feminidad es la expresión de la debilidad y del atraso de la mujer. La liberación del sexo bello se entiende aquí como la renuncia a la Feminidad, como la liquidación de su predestinación verdadera. Pero tal liberación en realidad destruye la Feminidad, distorsiona la vocación de la mujer en el mundo, conduce a fin de cuentas al surgimiento de individuos de segunda categoría que son sólo malas copias de los hombres y no tienen los auténticos atributos de su propio sexo. "La imagen concreta de la Feminidad eterna se tergiversa cada vez más, pierde su belleza, pues se ve contaminada con todos los vicios considerados masculinos en guisa de las virtudes humanas."[13]

La mujer no es peor que el hombre, por lo menos, ella es igual a él. Pero la vocación de la mujer no es imitar al hombre, sino ejecutar su propio papel en las formas que le son inherentes. Y a esta vocación el filósofo la ve no en el nacimiento y alimentación de los niños, sino en la realización del principio metafísico de la Feminidad. Desde tal punto de vista, la predestinación de la mujer consiste en la creación de la armonía, la belleza y el ideal del amor. "La mujer debe ser una obra de arte, un ejemplo de creación divina, una fuerza que inspire a la creatividad masculina. Ser Dante es una alta vocación, pero no menos alta misión es la de ser Beatrice; Beatrice es igual a Dante por la grandeza de su vocación en el mundo, ella es necesaria no menos que Dante para el fin superior de la vida."[14]

La creatividad del hombre siempre ha estado inspirada por la imagen de la Dama Hermosa. Por eso, sin la atracción mística de la mujer, sin el amor a la Feminidad Eterna el hombre no podría crear nada. Que la mujer cambie su modo de ser pero no por la imagen y semejanza de los estereotipos masculinos, sino por la afirmación de sus excelentes cualidades femeninas.[15] Berdiaev está convencido de que el deseo de ser semejante al varón lleva a la mujer a la pérdida de su identidad sexual.

[13] *Ibid.*, p. 250.
[14] *Ibid.*, p. 254.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Precisamente para llegar a ser una personalidad en el pleno sentido de la palabra, la mujer tiene que rechazar la falsa idea de igualarse con el hombre.

Según su opinión, la plena individualidad humana sólo se alcanza a través de la unión mística de los sexos. "La polaridad sexual es la forma principal del aislamiento y de la pérdida de la personalidad, mientras que la fusión sexual es la forma principal de la solidaridad y de la afirmación de la personalidad. Pero el misterio místico de la unión sexual consiste, justamente, en evitar la servidumbre del poder de los instintos anónimos del género, en no ser víctima de la astucia de la naturaleza pecaminosa, sino en encontrar el completo orgánico en la imagen eterna de Dios..."[16]

La fusión del hombre y la mujer en una individualidad única presupone el éxtasis y el placer. El placer puede ser malo y feo, pero puede ser bueno y bello. En el primer caso es la manifestación de la servidumbre de los instintos; en el segundo, es la afirmación de la personalidad, puesto que a través del deleite amoroso se lleva a cabo la penetración mística en el "tú", en el ser predestinado por Dios. El demonio de la voluptuosidad se engendra por el fraccionamiento de los hombres en dos sexos, cuando cada cual considera el amor sólo como la utilización de los órganos sexuales del otro. Tal amor es la pérdida de la individualidad en la selva de los oscuros instintos. El deleite verdadero es la ascensión hacia la Afrodita Celestial que presupone la individualización de la inclinación amorosa. Sólo el amor individualizado merece el nombre de Eros en el propio sentido de esta palabra, como el producto más fino de la cultura mundial. El Eros de Platón por sí mismo es anónimo; él aspira a la belleza, pero a la belleza del mundo trascendental de las ideas y pasa por alto a los individuos concretos de este mundo que, en el mejor de los casos, se

[15] Hay que señalar la semejanza del punto de vista de Berdiaev con la opinión de Ortega y Gasset en cuanto a la misión de la mujer. "...Como hay hombres geniales que inventan novísimos pensamientos, que crean estilos artísticos y descubren normas de nuevo derecho, hay mujeres geniales en que por la exquisita materia de su ser, por el enérgico cultivo de su sensibilidad, logra brotar inexpreso un nuevo ideal de varón. A modo de meta sublime, de ejemplar y prototipo actúa ese delicado perfil sobre toda una sociedad, elevando mediante la atracción encantadora que ejerce la mujer, el nivel moral del tipo de hombre." (Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 138.)

[16] Berdiaev, *op. cit.*, p. 253.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

consideran como débiles reflejos de la belleza trascendental. El amor-eros platónico, según Berdiaev, tiene que estar unido con el amor-agape cristiano. El amor que no conoce la caridad es un sentimiento aborrecible. Según Berdiaev, el demonio del sexo se vence sólo por medio del amor individual místico, en la unión de la carne y el espíritu en el seno de Dios.

Según nuestra opinión, los razonamientos utópicos de Soloviev y Berdiaev sobre el misticismo en el amor tienen un fundamento que los autores no lograron hacer suficientemente claro. Trataremos de profundizar un poco en este problema. El amor, en efecto, incluye en sí un elemento místico puesto que no conocemos sus causas; es un misterio inexplicable porque no podemos señalar el fundamento de nuestra elección. Sólo conocemos que esta causa viene de una fuerza enigmática y, en este sentido, el surgimiento del amor es un verdadero misterio.

En cierto modo el amor es un milagro, porque el hombre en el estado amoroso se transforma. Su persona empírica puede seguir siendo la misma pero, sin embargo, su estado interior es otro. ¿Qué cambió? El problema es muy complicado. Lo que pasa es que resulta casi imposible describir adecuadamente lo que sucedió en el mundo interior del enamorado tanto para el observador imparcial, como para el mismo sujeto del amor. Para este último, en verdad, este cambio es algo real, palpable y, desde el momento del enamoramiento, el cambio es inseparable de su persona. El sujeto del amor sabe de este cambio, no puede ignorarlo porque lo sucedido tiene para él consecuencias importantes. Ahora al hombre se le abrió algo nuevo que no le permite comportarse como antes: él siente, piensa, comprende de otro modo. Sucede algo semejante a lo que en religión se llama conversión.

Lo más importante en este proceso es el cambio de valores que determinan los fundamentos de su comportamiento. A veces, decía Gabriel Marcel, la "realidad del mundo invisible" da a conocer más que la realidad del "mundo visible". Y comprender porqué tiene gran significación esta "realidad invisible" es posible si consideramos que este hombre está enamorado, que dentro de su mundo interior tuvo lugar una conversión espiritual. De esta manera podemos explicar la lógica real de su comportamiento empírico. Pero y en eso consiste el enigma, es imposible ir en dirección contraria: reconstruir las causas por sus consecuencias empíricas. O sea, no se puede llegar a la conclusión fidedigna de que dicha persona está enamorada porque se comporta de esta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

manera (tal afirmación es siempre una conjetura). Ella puede comportarse como se comporta por razones pragmáticas o por hipocresía. Nosotros no disponemos de criterios infalibles para la comprensión de las vías de selección en el amor. Sólo sabemos que "como brota del centro personal, de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez, las preferencias más íntimas y cercanas que forman nuestro carácter individual".[17] Por eso el amor es un misterio, ya que nadie, ni siquiera el mismo enamorado, sabe porqué él ama precisamente a esa mujer. Dicho de otra forma, no existen recetas para amar o ser amado.

El amor siempre es un acontecimiento que sucede con el enamorado y no depende de su deseo o voluntad. La divinización del amor se engendra no sólo por el enigma de su surgimiento, sino también por el misterio de su mágica influencia sobre el mundo interno del sujeto del amor. Según su naturaleza, el amor es un principio luminoso y, como el bien, la justicia, la misericordia es un valor moral absoluto. No es casual que la sabiduría popular en los cuentos mágicos nunca responsabilicen al amor del crimen o la crueldad. Al contrario, la fuerza del amor vence al mal o a la brujería y aspira a la armonía, la plenitud y la integridad de la humanidad.

Indudablemente que el amor está vinculado con la muerte, pero en mayor grado es su negación; es el intento de detener el instante y convertirlo en eternidad. Sin embargo, la experiencia de la vida cotidiana nos dice lo contrario, que el amor se termina rápido. Y sin embargo (y en esto consiste la gran paradoja) por triste que sea la experiencia de los enamorados, a ellos les es profundamente ajena la idea del fracaso de su amor. Al sentir el amor como algo superior y sagrado, lo proyectan a la pantalla de la eternidad. Cada enamorado no puede imaginar su vida sin su amado, reconciliarse con su muerte. El testimonio verdadero del amor consiste en que el enamorado prefiere la desdicha junto a su amado a imaginar cualquier placer o felicidad sin él. Precisamente en esto consiste el verdadero sentimiento de la utopía del amor de Vladimir Soloviev y Nicolai Berdiaev.

[17] Ortega y Gasset *op. cit.*, p. 74.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LAS APUESTAS DE LA DEMOCRACIA*

*Antonio Ocaña***

La sustancia de un discurso es la imaginación política, que simplemente ha desaparecido. Desaparición de la imaginación que va a la par del derrumbamiento de la voluntad. Sin embargo, para poder querer es necesario poder representarse algo que no es y es necesario, en los estratos más profundos, querer algo distinto de la simple repetición, para poder imaginar.

Cornelius Castoriadis

I. Introducción

La característica más importante de la internacionalización y del cambio de época es la fractura de nuestras sociedades. Ya sea que se trate de los países del antiguo Bloque Soviético, de los países del Tercer Mundo o de los países ricos de Occidente, asistimos a la explosión de los agentes sociales tradicionales y a la aplicación de políticas económicas que se alejan de los intereses sociales. Los protagonistas y los modelos que han construido la modernidad democrática y el desarrollo económico siguen diluyéndose en una lógica tecnocrática incapaz de pensar la justicia, incapaz también de proponer cualquier alternativa a los problemas actuales.

La democracia resulta de la organización social, y no del universalismo jurídico-político: no se limita a una simple ausencia de totalitarismo, ni a la existencia formal de organismos representativos. La democracia —como todo fenómeno histórico-cultural — consiste en la creación de

* Traducción del francés de Silvia Pasternac.
** Candidato al Doctorado por la Universidad de Frankfurt.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una diversidad de significaciones y de espacios dialógicos de los diferentes acuerdos que institucionalizan a una sociedad.

Este trabajo, que tiene como eje la filosofía política, analiza la evolución de la democracia a partir de tres modelos: el de los primeros modernos —el utópico—, el de la sociedad industrial y el modelo actual. En todos los casos, nos apoyaremos sobre los factores que yo creo han creado la democracia: la subjetividad, la formación de los grupos sociales, la movilidad social, así como la relación compleja que existe entre racionalidad y legitimidad.

Hoy, por primera vez desde la construcción moderna de Occidente, la razón ya no es una garantía sino un saber de expertos claustrófilos y paranoicos.

Las sociedades actuales se ven confrontadas a la disociación de sus actores, al inmovilismo social, a la transformación de las identidades subjetivas, colectivas y nacionales, y a nuevas formas de racionalidad que sólo encuentran su legitimidad en la lógica pura de los expertos.

Estamos atrapados en una universalidad que dejó de pertenecernos. Nuestros mitos coexisten con la artificialidad de los medios de comunicación y la subjetividad atraviesa la crisis más importante desde el nacimiento de la modernidad. Los signos están más lejanos que las ideas suprasensibles platónicas, y el viejo Kant podría reírse de la paradoja universal del pensamiento puro.

En estas condiciones, pensar la democracia de hoy impone la crítica radical de nuestros valores y la aceptación del desafío de la alteridad cultural. Existen tanto movimientos integristas y milenaristas del Sur como grupos neofascistas al Norte y en las minorías de las clases altas y medias del Tercer Mundo. Vivimos entre el mercado y la tribu, más cercanos a las cruzadas que al equilibrio del mercado que con que soñaba la utopía liberal. En este desorden mundial surgen nuevos actores sociales que, con sus reivindicaciones, desbordan las modalidades de fabricación de los consensos tradicionales y presentan una demanda de ciudadanía mundial. Entonces, las fuentes de la universalidad, garantía y motor de nuestra modernidad, son insuficientes. El logocentrismo, en tanto que legitimado, está casi acabado, lo cual ofrece nuevas perspectivas a la reivindicación democrática.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

II. Racionalidad, libertad y justicia; la utopía preindustrial

Desde sus orígenes cartesianos, la filosofía moderna se construyó como la autofundación del orden del mundo en la consciencia del sujeto. La razón universal era la base del saber y la garantía de la justicia y de la libertad. Para el sujeto moderno, el conocimiento no es un hecho en sí mismo, sino una legitimidad común a todos los hombres; así, la legislación universal pertenece al conocimiento.

La universalidad existe en el sujeto y para el sujeto. La subjetividad logocéntrica fue legitimada por una sociedad que buscaba organizarse racionalmente con un sentido de justicia inspirado en las leyes universales. La modernidad se despliega como una subjetividad en cuyo seno libertad y justicia social coexisten con la fe en una razón soberana.

El ser humano era concebido como una entidad autónoma que luchaba por su emancipación política y social. La sociedad estaba representada como un contrato horizontal e igualitario que garantizaba el desarrollo de las facultades humanas en un ambiente de justicia social.

La razón universal, la autonomía individual, la justicia y la libertad social constituían el modelo de legitimidad de los primeros modernos. El conjunto de estos valores, expresado en la declaración de los Derechos del Hombre, instituyó el imaginario de la Revolución Francesa, de la Reforma, de la Ilustración, de la Independencia de los Estados Unidos de América, de las guerras napoleónicas y de la formación de las identidades culturales.

III. El estado-contrato-social y la racionalidad de los acuerdos

La Revolución Industrial reconfortó a la sociedad como vasta apuesta de intercambios y como espacio competitivo regulado por la acumulación. La creación de las fábricas y la expansión del comercio estuvieron acompañadas por la aparición de nuevos grupos sociales que, por sus demandas, excedieron a los principios de la declaración original de los Derechos del Hombre. El saber vinculado con la producción y con el nuevo espacio social se institucionalizó en nuevos acuerdos políticos y el mercado fue el eje alrededor del cual se construyeron los Estados; así,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

las grandes guerras estuvieron relacionadas con "la identidad nacional de los capitales".

Este espacio cultural transformó radicalmente la visión utópica de los primeros modernos. La razón universal, en tanto que garantía de justicia y de libertad se volvió una razón instrumental, posesiva e ilimitada. Paralelamente, el ser humano dejó de concebirse como autónomo e igualitario —que luchaba contra el orden establecido — para convertirse en un apropiador, un consumidor y un maximizador, dentro de una sociedad estructurada por el imaginario de la competencia y por el desarrollo ilimitado de la producción, pensados como garantía de justicia.

La búsqueda del pensamiento puro, la racionalidad instrumental y el imaginario del progreso subordinaron lo social-histórico a las leyes del desarrollo. La lógica social centrada en los intereses estuvo garantizada por el Otro que, aunque fuera de su propia conciencia, está también determinado por la razón universal maximizadora. Al mismo tiempo, el ciudadano se construyó como —y a partir de — la garantía de la legitimidad en razón de la racionalidad de los acuerdos. En otros términos, la posesión moderna reposa sobre una legislación pública, en la cual el ciudadano, que está regulado por su interés maximizador, se institucionaliza en tanto que bien supremo y garantía de un estado de derecho. De esta forma, las enseñanzas y el modelo de la economía clásica se opusieron a los postulados de la democracia utópica. El ciudadano autónomo y racional, capaz de desarrollar sus facultades, fue aniquilado por el sujeto maximizador de la sociedad de mercado. No es por casualidad que se haya graduado el derecho al voto sobre criterios estrictamente económicos y que haya sido acordado a todos los miembros adultos de las sociedades occidentales después de la Segunda Guerra Mundial. El pensamiento puro se encontró atrapado en el progreso y la legitimidad comenzó a institucionalizarse como un bien de mercado.

El poder de hacer presión y la movilidad de los grupos sociales se reconocieron en el conflicto de los intereses y las alternativas del progreso. La universalidad de las reglas coexistió con el poder económico. De estas tensiones nació el Estado-contrato social que desde hace 150 años ha sido el eje del desarrollo de las sociedades ricas de nuestros días. La industrialización fue producto de un voluntarismo historicista de los Estados y de la formación de una comunidad política vinculada con la dinámica de un mercado interno. Estos programas políticos se articula-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ban alrededor de la movilidad de las clases sociales y de su integración a proyectos de desarrollo. El determinismo, la razón ilimitada y las leyes del desarrollo se encadenaron con una subjetividad maximizadora como fuente de legitimidad. El reforzamiento de la razón, así como la manipulación del estado de las cosas, hizo que la justicia, lo social y la política se subordinaran a la economía como disciplina empírico-conceptual de los hechos y de las reglas. Igualmente, el historicismo, es decir, la concepción histórica que depende de las leyes del desarrollo, dominó las ideologías y las ciencias sociales. La izquierda y la derecha compartieron el imaginario central del desarrollo.[1] En el primer caso, por la subordinación de los sujetos al proyecto de un estado superior; o en el otro, según la óptica liberal, que hizo de las necesidades individuales económicas el bien supremo de la libertad racional. No es una casualidad que en los dos casos el trabajo instrumental y la economía se presentaran como los valores y el paradigma racional de la sociedad.

La legitimidad de las sociedades industriales se formó a partir de una racionalidad instrumental y de una subjetividad maximizadora identificada con la movilidad de los grupos sociales y la creación de instituciones representativas que expresan la racionalidad de los acuerdos.

IV. Las paradojas de la universalidad y del progreso

La modernidad es también la universalización de Occidente como modelo de legitimidad. ¿Acaso las dos Américas no son una confrontación histórica en la construcción de la modernidad europea? Esto es solamente un ejemplo que muestra que la formación de las nuevas sociedades no fue unidimensional o no formó parte de la lógica de un proceso inmanente al progreso.

Durante el siglo XIX el capital europeo formaba un submundo colonial en África y en Asia, mientras que en América Latina se determinaba el carácter dependiente de los Estados-nación. La occidentalización latinoamericana, que pasa por el lenguaje, por la religión (propia de los Estados conservadores y subdesarrollados de Europa del Sur) y por las instituciones políticas "formales" a la francesa, no creó el desarrollo y la

[1] Castoriadis, *Le monde morcelé,* 1990, París, Seuil.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

democracia. El etnocidio, los capitales internos y el endeudamiento no bastan. Los Derechos del Hombre y la legitimidad del progreso fueron organizados en West Point, y el Estado militar-centralista esperó 150 años antes de ser cuestionado por el liberalismo.

En las sociedades occidentales, europeas y norteamericanas, el desarrollo y la democracia estaban asociados a las comunidades políticas enlazadas por la dinámica de un mercado interno y por la movilidad de sus grupos sociales. Del otro lado del progreso, la "patria", formada por los intereses de caudillos y de las guerras civiles dependientes del mercado internacional, se construye en una dimensión estatista y militar. Del mismo modo, el crecimiento no forma parte de la movilidad social, sino que está subordinada a la consolidación de una sociedad de castas y de un verticalismo antidemocrático. Mientras que al Norte los agentes de la modernización consolidan una sociedad civil fuerte, relacionada con la soberanía ciudadana y con una capacidad de negociación, en el Sur los principales agentes de la modernización son el ejército y la oligarquía. El ejército, en tanto que ejemplo de soberanía y de progreso técnico dependiente de préstamos provenientes del exterior, y la oligarquía en cuanto que único origen de recursos y de intercambios con el mercado internacional. Además, estos sectores coexisten con el clientelismo de Estado, la violencia, la corrupción y los fraudes electorales. Se trata concretamente de una democracia formal, sin ciudadano, subordinada al orden económico y social estatal. Los conflictos y las tensiones no se resuelven con acuerdos sociales, sino con golpes de Estado militares.

El terrorismo de Estado y la corrupción sustituyen al diálogo social.

V. La democracia hoy: entre la oligocracia y la democradura

La lucha por la repartición de la riqueza y por las oportunidades de desarrollo fue el centro de la organización de las sociedades occidentales. Su pacto social era sólido gracias a la movilidad de sus agentes. Actualmente los intereses ya no son relativos a los ciudadanos o a la movilidad de los grupos sociales sino que tienen que ver con una oligarquía planetaria. Del Estado industrial moderno, como la construcción civil de los acuerdos, se llegó a una disposición burocrático-financiera que domina todas las sociedades. La república se encuentra amenazada y las normas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sociales están subordinadas a los valores del mercado. Al mismo tiempo, se interpreta el mundo a través de un modo de pensamiento débil, adaptado a los medios de comunicación, lo cual da como resultado una selectividad cognitiva que deforma las figuras de la razón hasta el punto de encerrarse en estructuras de validez política paranoica. El éxtasis semiótico y los "análisis descriptivos" reemplazan a la crítica, por eso las sociedades occidentales han perdido uno de sus elementos más notables: el de su capacidad de transformación.

La disolución de las formas clásicas de la identidad, de la subjetividad de los partidos políticos y naciones, corresponde a la falta de proyectos colectivos y a una apatía individualista cargada de angustia. Esto hace que los consensos se construyan como cualquier otra mercadería a partir de las redes simbólicas que organizan el sistema de nuestras interpretaciones. Por primera vez desde la construcción de la modernidad occidental, vivimos la legitimidad de una racionalidad tecnocrática que es incapaz de pensar la justicia y la libertad y de poner un término a la muerte ecológica. Sin embargo, las propias "contradicciones sistemáticas" de semejante racionalidad explotan por todas partes. Esto nos remite a las siguientes preguntas: ¿es posible que una política social racional sea autofinanciable? ¿Por qué no hay lugar para todo el mundo en el liberalismo?

V.1 La razón procesal

La razón instrumental de las sociedades industriales tenía como punto de partida unas reglas que se institucionalizaban políticamente alrededor del acuerdo racional de los intereses. A partir de ahí el liberalismo comenzó a restringir a la sociedad a un orden instrumental. El núcleo teórico de la razón liberal puede definirse en los siguientes términos: la ley, como eqüilibrio "inestable" de mercado, amalgama la pluralidad de los intereses y fabrica los consensos a partir de la perspectiva *de una racionalidad que se forma sobre criterios de bienestar y de consumo.*

En nuestros días el carácter sustancial de las cadenas productivas cedió su lugar a procesos cibernéticos que desembocan en la disolución de las identidades concebidas por la sociedad industrial. Esta evolución corresponde al paradigma de una nueva racionalidad en la cual el sujeto da

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

curso a una teoría de sistemas. Por eso los principios de la economía clásica, centrados en un individualismo estático e identificados con grupos sociales, son modificados por todo un sistema de políticas financieras y de redes simbólicas que organizan las preferencias, es decir, la racionalidad de los individuos.

La razón procesal es la radicalización de un saber organizado en la competitividad y la rentabilidad, cuya legitimidad se restringe a la validez operacional de sus sistemas lógicos. El carácter "imperfecto" de los intercambios y de la competitividad es el eje de la movilidad y de la readaptación de los subsistemas. De este modo la complejidad social se limita a una unidad sistemática que se modula en función del subsistema (Estado, capital, rendimiento, sociedad civil, índices de consumo, etc.) y de su perspectiva funcionalista. Finalmente, acabamos siempre buscando un nuevo equilibrio lógico entre los subsistemas y sus competencias imperfectas.

Actualmente, las discusiones en materia de estructuras lógico-conceptuales de las teorías económicas representan el desafío para una consideración de lo racional como modelo de comportamiento de los seres humanos. Nuestra racionalidad está formalizada a partir del genio financiero y de la competitividad productiva; el ciudadano sólo es un residuo. Para la razón procesal, la racionalidad consiste en la elección de decisiones derivadas de una disposición, que a la vez están reguladas como ambientes de elección en el interior de los márgenes de la competencia. Pero lo más importante es señalar que una racionalidad como ésta no es solamente una consecuencia o un factor externo, sino igualmente una necesidad lógica de la razón procesal. Así, nuestro pensamiento está formalizado por la fabricación de preferencias y de consensos a partir de organizaciones dinámicas y político-financieras. En este contexto, es profundamente válido y coherente decretar el fin de la historia y proclamar que la economía deje de ser política y se vuelva más pura.

V.2 El panorama económico

La economía mundial no tiene otra forma de regulación que no sea la competitividad gestionaria y la eficacia de las empresas transnacionales. El período de la economía nacional está prácticamente terminado. Den-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tro de diez o veinte años, ya no habrá más que dos grupos de satélites, tres o cuatro constructores de automóviles y seis u ocho grandes grupos de comunicación.[2] Es la guerra económica la que establece las reglas; un desarrollo tecnológico construye nuevas demandas y necesidades al margen del equilibrio tradicional entre la oferta y la demanda. Uno de los grandes postulados de la economía clásica, el del capital como consecuencia del comercio y de la producción, ha sido reemplazado por la liberalización del precio del dinero y la especulación. Las nuevas formas bursátiles y financieras son indisociables de la fuga y de la abstracción de los capitales de muchos países que no han logrado resolver los problemas mínimos de su población. Los capitales actuales se disuelven nacionalmente en una rentabilidad que no pertenece a esas sociedades. El problema de la deuda latinoamericana y de los países subdesarrollados en general se inserta en este funcionamiento; pero ocurre lo mismo con la separación total entre Wall Street y la sociedad norteamericana. La reconstrucción de las economías del Este pasa por políticas de saneamiento macroeconómico que han reforzado las diferencias sociales en los países del Sur. Pero comienzan a aplicarse también en las sociedades ricas occidentales para reactivar la economía.

La economía actual es tan móvil que puede readaptarse nuevamente a los aparatos burocrático-financieros, ya sean internos o internacionales. La marginalidad, en casa o en el extranjero, le es necesaria: no hay lugar para todo el mundo. A esta lógica procesal de capital constante le corresponde una plusvalía social variable que condena a los cinco sextos de la población mundial a ser simples residuos.

V.3 El espacio cultural

Nos encontramos frente a una crisis de las identidades sociales y al éxtasis ficticio de las representaciones. La disolución de la subjetividad, los grupos sociales y las naciones coexisten con la emergencia de antiguos y nuevos fundamentalismos. Las culturas pretenden ser, política o religiosamente, una fuente absoluta de la verdad. El cambio de las referencias

[2] Petrella, R., "Demain, plus d'Etat, une entreprise mondiale?", *L'Autre Journal*, nº 14, julio/agosto de 1991.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

culturales y la separación de los actores sociales refuerzan el carácter primitivo de una serie de identidades que se rechazan a través de la negación radical de la otra. El fascismo atraviesa nuestra cultura desde el vacío del ego individualista hasta algunas reivindicaciones milenaristas. El imaginario neoliberal presenta el individualismo como la fase última de la realización humana. La cultura del placer, el consumo y la amplificación del espacio individual reforzaron la idea falaz de que la individualidad es una propiedad, como si fuéramos nuestros propios creadores, los creadores de nuestra identidad, y como si nuestros placeres fueran el simple resultado de nuestros deseos. Paralelamente, las leyes totémicas del mercado empobrecen el lenguaje y la cultura, mientras que los proyectos colectivos se disuelven en una subjetividad vacía que busca mantener o conquistar sus beneficios.

Nuestras representaciones-significaciones se viven a partir del autoconsumo simbólico del desarrollo, que restringe la experiencia de la realidad a una codificación funcionalista. De la misma manera, frente a la disolución de la identidad subjetiva, de los proyectos colectivos y de las instituciones centradas en el deber, el yo y el mundo dejaron de coexistir en el orden de las cosas para construirse en los medios de comunicación por los códigos que estructuran el sistema. La subordinación de los órganos al placer representativo no deja de aumentar y nuestra organización se va volviendo cada vez más mercantil. La racionalidad individualista es prácticamente una tautología de mercado. Las redes semióticas, que incluyen desde las relaciones personales hasta los partidos políticos, dominan esta lógica. Las interpelaciones de nuestra cultura nos inscriben en un registro, y estar inscrito en él significa, entre otras cosas, ser definido dentro de los valores propios del sistema. La identidad "ciudadana" se forma a partir de lo que nosotros tomamos del producto social de los registros. No es una casualidad que la soberanía del consumidor constituya la forma libertaria de la organización social.

V.4 La democradura

Hablamos aquí de cualquier sistema político, en cualquier región del mundo donde se viviría bajo el poder imperioso de los expertos. Los poderes legislativos, si existen, se ven limitados frente al poder ejecutivo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En el mejor de los casos, la política tradicional deja su lugar a las medidas tecnocráticas; si no, está automáticamente prohibida.

Los cambios de las identidades tradicionales y sus subordinaciones a la lógica sistemática de la oligocracia internacional alteran las formas clásicas de la democracia. La disociación de la sociedad es el coproducto de la falta de proyectos colectivos. Los movimientos sociales cada vez más escasos agotan las demandas de mantenimiento de los espacios de bienestar, fundamentalmente aisladas del resto de la sociedad. El sindicalismo ha perdido su fuerza de negociación para diluirse en la corrupción, la incapacidad y la pérdida de confianza de sus miembros. El ejemplo más contundente es el de los partidos políticos. La cadena compleja de nuestra democracia representativa se construyó a partir del ciudadano, de las organizaciones civiles y de los partidos políticos que luchaban por el poder. Las redes de representaciones que identificaban a estos actores desaparecieron y actualmente sufren una profunda desilusión. Las propuestas sociales de los partidos políticos están subordinadas a la viabilidad que permita el imaginario sistémico de la sociedad. La diferencia entre los programas de campaña y la política que luego se aplica es total. La democracia actual es un modelo elitista de equilibrio. Los electores no deciden políticamente, solamente eligen a quienes tomarán decisiones a partir de un consenso de recursos y apoyos construido previamente, que beneficia a las *élites* antes citadas.[3] La propia voluntad política de la fabricación de los consensos busca la necesidad de eliminar del sistema los errores cometidos.

En nuestros días la democracia es un sistema de mercado: la empresa es la *élite* política, el elector es el consumidor. No es una casualidad que los teóricos vigentes fueran los economistas que trabajaron sobre modelos de mercado. En efecto, el mercado cataliza la información, las necesidades y la racionalidad desde la operatividad de la lógica procesal. Nuestras decisiones políticas no son autónomas ni soberanas, sino que están perfectamente construidas como cualquier otra mercancía a través de las redes simbólicas de una sociedad oligocrática. Algunos se dirigen hacia la revolución informática, pero aquí nos encontramos frente a las mismas interrogaciones: ¿Quién formulará las preguntas? ¿Con qué

[3] Macpherson, C. B., *Principes et limites de la démocratie libérale,* 1975, Montreal, Boreal express.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

criterio responderán los consensos? O como dice Bobbio,[4] ¿quién controlará a los que controlan?

Nuestra legitimidad democrática se encuentra fracturada. Por una parte se limita al mantenimiento de la rentabilidad y de la acumulación propia de la razón procesal. Por la otra, se limita a las pocas fuerzas de presión que quedan para encontrar o mantener una espacio en la sociedad. Lo que da una legitimidad cada vez más reducida a las filas del seguro social y a las del desempleo.

V.5 De la universalidad a la paranoia

Desde los orígenes de la filosofía griega la razón occidental se ha ido construyendo a partir de los siguientes preceptos: producir una forma sintética de la realidad, basada en la universalidad de una razón capaz de organizarse y de validarse por la verdad. La experiencia de la realidad, de lo social y de lo político se halla sumergida en la estructura universal de una razón que implica y domina las diferentes actividades de los seres humanos. Este largo camino ha estado presente desde Platón, padre de la razón occidental y de la antidemocracia, hasta el empirismo lógico contemporáneo. El sueño y la locura del pensamiento moderno consistieron en ya no creer en la fuerza autofundadora del logocentrismo. Desde entonces, a fuerza de estar encerrado por la razón, el pensamiento se volvió loco. Sin embargo, a pesar de las innumerables críticas a la metafísica desde hace más de un siglo, continuamos creyendo que el mundo está estructurado racionalmente por sí mismo o subordinado a un sistema racional, lo cual es aún peor. La consecuencia más notable es que en nuestros días la razón se radicaliza en un alejamiento alarmante; su paranoia es más importante que cualquier problema social.

Nuestra obsesión de la identidad racional es cada vez más auto-referente, y continúa soñando con el progreso. La exacerbación de esta racionalidad de identidad es más peligrosa que las armas. Los acontecimientos actuales se restringen a las referencias de un sistema de interpretación que se asume como coherente e irrefutable, como el caso clínico de los delirios paranoicos. La cultura democrática ya no piensa

[4] Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, 1986, México, FCE.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sobre sí misma, por la simple razón de que ni siquiera se da cuenta de que se encuentra en un mundo cerrado. Se aceptan las leyes sin ninguna crítica, como una necesidad inevitable a la cual hay que someterse. De la universalidad, hemos llegado a un sistema racional cerrado y paranoico. Además, tomada en el sentido más platónico de los términos, esta concepción de la validez-legitimidad emana de la idea de que toda diferencia es un error, por lo tanto un no-ser, o un ser malo que es necesario reorganizar.

VI. ¿Res pública, res mundialis?

El fin de la URSS, como el nazismo, no unificó al mundo. El mercado internacional oligocrático libera la marginalidad en todas las sociedades y asistimos a la creación de nuevos grupos sociales. Además, ningún Estado, nacional o supranacional, es capaz de generar ni de mantener el desarrollo social. El Norte eficientista, subordinado a las leyes de la competencia y del desarrollo tecnológico, se encuentra confrontado con la "contradicción procesal" entre rentabilidad y desempleo. A partir de los parámetros vigentes, la única alternativa es el crecimiento sin creación de empleos, el *jobless growth*. El desempleo aumenta y los programas sociales se agotan. Los jóvenes, incluso egresados de posgrados, se confrontan con una sociedad que, para sobrevivir, los excluye. En porcentaje, las personas de edad no dejan de aumentar y cada vez se puede financiar menos su mantenimiento. En el año 2030, uno de cada tres alemanes tendrá más de sesenta años. La crisis de los sectores rurales acrecienta la degradación de las ciudades. Y, claro está, no hay que olvidar a los inmigrados, que sólo representan el dos por ciento de la población mundial.

Esta situación coincide con las perspectivas alarmantes del Tercer Mundo. África Negra vive en un inmovilismo sin salida y países enteros están amenazados por las epidemias. El subcontinente indio tendrá 1200 millones de habitantes dentro de 20 años sin alternativas de repartición de riquezas ni condiciones de desarrollo. Habrá 700 millones de árabes en el año 2010, de los cuales el 79% tendrá menos de 30 años y estará confrontado con el cambio de los paradigmas energéticos. En América Latina, con 400 millones de habitantes y un poco más de 600 al final del

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

milenio, y con la tasa de natalidad más elevada del mundo (2.8% frente a 2.2% en Asia, 2.1% en Africa y 1.2% en los países desarrollados), un tercio de la población se encuentra en condiciones de extrema pobreza y más de la mitad restante en condiciones de pobreza "normal". Sin embargo, según la lógica del sistema internacional, el Tercer Mundo se ha convertido, simplemente, en exportador neto de capitales.

La caída del Muro de Berlín metió en serios problemas a la CEE, y la reconstrucción económica de los países del Este se basó sobre las mismas políticas que en el Tercer Mundo. El equilibrio de mercado deseado genera el caos, violencia y radicalización de las ganancias económicas.

Las dictaduras y las democracias formales sin ciudadanos del Sur y del Este coexisten con el vacío de goce de los ex-ciudadanos del Norte. Sin embargo, todos los grupos sociales, antiguos o nuevos, no solamente se restringen en las estadísticas de la oligarquía internacional, sino que constituyen movimientos que vuelven a cuestionar los espacios de la legitimidad de la organización política. Del mismo modo que las identidades culturales que rebasan las fronteras y que la economía, que se internacionaliza alejándose de las sociedades, paralelamente se instalan los problemas de la marginalidad mundial.

Los enfermos y los desempleados, la desesperación y los sociópatas, la ausencia de porvenir y la fatiga eterna coexisten con la alerta ecológica. Evidentemente, la ciencia posee las condiciones para resolver las necesidades de desarrollo de la humanidad en su conjunto; sin embargo, nuestros problemas no son científicos, sino sociales, y estos últimos se limitan al GATT, a los acuerdos entre la CEE y los Estados Unidos y a la intervención humanitaria en Somalia.

El contrato social ya no basta, pues la legitimidad ya no se limita a los fundamentos del poder entre el sujeto y la sociedad tal como los ha concebido la filosofía política clásica. El fin del fundamentalismo logocéntrico es también el fin de la legitimidad político-social de los últimos cuatro siglos. La conciencia de la identidad y la universalidad de la razón se construyen excluyendo al Otro del pensamiento puro. Éste podía ser aliado o enemigo, esclavo, colono o ciudadano, pero sin formar parte de mi razón. Este modelo fue el eje de la nacionalidad consensual y la fuente de las disciplinas sociales. Actualmente nos vemos obligados a pasar de la universalidad a lo mundano, de la fabricación de los consensos a la cultura del disentimiento intercultural. Así como las ciencias trabajan

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sobre modelos de racionalidad que no son de identidad, el pensamiento político y filosófico exige la compleja e "intrínseca" presencia del otro en tanto que nueva racionalidad-legitimidad. Solamente un pensamiento abierto a la inestabilidad de nuestro caos, a la permanente reorganización y a la presencia del otro, no sólo en el contexto sino en la estructura del discurso mismo, nos permitirá construir una nueva legitimidad, capaz de pensar la justicia y de poner un término a la muerte ecológica. Los propios comités de ética, indispensables también para los medios de comunicación, y la necesidad urgente de nuevas formas de representación exigen ese nuevo espacio.

La diversidad étnica, las demandas del desorden mundial, los saberes marginales y las tensiones de los nuevos y antiguos agentes sociales son el coproducto de una nueva racionalidad y de la invención de una ciudadanía internacional. La urgencia de esta "mundicracia" deberá rebasar los márgenes de la ONU, que no llena los requisitos mínimos del voto directo y de la representación proporcional. Este gran parto tocará el fondo político, antropológico y psíquico de lo que Castoriadis llama la institución imaginaria de la sociedad. Las ilusiones, la imaginación creativa y las tensiones de la pluralidad de los mundos cuentan tanto como la realidad de los expertos.

La razón en la cual nos encontramos atrapados y que nos aísla de los problemas actuales no es el resultado de un devenir libre o necesario, sino de un fenómeno de contingencia. Tampoco se trata de un instrumento adaptable a mejores usos, sino de una realidad histórica formada por las tensiones sociales. El nuevo orden mundial indispensable es inseparable de una movilización de nuevas representaciones en tanto que valores y maneras de ser en el mundo.

El triunfo de la filosofía consiste en no ser ya necesaria como fundación racional. El fin de su universalidad es la de su obsecuencia. Aquí se construye su libertad, en el sentido más antihegeliano del término. Su urgencia es la guerra contra su propia conciencia.

Uno de los grandes méritos de Habermas es establecer nuevos lazos entre teoría y praxis, por los cuales el Otro aparece como un componente intrínseco de la razón. Su permanente crítica a la racionalidad subordinada a elecciones finalistas encuentra en las reglas del entendimiento, el paso de las influencias persuasivas de los consensos a una comunidad estructurada por la comunicación. Habermas pasa de la fundación auto-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

racional al paradigma del entendimiento, de la razón encerrada a la eficiencia, al Otro como comprensión. La validez de las proposiciones es aceptada o rechazada en función del orden social, y la contingencia social del sentido no implica ninguna anarquía en lo que se refiere a la estructuración de la razón. Problemas como el significado y la validez se estructuran a partir de la unidad de la razón, fuente de diversidad. La cultura aparece como un mundo vivido, la *Lebenswelt*, estructurado por el entendimiento y legitimado por la comunicación.

En lo que se refiere a Castoriadis, encontramos una de las críticas más sugestivas en cuanto a la organización social. Para él, la poiesis social y humana es el desarrollo de una "multiplicidad coexistente y heterogénea de alteridades"[5] que no se reducen a la articulación de sistemas racionales. El modelo incidente-de identidad no es enteramente el de la racionalidad ni el de la vía de la estructuración social. Para él, es necesario dirigirse hacia la formación de nuestras significaciones como fuente y resultado de nuestra organización social. Una significación es la construcción de la identidad, el valor y la manera de ser en el mundo de las diferentes formaciones históricas. Su formación no es el resultado de una articulación entre la razón y la sociedad, sino el producto de la imaginación radical creativa, que es la coproducción de la intitucionalización social. La autonomía, individual y social, debuta a partir de la creación de significaciones e instituciones, asumiéndolas como una obra inestable que puede cambiarse. Aspectos como la ciudadanía, la democracia y la política encuentran un camino de búsqueda vinculado con la creación permanente de significaciones.

Personalmente considero que la idea de "magma" es la gran cuestión a desarrollar. Un "magma" aparece como el tipo de organización, siempre inestable e imposible de reiterar, que representan las significaciones sociales. Está lleno de conjuntos pero no se reduce a esto, lo cual fue el problema y fracaso del racionalismo, del funcionalismo y del estructuralismo en el campo sociohistórico.[6] A partir de ahí, la pluralidad de los mundos no puede agotarse en el discurso libertario y culpabilizador del Tercer Mundo o restringirse al vacío del contenido liberal de los derechos del hombre.

[5] Castoriadis, *Le monde morcelé*, 1990, París, Seuil, p. 271.
[6] Castoriadis, *Domaines de l'homme*, 1986, París, Seuil, p. 231.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La creación de significaciones a partir de los modelos que integran al Otro en la estructura misma de la razón-legitimidad, hacen frente al gran problema de la alteridad cultural. El Otro, como razón y legitimidad, debe estar completado por la creación de nuevos "magmas" a partir de la pluralidad de los mundos. Aquí es donde reside el desafío del nuevo pensamiento, disentidor e intercultural. Las variaciones de las nuevas vecindades, sus lazos con nuevas formas de territorialización, sus cargas imaginarias y las modalidades del entendimiento se ven obligadas a vencer al Otro como una amenaza. Desde allí podremos vencer el fundamentalismo sistémico que atrofiaba nuestras sociedades. La democracia no podrá seguir siendo la tolerancia de una conciencia de identidad subordinada a los consensos y a la imperfección de las reglas económicas, será necesario que forme parte de la cultura de la diferencia y de la alteridad. A partir de estos espacios similares, hemos vivido la revolución cultural más importante de este siglo: la liberación de la mujer. Evidentemente no será fácil; será necesario rebasar al pequeño Platón que llevamos en nosotros y aceptar que la diferencia, la multiplicidad y la alteridad nos habitan tanto como nuestras ilusiones y nuestros miedos. Estos últimos nos han acompañado durante los diversos momentos de la historia: el siglo cuarto con la institucionalización cristiana, el paso de la alta Edad Media a la insuficiente ilustración. Pero el Atlántico también nos dio miedo, nos tomó tiempo aceptar la evidencia, y aún seguimos aquí.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD SOCIO-POLÍTICA DESDE LA RAZÓN COMUNICATIVA*

*Sergio Dellavalle***

I. Crisis del universalismo y conflictos particulares

Si consideramos los acontecimientos, a veces dramáticos, de los últimos años, no podemos evitar notar cómo éstos se han caracterizado en medida relevante por la presencia de dos factores, distintos pero interconectados. En primer lugar está la crisis de todo lo que podría ser definido con una palabra especulativa, "universal": ideologías, proyectos políticos, visiones del mundo que pretendan conservar su validez allende un contexto específico, una realidad "particular", parecen haber perdido toda atracción, por no hablar de su eventual capacidad de persuasión.

La crítica del universalismo filosófico que desde el siglo pasado había preanunciado la crisis de la modernidad —con pensadores como Kierkegaard, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche— ahora se ha manifestado también en el campo más abiertamente político. A primera vista puede parecer curioso que estas consideraciones deban hacerse en una época en que, terminado el bipolarismo, podría presentarse como la de

* Traducción de Francesca Gargallo.
** Universidad de Turín.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la posibilidad de un orden planetario. Sin embargo, si nos fijamos bien, la cuestión es más compleja de lo que parece. De hecho en la fase de la división por bloques, cada uno a pesar de estar objetivamente limitado en su esfera de influencia por la potencia del adversario, pretendía disponer de una ideología y de un sistema político-social válidos universalmente. Junto a la lucha por el predominio estratégico, se asistía al conflicto entre dos sistemas normativos, ambos seguros de poseer la receta para un orden planetario más justo del vigente y mejor que el del adversario. Ahora que las potencias occidentales han ganado de hecho la guerra fría, razón por la cual finalmente podrían realizar ese orden universal de libertad del que se declaraban campeones, el sistema capitalista triunfante cae víctima de un "particularismo" inherente a su naturaleza. Si por un lado la brecha existente entre el Primer y el Tercer Mundo tiende constantemente a ensancharse, también en el plano más estrechamente político, la idea de un orden mundial tiene dificultades para despegar. De tal forma, mientras la Guerra del Golfo todavía era dirigida reclamando la necesidad de restaurar el derecho internacional violado por arbitrio de un tirano, desde hace dos años la comunidad internacional asiste con una mezcla de impotencia e indiferencia al grave desprecio de los más básicos derechos humanos en el conflicto en la exYugoslavia. El orden universal de la libertad parece sustituido por el dominio del particularismo egoísta.

La situación es igualmente difícil si se examina la política interna. En todos los países industrializados el malestar de los sectores más desprotegidos se ha agravado al punto de originar la noción de "sociedad de dos tercios". Por otro lado, dada la hipertrofia del *welfare state*, cada vez menos sostenible financieramente, se vuelven necesarias nuevas estrategias de justicia, las cuales a pesar de las muchas formulaciones teóricas, no logran tomar forma en aplicaciones prácticas concretas. Con la única excepción de Estados Unidos —cuya administración sin embargo enfrenta graves atrasos en el campo de la política social, con perspectivas de éxito poco seguras—, los países industrializados siguen dominados por la tendencia a la *deregulation* y, por lo tanto, por relegar a un segundo plano el tema de la justicia social. Finalmente, el particularismo también tiende a implicar el ámbito de la gestión del poder político: mientras cada día menos ciudadanos toman parte en los procesos de decisión, en un número constantemente creciente de países la clase política "profesional"

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

administra abiertamente las funciones a su cargo, como si se tratara de intereses privados.

Frente a esta crisis de lo universal, y profundamente ligado a ella, encontramos el segundo de los factores mencionados, que podríamos llamar una "redefinición del concepto de conflicto". Anteriormente, por lo menos desde la Revolución Francesa, el conflicto político-social se concebía como estrechamente relacionado al proceso histórico, si no como su motor principal. El presupuesto se sustentaba en que la lucha no debía basarse en intereses "particulares", sino que debía acarrear las potencialidades de un orden de justicia objetivamente superior *para todos*. Por el contrario, en los últimos años el conflicto ha retomado rasgos "premodernos", es decir ya no se explica con base en un contraste de intereses o de visiones del mundo, sino que hace referencia a diferencias étnicas, culturales o religiosas. El proceso ha sido acompañado por una transformación de los mecanismos que llevan a la formación de las identidades colectivas. La relevancia de dicha transformación está confirmada por la circunstancia de que el conflicto se delinea a partir de supuestas diferencias antropológico-culturales en el Tercer Mundo o en la Europa oriental —donde podría suponerse que el proceso de modernización no ha llegado a su fin— así como en la Europa occidental y en Estados Unidos. No es exagerado afirmar que presenciamos un auténtico *roll-back* cultural y político, en cuyo interior elementos *objetivos* de tensión son exageradamente potenciados por *formas simbólicas de lecturas de lo real*, hasta crear un sistema difícil de desenredar racionalmente.

Si juntamos ambos factores veremos cómo de ellos emerge un cuadro normativo de desolación, políticamente preocupante. Abandonada la idea de una totalidad social —Hegel diría, de manera adecuada a los tiempos, de eticidad— y la referencia a valores universales, el conflicto ya no tiende hacia un crecimiento colectivo, sino que encuentra sus líneas de demarcación en las diferencias entre "particulares" (raza, nación, grupo cultural o religioso, corporación), los cuales no tienen otra aspiración que la conquista de un "espacio vital" más amplio aún a costillas de otros. Ahora bien, como lo hizo notar Carl Schmitt en un importante ensayo, dichas líneas de demarcación cambian a lo largo del proceso histórico, lo cual por un lado implica que las razones de la lucha no pueden ser siempre idénticas, ya que de vez en vez se transforman, y por

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el otro, para la redefinición de esas razones nos remite a los sistemas categoriales respectivamente dominantes en las diferentes épocas.

Si admitimos que la geografía de los grupos en conflicto viene ampliamente determinada por la adopción de un específico sistema categorial de lectura de lo real, entonces se presenta la cuestión de si no es tarea de la filosofía y la teoría política formular los presupuestos conceptuales para una interpretación de lo existente que vaya más allá de la mera —y cada día más autodestructiva— contraposición de los "particularismos". ¿Acaso no es responsabilidad del pensamiento político buscar en un contexto histórico dado las huellas de un posible desarrollo alternativo, de una redefinición de las funciones y de las líneas del conflicto, así como de una eventual "eticidad" contemporánea? Es decir ¿no es posible que eso ofrezca estímulos fundamentales a la política práctica a todos los niveles, desde los "oficiales" de los partidos y de las organizaciones hasta la opinión pública no institucionalizada? A la luz de estas consideraciones, en este ensayo quiero tratar las propuestas de la llamada "segunda escuela de Frankfurt" —y en particular de los recientes trabajos de Jürgen Habermas— que pueden ser interpretadas como una tentativa homogénea y convincente de elaborar una lectura de la realidad sociopolítica con el fin de garantizar un nuevo equilibrio entre lo "universal" y lo "particular", entre norma y descripción, entre totalidad y diferenciación. A tal efecto, empezaré por la expresión más explícita de la lucha entre "particulares", por el conflicto, y más precisamente por la propuesta original de Axel Honneth de reinterpretar el concepto de lucha social integrando elementos de una "gramática moral" que debería culminar, según sus intenciones, en el proyecto de una eticidad adecuada a las exigencias del mundo contemporáneo.

II. La "lucha por el reconocimiento" como factor de progreso social

En su análisis Honneth arranca con la constatación de que, a su juicio, es una grave carencia de la sociología clásica que, con poquísimas excepciones, ha visualizado el conflicto social exclusivamente como una lucha de intereses materiales contrastantes, descuidando toda dimensión que desencadene una discusión del *status quo*, es decir las "sensaciones morales de la sinrazón", la conciencia individual de haber sufrido una

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

injusticia. Como lo confirman una serie de estudios históricos —en los cuales Honneth busca una confirmación empírica de su tesis— no es sólo, ni sobre todo, la experiencia de la necesidad económica o de la privación lo que provoca una confrontación social, sino en muchos casos es la sensación moral de falta de reconocimiento de la propia función social o la ruptura de ese "contrato social implícito" que estaba en la base del orden social, de la eticidad, hasta entonces vigente. En otras palabras, para que la lucha se inicie es necesario que se filtren las condiciones objetivas que a nivel subjetivo hacen posible el rechazo de un reconocimiento previamente concordado o el reclamo por parte de algunos sectores de una dignidad social antes no concedida.

Para obviar este déficit de buena parte del pensamiento sociológico, Honneth va en busca de las huellas de una constelación conceptual que, en el amplio panorama de la filosofía socio-política y de las ciencias humanas, permita reintegrar la dimensión moral en la noción de conflicto social. El punto de referencia negativo del análisis está constituido por el viraje efectuado, a principios de la modernidad, por el pensamiento socio-político de Hobbes y Maquiavelo. Ambos autores introdujeron la novedad fundamental, según Honneth muy reductiva, que caracterizó la manera de concebir la sociedad y la política en los siglos siguientes. A partir de Maquiavelo y Hobbes, el *primum* en el análisis de las formas sociales de vida ya no está dado por una forma de socialidad inmediata, como sucedía en el pensamiento político clásico, sino por el individuo que lucha por su conservación. La atención se desplaza así de las relaciones intersubjetivas al interior de la colectividad, al *conatus* de la autoconservación, visualizada como el resorte no sólo de cada acción de los individuos, sino de la misma constitución del cuerpo político. A eso hay que agregar el hecho de que el instrumento principal del individuo así constituido consiste en una razón entendida de forma meramente instrumental, y por lo tanto incapaz de entender las dimensiones no estratégicas de la acción individual y social.

Es contra esta visión puramente estratégico-instrumental de la realidad socio-política que se rebela el joven Hegel, y es desde el análisis de su pensamiento que Honneth empieza la reconstrucción de una concepción alternativa del mundo social. Ya en los escritos del período de Berna, Hegel había rechazado la concepción atomística e individualista, contraponiéndole la idea de la *polis* clásica con su unidad inmediata

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

individuo-colectividad. Además, el hecho mismo de que el filósofo se refiera a una realidad histórica desaparecida, remite al carácter utópico de su propuesta y vuelve improbable su eventual aplicación. La visión hegeliana se hace más concreta en los primeros años de Jena, en particular después del ensayo de 1802 sobre *Las formas de tratar científicamente el derecho natural*, el *Naturrechtsaufsatz*. De entrada aquí se vuelve más clara la convicción hegeliana de que la filosofía social no debe partir del sujeto aislado, sino de alguna forma de "unidad" o de "totalidad ética"; en segundo lugar, por primera vez inserta en su construcción conceptual, un "sistema de la propiedad y del derecho" como "zona negativa y, sin embargo, constitutiva del todo ético". El límite principal del *Naturrechtsaufsatz* hay que verlo en el hecho de que en su interior no se aclaran ni las características de las relaciones intersubjetivas de la supuesta eticidad natural originaria, ni la forma de aquel proceso de negaciones que se repiten, a través del cual estos potenciales éticos deberían poderse desarrollar hasta alcanzar una validez universal.

Un importante paso hacia la solución de estos problemas lo constituye su siguiente trabajo, *Sistema de la eticidad*, en el cual Hegel introduce dos novedades. Primeramente tomada de Fichte, la idea del reconocimiento que en esta obra adquiere el rol central de fundamento de las relaciones éticas; además Hegel inserta por primera vez la hipótesis de una "lucha por el reconocimiento" como modalidad de pasaje hacia una forma social superior. De tal modo, el filósofo supera las carencias de su obra precedente, dejando no obstante una cuestión sin resolver: a causa de su dependencia conceptual del modelo gnoseológico de Schelling, Hegel reúne todas las posibles formas de lucha para el reconocimiento de un único estadio del sistema, ubicado en el pasaje de la eticidad natural a la eticidad absoluta. De tal forma, no se garantiza una suficiente distinción entre las diversas modalidades del conflicto en sus razones y desarrollos, ni entre las sucesivas constelaciones intersubjetivas que dan lugar a las luchas por el reconocimiento o que son sus consecuencias. Estas exigencias fueron satisfechas sólo en las lecciones sobre filosofía del espíritu de 1803-4 y, sobre todo, en las de 1805-6; si recordamos que inmediatamente después en la *Fenomenología* modificó nuevamente su posición, no es difícil comprender porqué Honneth considera la *Realphilosophie* de 1805-6 como la más alta contribución hegeliana a la teoría del conocimiento y la intersubjetividad. Efectivamente, allí más que en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cualquier otro texto Hegel esboza una filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento, desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y donde además estos grados de reconocimiento son a su vez separados por diversos tipos de conflicto. Ya en estos ciclos de lecciones puede notarse un desarrollo que culminará en la remoción de la intersubjetividad: el punto de partida del análisis ya no es alguna forma de relación recíproca, sino la conciencia del individuo; por otro lado, el sistema se concluye —por primera vez en las lecciones de 1805-6— con un estado distinto de la subjetividad y, más claramente aún a un nivel supremo, como un primer esbozo de "espíritu absoluto". La tendencia se radicaliza todavía más en la *Fenomenología*, en cuyo ámbito la lucha por el reconocimiento constituye sólo una etapa del desarrollo de la conciencia.

No es éste el lugar más adecuado para analizar la contribución específica de Honneth a la *Hegel-Forschung*. Es suficiente decir que, personalmente, me parece que se trata de una de las lecturas filosóficas más fascinantes e interesantes publicadas en los últimos años. En el contexto de esta investigación, es muy importante la relevancia de los elementos del pensamiento del Hegel de Jena que Honneth retoma para intentarlos actualizar en el ámbito de su personal propuesta filosófica. Esencialmente se trata de cuatro factores:

a) primeramente, la tesis según la cual el fundamento genético y axiológico de la sociedad debe buscarse no en el individuo, sino en una estructura de relación interindividual;

b) en segundo lugar, el sistema social en su complejidad se articula en tres formas de reconocimiento recíproco —el reconocimiento concreto e inmediato (o sea el amor), el universal y abstracto (el derecho) y, finalmente, el universal y concreto (la eticidad);

c) en tercer lugar, la realización de las varias formas de reconocimiento está marcada por un proceso conflictual, por una lucha;

d) finalmente, el sistema culmina en una idea de "eticidad", en cuyo interior la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio capaz de respetar a ambas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por lo tanto, es exactamente de Hegel que Honneth saca su idea de una recomposición de la totalidad social, integrada por el pleno respeto de la particularidad y por el importante rol asignado al conflicto. A pesar del valor atribuido a la constelación categorial hegeliana, Honneth está plenamente consciente de la necesidad de superarla, y esto sobre todo a causa de su carácter excesivamente abstracto y especulativo, es decir de su insuficiencia empírica y de su relación excesivamente estrecha con la "filosofía del sujeto". Para tal fin se dirige a la psicología social de George Herbert Mead, cuyos escritos contendrían los instrumentos más adecuados para reconstruir las intuiciones de una teoría de la intersubjetividad del joven Hegel en un ámbito teórico postmetafísico. En particular, dichos instrumentos permiten a Honneth traducir los aspectos del pensamiento hegeliano relevados con anterioridad en las categorías sociológicas y psicológicas más aptas para interpretar la realidad contemporánea.

De Mead, Honneth toma la tesis de que el individuo alcanza conciencia de sí sólo en un contexto intersubjetivo. Es decir, que un sujeto dispone de un saber del significado intersubjetivo de sus acciones sólo cuando puede desencadenar en sí la misma reacción que su expresión ha causado en su contraparte. Para Honneth, este carácter mediador de "Mí" es el fundamento riguroso de su psicología filosófica, según la cual el desarrollo de la autoconciencia siempre es "dependiente de la existencia de un segundo sujeto". A pesar de estos presupuestos "contextualísticos", no es pensable que el acercamiento de Mead se limite, en la formación moral de la identidad, a la mera generalización de la perspectiva del "otro" generalizado. Él no propone una fundación filosófica de la adecuación de Sí a la realidad dada, sino una interpretación intersubjetiva de la relación entre Sí y el mundo circunstante, la cual no excluye la posibilidad conceptual de una contradicción entre el "Mí" dado y el "Yo" que posee constantemente la posibilidad de volverse autónomo de la constelación preexistente, en la medida en que el sujeto siente nuevamente en sí el empuje de exigencias que son inconciliables con las normas reconocidas intersubjetivamente por su ambiente social, de tal forma que debe dudar de su propio "Mí". Tanto en la interpretación de Mead como en la de Honneth, de la fricción interna entre el "Yo" y el "Mí" se origina el conflicto que debe explicar el desarrollo moral de los individuos y también de la sociedad. Honneth además admite que el concepto mediano

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

concepto mediano de "Yo" queda nebuloso; sobre todo son oscuros los factores que deberían hacer que el Yo se separe del Mí, originando así el conflicto. Lo que le interesa de la obra de Mead no es tanto el esclarecimiento de esa problemática, como el hecho de poder disponer de un fundamento intersubjetivo del individuo y de la sociedad. La intersubjetividad no constituye por otro lado sólo el *primum* del cual arranca el análisis, sino que además representa su punto culminante: de hecho, también la defensa de los propios intereses por parte del Yo siempre remite a la representación de un "Mí ideal", en cuyo interior los legítimos requerimientos del individuo alcanzan una adecuada satisfacción. Tampoco el proceso de transformación social tiene una naturaleza solipsística, sino que siempre y sólo se desenvuelve con referencia a una determinada forma de comunicación, real o posible.

En este punto del análisis, Honneth desarrolla una teoría general sobre varios niveles del reconocimiento, que fundamenta en una visión intersubjetiva del Yo y de la sociedad. Y agrega la idea del conflicto como motor de la transformación social. Pero Honneth no se limita a la especulación filosófica; sino que intenta demostrar fenomenológicamente, cómo las hipótesis formuladas encuentran contrastación en la realidad empírica. Para ello emprende un ambicioso y fascinante viaje conceptual al interior de las expresiones fenoménicas de los niveles del reconocimiento; en esta parte de su trabajo son retomados e integrados conocimientos provenientes de varios sectores de las ciencias sociales (psicología, sociología, politología) para culminar en una teoría compleja del desarrollo social y en la propuesta de una eticidad adecuada al mundo contemporáneo.

Antes que nada Honneth intenta demostrar la credibilidad de su interpretación de las varias formas de reconocimiento que él deriva de la filosofía especulativa de Hegel y del pensamiento pragmático-psicológico de Mead. La primera de estas formas de reconocimiento es —como lo hemos visto en la presentación de la lectura honnetiana de Hegel— el amor. Con este concepto, Honneth alude no tanto —o no exclusivamente— la versión romántica de la relación entre un hombre y una mujer, como a "todas las relaciones primarias" en la medida en que se manifiestan por "fuertes lazos afectivos entre pocas personas". La atención se concentra particularmente en la relación madre-niño, considerada como el prototipo de todas las sucesivas relaciones afectivas. El

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

método utilizado en la interpretación se sirve del psicoanálisis, integrándolo en un aspecto esencial: mientras la doctrina psicoanalítica clásica, según la crítica de Honneth, adopta una metodología "subjetivística", es decir concentra su atención en la relación entre el niño y el mundo exterior, su teoría de la relación objetual en el cuadro interpretativo también permite comprender la dimensión de la interacción. Para ello el centro de la observación ya no es el *desarrollo psíquico de un solo sujeto*, sino la *dinámica de la relación entre dos individuos*, con lo cual se hace posible verificar el componente intersubjetivo desde las primeras fases de la evolución psicológica. La relación entre madre y niño se mueve entre los polos de la simbiosis y el reconocimiento. Todavía después del nacimiento ambos se encuentran en una unidad tan profunda, en una intersubjetividad tan "indiferenciada", que excluye el reconocimiento recíproco de la individualidad. El proceso de diferenciación, a través del cual de la simbiosis se originan dos personas independientes, tiene inicio en el momento en que la madre trata de recuperar su autonomía. El niño reacciona con agresividad, intentando destruir la tentativa de autoafirmación del objeto de su amor, para traerlo de vuelta a sí y confirmar de tal forma su omnipotencia con respecto al mundo exterior. Si la madre logra tutelar su propia individualidad, sin por ello negar el amor al niño, el proceso de reconocimiento puede considerarse logrado: al finalizar este primer *Kampf um Anerkennung* tendremos dos individuos conscientes de ser tales y capaces de una relación de confianza y de colaboración con otro que sí mismo.

La centralidad de la relación de amor deriva, según Honneth, del hecho de que ésta puede ser considerada "el núcleo estructural de toda eticidad". En efecto, sólo un lazo alimentado simbióticamente, que nace de un retiro en sí mismos, querido recíprocamente, crearía ese *quantum* de confianza en sí por parte del individuo que constituye la base irrenunciable para la participación autónoma en la vida pública. No obstante, la relación afectiva tiene límites precisos: sobre todo contiene todavía ese elemento de inmediatez que, si por un lado constituye la base del balance específico entre simbiosis e individuación, por el otro hace que la relación de amor no pueda extenderse a un número arbitrariamente grande de participantes en la interacción. Para poder obtener un reconocimiento universal es necesario pasar a otra de sus formas, que Honneth llama el "reconocimiento jurídico". Éste consiste esencialmente en la atribución

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la capacidad de juicio moral autónomo a todos los miembros de la comunidad jurídica. Se trata de una novedad introducida por la modernidad: la realidad socio-política predominante estaba caracterizada por una simbiosis orgánica entre individuo y totalidad, que hacía imposible una verdadera autoidentificación de la persona. Únicamente con el proceso de individualización iniciado con el pasaje a la era moderna se posibilita que la persona se conciba como un ente dotado de juicio autónomo y empiece a reivindicar el respeto a dicha prerrogativa. De tal forma aquí también se origina una lucha por el reconocimiento —en este caso se trata también de una lucha *social*— cuyo objeto está dado por la especificación del círculo de personas consideradas detentoras de determinados derechos, y por la definición de éstos. En este punto Honneth agrega que de la atribución de derechos negativos de libertad —es decir, del primer reconocimiento de la autonomía moral, o por lo menos privada, de los ciudadanos— se pasa *necesariamente* a la reivindicación y después a la concesión de los derechos políticos y sociales; en efecto, sin la garantía de la autonomía *política* de los ciudadanos tampoco puede asimilarse la *privada* y, por otra parte, sin un mínimo de seguridad social y de cultura los ciudadanos no pueden aprovechar realmente su *status* formal de autonomía.

Análogamente al reconocimiento afectivo, el jurídico también denota una insuficiencia, aunque diferente, dado que carece de la posibilidad de satisfacer la exigencia de la persona de ser apreciada en su individualidad y con base en la contribución específica que está capacitada para dar a la sociedad para la realización de los fines que se ha fijado. Según Honneth, sólo la realización de una nueva eticidad que respete la particularidad de las diversas formas de vida social en un contexto de reconocimiento universal puede dar satisfacción a esta reivindicación.

Para concluir, el amplio estudio de Honneth puede reducirse en síntesis a dos tesis principales:

> a) el desarrollo social acontece con base en conflictos entendidos como "luchas por el reconocimiento", que se desencadenan cada vez que un grupo significativo de individuos madura la conciencia de haber sido objeto de una injusticia. Éstos asumen formas diversas según el reconocimiento que se les niega: puede tratarse de violencia física, de la negación de algunos derechos o del respeto

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

social. La presencia del elemento *objetivo* de la injusticia no es suficiente para dar inicio a la lucha, pues presupone otros dos factores: una adecuada reacción emotiva del interesado, es decir su conciencia *subjetiva* de tener derecho a un trato mejor; y un contexto histórico-social favorable, que permita una movilización política relevante.

b) La culminación del desarrollo social está representada por una eticidad en cuyo interior la universalidad del derecho se concilia con el respeto por las múltiples prácticas de vida.

Con relación a ambos factores, la propuesta filosófica de Honneth parece permitir una respuesta original y satisfactoria a los problemas presentados en el párrafo de apertura. Sin embargo, antes de tomar a este propósito una posición más precisa, es oportuno profundizar los conceptos de derecho y de eticidad sobre los que se sustenta la hipótesis de recomposición de la totalidad social. En particular se trata ahora de esclarecer la interpretación de derecho y eticidad ofrecida por la razón comunicativa —o "teoría del discurso"— para luego ver hasta qué punto pueda enfrentar las críticas y constituir un cuadro coherente.

III. Derecho y estado democrático, entre normativa y mundo vital

Dentro de la teoría de la sociedad formulada por los autores que adhieren al método de la razón comunicativa, el derecho reviste un rol central por dos tipos de razones. Primeramente, realiza de la manera más cabal ese elemento de universalidad sin el cual la sociedad hiperdiferenciada caería en la disgregación (sobre este punto regresaré en el próximo inciso, al analizar el concepto de eticidad). En segundo lugar, según Habermas, funge como "transformador en la circulación comunicativa al interior de la sociedad entera, entre sistema y mundo vital", o sea traduce los resultados de las discusiones que se realizan a nivel de los contextos sociales concretos en normas formales, que quedan vinculadas por el poder ejecutivo y el subsistema administrativo.

En este punto surge nuevamente la cuestión de la razón y de las modalidades del pasaje de dichos contextos sociales al derecho: Por un

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lado, ¿por qué las normas jurídicas deben fundarse en los procesos discursivos que se desarrollan a nivel de la intersubjetividad difusa? Por el otro, ¿cuáles son los procedimientos de la conexión entre el nivel fundante y la norma fundada?

Para los sostenedores de la razón comunicativa la respuesta a la primera pregunta presupone la centralidad de la cuestión de la legitimidad del poder político. Habermas escribe al respecto que "ordenamientos sociales pueden aspirar a la duración únicamente si son ordenamientos legítimos". En el mundo moderno la legitimización no puede estar dada ni por una autoridad metafísica, ni por una fe religiosa, donde todo el cuerpo social se reconozca implícitamente; sólo puede basarse en la aceptación, más o menos consciente, del ordenamiento dado por los que a él están sujetos. La simple referencia, de tradición weberiana, a la racionalidad y a la eficiencia de la administración, que garantizarían el bienestar colectivo, o al respeto de normas formales en el ejercicio del poder político y administrativo, no puede a su vez ser considerado suficiente ya que no tematiza los procesos a través de los cuales el consentimiento necesario de los ciudadanos se vuelve reflexivo e, influenciando las esferas al servicio de la implementación del poder, previene la aparición de contradicciones difícilmente curables entre gobernantes y gobernados, o sea entre los dos momentos constitutivos del ordenamiento sociopolítico.

También para los autores de la teoría discursiva del derecho y de la política se hace siempre más valida la afirmación de Kelsen, según la cual "quien sólo se apoya sobre una verdad terrenal... no puede justificar la coacción inevitable a la realización de los fines sociales, si no transmite por lo menos la aprobación de la mayoría de aquellos que deberán aventajarse del ordenamiento coactivo". El procedimiento democrático es entonces *constitutivo* de la legitimización del ordenamiento sociopolítico. Por otro lado, la razón comunicativa no acepta la interpelación "escéptica" de la democracia, que visualiza en ésta una simple búsqueda, guiada por reglas, de un compromiso entre intereses y visiones del mundo discordantes. Los sostenedores de esta posición son por ello sometidos a una fuerte crítica. En particular, la concepción instrumental de las reglas democráticas no tendría la capacidad de explicar el carácter vinculante de su respeto por parte de los interesados; ésta justificaría más bien la actitud del llamado *free rider*, del que aún ostentando la acepta-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ción de las reglas, implícitamente se reserva el derecho de violarlas si esto le asegura la consecución de un interés individual superior. De este callejón sin salida es posible escaparse sólo atribuyendo nuevamente a las reglas democráticas un valor normativo; es decir, desde la perspectiva de la teoría discursiva, anclándolas al valor de la verdad de los procesos comunicativos sociales: las reglas democráticas no son sino la formalización de lo que de cualquier forma sucede en la comunicación social. Mientras ellas funcionen, quien no las respeta se ubica en una posición normativamente equivocada y socialmente marginal: de tal forma, restablecer la norma violada no es ya un *Sollen* abstracto, sino el producto mismo de la dinámica social.

Una vez esclarecido el porqué del fundamento del orden socio-político en los procesos sociales en los que están implicados los gobernantes, volvemos al problema del cómo de dicho fundamento, desde las modalidades del pasaje de la razón comunicativa que impregnan a la sociedad hasta la cristalización de reglas formales. Sobre este punto la teoría discursiva se divide en dos tendencias, una marcadamente normativista, y otra que directamente se refiere a la concreción de los mundos vitales.

La primera de estas posiciones es representada de manera ejemplar por los textos de Karl Otto Apel. El punto de partida del análisis de Apel lo constituye la tesis según la cual la comunicación sin violencia y coacción representa la "fundación última" de todo conocimiento filosófico: en la "comunidad comunicativa ideal" cada individuo sigue en su argumentación criterios trascendentales que dan por supuesto que sus afirmaciones tienen valor de verdad, abriendo al mismo tiempo la posibilidad al interlocutor de interaccionar con base en un argumento mejor. El fin último de la argumentación filosófica en la metodología de Apel consiste en la fundación racional de la validez universal de proposiciones que no son ni analíticas ni empíricas, es decir en la búsqueda de las bases para una solución de cuestiones morales universalmente vinculante. La metodología de la respuesta a la pregunta sobre "qué hay que hacer" se convierte, a causa de su carácter reflexivo pero no tautológico, en el fundamento de toda afirmación filosófica o científica que pretenda tener valor de verdad. A causa de la centralidad de la cuestión ética, la teoría de Apel se define no sólo con el término "pragmática trascendental", sino más frecuentemente con el de "ética del discurso".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Apel se da cuenta de que su posición neokantiana puede caer fácilmente en una mera "ética de la intención" (*Gesinnungsethik*); para evitar este riesgo, explícitamente se cuestiona sobre la aplicación en contextos reales de los principios universales de la argumentación moral, que incluye la no coacción, el universalismo, la apertura frente a todo argumento y el respeto al mejor de ellos. En otras palabras, se trata de responder a la pregunta sobre "cómo se debe actuar responsablemente, si no es legítimo admitir que los contrayentes están también preparados para actuar según el principio de la regla universal de la argumentación moral, o sea cuando no se garantizan las condiciones de reciprocidad de la comunicación y de la interacción". Apel intenta responder a la pregunta dividiendo el problema global de la fundación de la ética en dos partes, ambas objeto de "fundación" universalmente vinculante: una "parte A" —que comprende los principios válidos en una "comunidad comunicativa ideal"— y una "parte B" —que se aplica a la "comunidad comunicativa real", que prevé la acción estratégica y también el recurso a la violencia, siempre y cuando tenga por fin el restablecimiento de las condiciones de una comunicación sin coacción. En la línea de unión y de división entre la parte A y la B de la ética se coloca, según Apel, también la posibilidad de la distinción entre moralidad, derecho y política. Mientras la moralidad sigue escrupulosamente el principio A y la política está obligada a adecuarse por lo general al principio B, "el estado de derecho se constituye en cierta forma entre moral y política en cuanto mediación justificable de los dos ámbitos": por un lado actúa sobre la base de normas racionales no contingentes; y por el otro está obligado a usar la fuerza para que éstas sean respetadas en una realidad social no totalmente racional.

Para concluir, la posición de Apel puede ser resumida en tres puntos:

a) La pragmática trascendental que subyace a la argumentación universalista del discurso moral, ofrece las bases para una "fundación última" de toda proposición que pretenda valor de verdad.

b) A pesar de que Apel insista en que las reglas formales de la pragmática trascendental deben anclarse en una "comunidad comunicativa real", es decir en relaciones sociales concretas, la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

relación entre los dos momentos es la que se establece entre un *primum* adulterado y su aplicación imperfecta.

c) En última instancia, el derecho se deduce de la moral, la cual resulta adaptada a la insuficiencia normativa del mundo real.

En su marcado intento de normar, la posición de Apel incurre esencialmente en dos problemas. Primero, tiende a descuidar la especificidad y creatividad de los contextos sociales concretos, entendidos desde su perspectiva sólo como un campo de aplicación de normas morales trascendentales. Segundo, puesto que el criterio de verdad está dado por el respeto de reglas formales pragmático-lingüísticas, el derecho a usar la fuerza en la "comunidad comunicativa real" puede prescindir genéticamente de la consideración de las relaciones intersubjetivas que se desarrollan a nivel social. Una vez más, éstas son relevantes sólo en la medida en que influencian la aplicación de los criterios formales fundados adulteradamente. Es casi superfluo subrayar la diversidad de la impostación de Apel con respecto a la de Honneth, según quien el conflicto social nace siempre de experiencias concretas vividas en las relaciones interpersonales. El reducido relieve que Apel les reconoce expone su filosofía al riesgo de resbalar hacia un "privatismo gnoseológico y ético de la intersubjetividad". Efectivamente, aunque las reglas trascendentales que gobiernan la búsqueda de la verdad siempre se refieran a una eventual comunicación, también puede hipotizarse, sin por ello caer en una autocontradicción, que es el individuo privado quien asume la tarea de establecer cuándo hay que respetar estas reglas y cuándo violarlas. Dados estos presupuestos es evidente el peligro de caer en una simple deontología o en un jacobinismo político estéril.

A la ampliación de estos límites se ha dedicado la investigación más reciente de Jürgen Habermas, quien tras haber trabajado de forma casi paralela a Apel en la búsqueda de los fundamentos de la que ambos llamaban "ética del discurso", últimamente se ha alejado de su compañero para subrayar el aspecto social y concreto de la comunidad comunicativa. La crítica habermasiana a Apel se articula esencialmente en dos momentos. El primero plantea el rechazo del principio de la "fundación última", como "herencia fundamentalista" en una teoría que pretende ser postmetafísica, o sea como el intento —más o menos consciente—

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de salvar las cuestiones fundamentales de una *philosophia prima* en el paradigma de la pragmática lingüística. Según Habermas, en la perspectiva de Apel ya no se trataría de responder a la pregunta *epistémica* sobre cuáles son las reglas a seguir para que la formulación de juicios morales sea posible —presupuesto compartido por el mismo Habermas— sino de enfrentar la cuestión *existencial* de *por qué somos morales y debemos serlo*, o sea de buscar una base *sustancialmente vinculante* para la tesis del predominio epistemológico de la filosofía en cuanto razón práctica.

La segunda crítica de Habermas se dirige contra la equiparación apeliana de la razón comunicativa con la razón práctica. De hecho son posibles varias acepciones no prácticas de la razón comunicativa —piénsese su aplicación en los campos de la ciencia y de las artes. Además, según lo que hace notar Habermas, la misma razón práctica puede ser objeto de diversos usos: primeramente, un uso *pragmático* cuando buscamos razones para una decisión racional entre diversas posibilidades de acción frente a una tarea que debemos resolver si queremos alcanzar un fin determinado. La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad instrumental, con el objeto de encontrar técnicas, estategias y programas idóneos. Un ejemplo de uso de la razón práctica que caiga bajo esta definición puede ser la búsqueda de una determinada sede universitaria para el mejor aprovechamiento posible de un programa de estudios ya establecido. Sin embargo, si todavía se debe decidir qué estudiar, se está fuera del horizonte de la cuestión pragmática y se pasa a preguntar: "quién soy yo y quién quiero ser". Cuando esta pregunta no se limita a la vida individual, sino que se extiende a la colectiva e, implicando relevantes decisiones sobre los valores, aborda elecciones sobre el bien común, es decir sobre la llamada "vida buena", entonces deberá hablarse de un *uso ético* de la razón práctica. Por el contrario el uso *moral* de la misma viene limitado al tratamiento de cuestiones universales y vinculantes que se expresan en la pregunta clásica de "qué cosa debo yo (*sollen*) hacer". Según los cánones de la razón comunicativa, Habermas finalmente agrega que, para evitar los límites implícitos de la filosofía del sujeto, todos estos usos —y en particular los de mayor relevancia colectiva, es decir los dos últimos— deben salir de una perspectiva exclusivamente individual e insertarse en un ámbito intersubjetivo.

Poniendo el acento sobre los diversos usos de la razón práctica, Habermas de hecho abandona la perspectiva de la "ética del discurso"

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

—a la cual sigue vinculado Apel— y arriba a la que él mismo define como "teoría discursiva de la moral". Desde este punto de vista, el discurso moral no es ya el *primum* del que se deduce toda otra proposición filosófica o científica con valor de verdad, sino simplemente una forma de discurso entre otras, aunque cubra el rol de una regla argumentativa, en la medida en que en su interior el principio discursivo asume la forma de una máxima de universalización. La restante superioridad del discurso moral por lo tanto se limita a la función prototípica de sus reglas de argumentación, las cuales aún originándose como las de todo discurso de la concreción de los mundos vitales, indican gracias a su rigor formal y universalidad, el método más adecuado para resolver racionalmente los problemas de las elecciones colectivas. En la perspectiva habermasiana, más que una *philosophia prima* el discurso moral se vuelve un principio regulativo, cuya relevancia como punto de referencia no debe llevarnos a subvaluar la especificidad de los contextos concretos y de las argumentaciones que no conciernen problemas morales.

El punto de arranque del análisis habermasiano está dado por la multiplicidad de los discursos que se desarrollan a nivel de la comunicación social. Partiendo de ellos, él también desarrolla su concepción de estado de derecho. Tras haber mostrado cómo el sistema de los derechos fundamentales puede ser deducido de la mejor forma con base en una teoría discursiva de la sociedad, pasa a tomar en consideración las características normativa y descriptivamente esenciales de un estado democrático. Según la interpretación de Habermas, la idea del estado de derecho puede ser desarrollada sobre el conjunto de los principios según los cuales se produce un derecho legítimo a partir del poder de comunicación y éste, a su vez, se traduce mediante el derecho legítimamente erigido en poder administrativo. Es decir, el principio democrático se refiere al nivel de la institucionalización *externa*, eficaz en el plan de la acción, de la participación paritaria a una formación discursiva de la opinión y de la voluntad, que se cumple en formas comunicativas a su vez garantizadas jurídicamente. En otras palabras, el estado de derecho democrático tiene por tarea traducir en normas jurídicas vinculantes el producto de la comunicación social; de tal forma, por un lado el *medium* jurídico tiene la función de un transformador y ampliador de los débiles impulsos a la integración social de un mundo vital estructurado comunicativamente;

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por el otro, el poder administrativo puede ser reconducido a ese poder comunicativo que constituye la única fuente de legitimación.

En concreto, Habermas también toma una posición sobre los mecanismos institucionales o parainstitucionales que permiten al estado de derecho cumplir con su función. Primeramente él acepta, aunque con ciertas condiciones preliminares, el principio de la representación y la cláusula de la mayoría. Según Habermas, el sistema de representación sobre todo se adapta a la tarea de "pactar compromisos"; sin embargo, en el momento en que se pasa del discurso sobre problemas pragmáticos a otro sobre cuestiones éticas o morales, éste no debe impedir el necesario flujo de informaciones y estímulos de la opinión publica. En lo referente a la regla de la mayoría, ésta es indispensable en la medida en que la argumentación a veces debe ser temporalmente interrumpida para respetar "los vínculos institucionales de la decisión"; la deliberación así estatuida siempre debe ser *reversible*, o sea debe poder ser eventualmente cambiada por una nueva constelación sociopolítica. En el caso en que se pretenda tomar una decisión no reversible, sería necesario un consenso ilimitado de los interesados. A la par de la tutela constitucional de las minorías, la reversibilidad de las decisiones tomadas según el principio mayoritario constituye una de las dos condiciones *sine qua non* para que no se establezca una forma de "tiranía de la mayoría".

Finalmente, en la construcción habermasiana es central lo que él llama el "concepto normativo de la opinión pública". De los diferentes contextos de la sociedad civil, emergen los impulsos para la discusión de las cuestiones fundamentales de la colectividad, a partir de las cuales se cristaliza la decisión jurídica como último momento del proceso. Para que la opinión pública pueda desarrollar su función de fuente de legitimación del poder político, es necesaria la garantía de algunas condiciones preliminares. Primeramente es indispensable que se garantice el acceso de la sociedad civil al proceso de deliberación más allá de las agendas electorales y del principio de representación; sólo así se evita la limitación liberal de la esfera política a la garantía de la paz y la búsqueda de compromisos, con participación intermitente de los ciudadanos, sin caer por ello en el opuesto republicanismo, o sea en la imposición de una continua movilización de los valores éticos colectivos en toda discusión. En segundo lugar, la opinión pública debe poder imponer la libre comunicación allende los límites del poder económico y administrativo. Desde

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la perspectiva habermasiana, ambas condiciones son fruto de las garantías formales, o sea jurídicas, que tutelan los derechos de las organizaciones de la sociedad civil, y de las condiciones históricas y político-sociales objetivamente favorables al desarrollo de la movilización de grupos informales o, en caso extremo, a una eventual "lucha por el reconocimiento". En lo relativo a esta segunda condición, es evidente que la posibilidad de una influencia política en el curso de los acontecimientos no puede sino ser modesta.

Independientemente de cualquier otra condición concreta, la fascinante idea habermasiana de un "concepto normativo de la opinión pública" puede considerarse aplicable sólo si en general se admite cierta autonomía del mundo vital con respecto a los procesos de concentración del poder y de diferenciación sistemática.

Confrontando la posición de Habermas con la de Apel, vemos cómo la teoría de la razón comunicativa puede formular una hipótesis sobre el pasaje de la comunicación social al flujo de reglas vinculantes, sin caer en un normativismo unilateral, teniendo, por el contrario, en justa consideración la especificidad de los contextos concretos de la vida. De tal forma, lo "universal" abstracto ha sido reconducido a una síntesis con el "particular". Para poder afirmar que esta síntesis es satisfactoria, es necesario cumplir todavía el recorrido opuesto, reconducir el "particular" a lo "universal". En otras palabras, es indispensable verificar cómo los sostendores de la razón comunicativa reaccionan a las críticas que provienen de los que afirman la irremediabilidad de los procesos de diferenciación social y, en general, de la diversidad como tal.

IV. Más allá de los particularismos: hacia una eticidad de la sociedad contemporánea

En una época caracterizada por una grave crisis ética, no es difícil individuar teorías que sostengan el final de cualquier punto de referencia —teórico o práctico, concreto o contrario a la acción— que responda a las categorías de lo "universal". Sin embargo, en este contexto me limitaré a tomar en consideración sólo tres de ellas, de particular relevancia para el pensamiento socio-político: la teoría de la diferenciación sistémica; la de la radical diferencia entre los sexos; y, finalmente, el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

neocomunitarismo anglosajón. En los tres casos no me concentraré tanto en el amplio debate interno a cada una de estas tradiciones de pensamiento; más bien, tras presentar sintéticamente sus posiciones más significativas, examinaré la respuesta de los teóricos de la razón comunicativa a sus respectivas objeciones.

1) La diferenciación sistémica

La tesis según la cual la sociedad contemporánea está caracterizada por una articulación siempre mayor en diversos sistemas y subsistemas, cada uno de ellos obrando sobre la base de un código propio, es demasiado conocida como para presentarla aquí en detalle. Para nosotros es interesante un aspecto de dicha teoría, es decir el problema de la integración social a través de la intervención en la esfera política —o del "subsistema político". Desde la formulación filosófico-política de la noción de sociedad civil, se ha formulado la cuestión de cómo puede ser evitada la disgregación del tejido social en su conjunto frente a la atomización de los diferentes grupos de interés, de las corporaciones y de los subsistemas. Tradicionalmente —pensemos por ejemplo en Hegel— la solución se ha buscado en la atribución de un rol particular al estado. Este camino se vuelve intransitable en el momento en que se supone, como lo hace la teoría de los sistemas, que las diversas unidades sean a la vez autorreferentes y autopoyéticas. Por lo tanto, no nos debe sorprender el silencio con el que los teóricos de los sistemas tienden a cubrir el problema de la función social integradora del estado. Un intento original de tematizar esta cuestión —y de darle al mismo tiempo una respuesta positiva— ha sido abordado recientemente por Helmut Willke.

En la perspectiva de Willke, el estado contemporáneo ya no puede ser un Leviatán, caracterizado por el monopolio de la fuerza y cuyo único fin sea garantizar la paz, ni un "preceptor" que —según el modelo del *welfare state*— pretende "educar" a la sociedad partiendo de la convicción de poseer un saber superior. Frente al fracaso de ambas formas políticas, el estado actual no puede sino dirigirse hacia un papel de "supervisor", cuya tarea consista exclusivamente en ofrecer las mejores condiciones para que los diversos grupos de interés y los subsistemas sociales se encuentren y arreglen sus actividades, para la integración y el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

equilibrio del conjunto con el fin de evitar un eventual *output* negativo. De cualquier forma desde esta óptica no es necesario suponer que el estado dispone de conocimientos particulares: por el contrario, es suficiente admitir que reacciona con sensibilidad, como cualquier otro subsistema, a los efectos negativos que provienen de otras unidades sociales.

El problema principal que enfrenta la teoría de Willke es el de tener que explicar porqué y cómo subsistemas autorreferenciales y autopoyéticos deban y puedan alcanzar una coordinación de sus actividades. El autor busca resolver la cuestión apelando al carácter autorreflexivo de cada sistema, gracias al cual éste define su propia identidad refiriéndose constantemente al ambiente que lo rodea. Por lo tanto está en condición de darse cuenta del eventual efecto negativo de su propia acción e, interiorizando este conocimiento mediante su reformulación en el código que caracteriza sus propias reglas de funcionamiento, se prepara para elegir la vía de desarrollo más compatible con la integración global. Sin embargo, ya que falta un lenguaje común, se vuelve difícil esclarecer sobre qué base pueden conducir sus negociaciones: desde el momento en que el único criterio válido para cada uno es su propio código, en la mejor de las hipótesis sólo podrán pactar compromisos, dejando abierta la posibilidad del caso en que enfrentáramos controversias insolubles mediante ajuste, los diversos grupos, cerrados herméticamente en sus lenguajes particulares y en la defensa de sus intereses, no podrían hacer otra cosa que bloquearse recíprocamente, amenazando la estabilidad del conjunto.

A esto hay que agregarle la segunda carencia de la teoría de los sistemas aplicada al estado, es decir su insuficiencia democrática. La gestión paternalista-tecnocrática de los problemas sociales encuentra su límite en la no neutralidad moral y ética de los juicios de los llamados "expertos", así como en la contradicción por la cual un estado, con el monopolio de las decisiones vinculantes, siempre delegaría decisiones a otros subsistemas, faltando a sus propias reglas de legitimación. El mismo Willke termina por buscar el fundamento de la integración social en un principio muy lejano de los presupuestos de los que había arrancado, o sea en la solidaridad que debería desarrollarse en el ámbito nacional de comunidades. En abierto contraste con la comunal, regional o ilimitada diferenciación sistémica, el sociólogo de Bielefeld corona su propuesta científica apelando a una unidad colectiva, no demostrable con los

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

instrumentos de su metodología, que culmina en el estado nacional, visualizado como héroe local en su función de atar solidaridades territoriales y como lugar de producción de bienes colectivos circunscriptos territorialmente.

La razón comunicativa frente a la teoría de los sistemas en general prevé la asunción de la diferenciación social y sistémica y el rechazo de los elementos que, a juicio de los "teóricos del discurso", conducen a las mencionadas insuficiencias. En particular se rechaza la idea de la autorreferencialidad y autopoyesis de cada subsistema: a pesar de los procesos de diferenciación, todos los sistemas —también los que se han vuelto más autónomos como el ámbito económico y el administrativo— continúan teniendo su último punto de referencia en la comunicación difusa del mundo vital. Es aquí que la sociedad en sus códigos y multiforme estructuración encuentra la posibilidad de recuperar la facultad de integrarse y de hacer llegar a todas sus articulaciones los estímulos necesarios para el desarrollo y a la coordinación.

2) La diversidad de los sexos

Según Catharine Mackinnon en su estudio *Toward a Feminist Theory*

> Si los sexos fueran iguales las mujeres no estarían sexualmente sometidas. El uso de la fuerza en el campo sexual tendría un carácter excepcional, el consentimiento sexual sería una práctica común y las mujeres violadas serían creídas. Si los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían sometidas económicamente, su desesperación y marginalidad no se cultivaría, su forzosa dependencia no se aprovecharía sexual y económicamente. Las mujeres tendrían derecho a la palabra y a una esfera privada, autoridad, respeto y muchos más recursos que ahora. Estupro y pornografía serían reconocidos como violaciones y el aborto sería al mismo tiempo raro y realmente garantizado.[1]

[1] Mackinnon, C.A., *Toward a Feminist Theory of the State*, 1989, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, p. 215.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Con mucha vehemencia en pocos renglones la jurista norteamericana sintetiza la dura crítica de muchos sectores del movimiento feminista con respecto a la práctica y la teoría política liberal-democrática. El formalismo abstracto de la doctrina liberal del estado en su pretensión de garantizar derechos iguales a todos los ciudadanos, contrasta con la situación objetiva y la percepción subjetiva de muchas mujeres, que no encuentran un reconocimiento adecuado de su especificidad sexual y social ni de sus necesidades. Para la autora es particularmente evidente el desconocimiento del punto de vista femenino en algunos ámbitos legislativos, como son tres clásicos de la movilización feminista: la violencia sexual, el aborto y la pornografía.

Asimismo hace una dura crítica contra la insuficiencia de las leyes sobre la igualdad de los sexos, a las que acusa de tener como exclusiva referencia la realidad masculina y de afirmar arbitrariamente la inexistencia de diversidad entre sexos, sin reflexionar adecuadamente en que esta diferencia constituye su única razón de ser: sin una concreta diversidad no habría necesidad de iniciativas legislativas para tutelar la igualdad.

Según Mackinnon, el intento de realizar la paridad sobre un plano exclusivamente formal no lleva a ningún resultado satisfactorio. Por el contrario, una teoría política que quiera dar una respuesta positiva a las exigencias femeninas debe partir de presupuestos radicalmente diferentes. Es decir, antes que nada, debe considerar la constatación de la diversidad real de los sexos: ésta, ya fundada en la *physis* —vgr. el diverso rol reproductivo— se ha anclado luego en la desigual distribución del poder social. En segundo lugar, Mackinnon sostiene la necesidad de tomar conciencia del hecho de que la ley existente no sería sino la sanción formal del predominio social de un grupo determinado, o sea —específicamente en la situación actual— de la supremacía masculina. Por lo tanto, la tarea de una "jurisprudencia feminista" consistirá en rechazar la idea de un derecho neutral con respecto a la realidad de las diversidades de las condiciones de vida, y en introducir el punto de vista femenino en el debate político-jurídico: únicamente admitiendo el deber referirse a la concreción existencial y social, el derecho podrá aspirar a abandonar el rol de paladín pseudoneutral de un poder tan "particular" como las que lo critican.

La común referencia a la necesidad de dirigir la mirada a las articulaciones de la realidad social concreta hace que los sostenedores de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

razón comunicativa se muestren atentos y receptivos a los estímulos que llegan del pensamiento feminista de la diversidad. Sin embargo, según la formulación de Habermas, son dos los puntos de alejamiento de la teoría discursiva de las posiciones feministas. El primero se refiere a la reducción individualista del concepto de derecho, o sea la tendencia del feminismo más reciente a hablar de un poder social "particularístico" y por consiguiente, a desconocer sus potencialidades normativo-universalísticas. En segundo lugar, las feministas se arrogan el derecho de fungir como únicas portavoces de los intereses de las mujeres, con lo que desarrollan una función de abogadas difícilmente legitimable y anticipando sus conclusiones, pueden influir en prejuiciar el debate. Según la posición de Habermas, ni siquiera las feministas disponen de un monopolio definitivo. Las portavoces pueden estar seguras de no prejuiciar nada sólo si todos los interesados obtienen la posibilidad efectiva de hacer llegar su voz para reivindicar sus derechos a partir de experiencias concretas de la integridad herida, de la discriminación y de la opresión.

A la propuesta habermasiana de confiar la definición de la identidad sexual a la comunicación colectiva se podría objetar que dicha comunicación es, y sobre todo en este caso, particularmente difícil de alcanzar por la diferencia de poder que divide a hombres y mujeres y a la escasa consideración que aquéllos, en general, muestran por los problemas de las segundas. Por otro lado, para no caer en un utopismo estéril, no sólo Honneth, sino también Habermas refieren estos casos a la necesidad de una "lucha por el reconocimiento": en los casos en que las desigualdades sociales imposibilitan un diálogo entre sujetos respectivamente reconocidos, se vuelve inevitable el recurso de la imposición de un nuevo equilibrio —siempre que el contexto histórico lo permita. Independientemente del hecho que se vuelva necesaria la lucha o no, según la acepción de los teóricos de la razón discursiva, en la cúspide del desarrollo social y cultural encontramos una "ética comunicativa" conforme a muchas de las exigencias formuladas por el pensamiento feminista: Allí se reconoce el esfuerzo para superar los formalismos del pensamiento liberal clásico y contemporáneo y conciliar la idea de un "otro universalizado" con el reconocimiento del "otro concreto", los valores con las necesidad y los deseos y el principio de la justicia con el de la "vida buena".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

3) La especificidad de las comunidades políticas

La crítica de los principios del liberalismo con base en la noción de "vida buena" representa un papel relevante también en las argumentaciones de los neocomunitaristas anglosajones. El debate entre *liberais* y *communitarians* es demasiado amplio para presentarlo resumidamente, pero para nosotros es importante destacar la posición mediadora sintetizada por Honneth: En un punto esencial la mayor parte de los representantes de ambas partes parece encontrarse de acuerdo: sin una determinada "cantidad" de lazos comunes a valores colectivos, sin lo que podemos llamar una comunidad social de los valores o, de manera menos comprometida, una forma cultural de vida, la funcionalidad de una sociedad democrática no está garantizada.

Seguramente se trata de una aportación importante para los buscadores de principios racionales universales, que consiste en enraizar la "comunidad comunicativa ideal" en la "real", produciendo un auténtico vuelco de la prioridad dado que es a partir de los contextos concretos de vida que se originan los valores universales y no el contrario. Naturalmente, la comunidad a la que se refieren los teóricos de la razón discursiva no es la "sustancialista" del neoaristotélico MacIntyre, ni la versión "repúblicana" sostenida por Taylor;más bien se trata de lo que Honneth llama un "concepto minimal de comunidad", cuyos presupuestos son:

a) mientras la sociedad se caracteriza por el hecho de que los sujetos "respetan recíprocamente el espacio de libertad de su respectivo otro establecido por el derecho", en la comunidad éstos "estiman al otro en virtud de las cualidades y las capacidades que le corresponden como individuo". En el primer caso estamos frente a un respeto *formal*, en el segundo a una apreciación *sustancial*.

b) La estima recíproca es posible sólo si se comparten determinados valores, porque sólo a la luz de éstos se puede mostrar por qué razones las capacidades o cualidades del otro poseen un significado positivo para la praxis de vida en común. Por lo tanto se vuelve

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

necesario un horizonte de valores compartido a nivel intersubjetivo.

Además Honneth considera que, si se entiende por libertad la realización no forzada de fines de vida elegidos autónomamente, ésta no es realizable sin cierto *quantum* de seguridad con respecto al valor de las propias capacidades y cualidades, con lo que se propone una verdadera síntesis entre sociedad y comunidad, una idea de eticidad que no niegue la libertad individual, sino que constituya su condición. Este proyecto se vuelve realizable únicamente en la modernidad, donde los estilos de vida y las concepciones del "bien" se multiplican hasta el infinito, desligándose de los valores prefijados y volviéndose el resultado de una elección individual. La sociedad contemporánea no tiene ya *un ideal de la vida buena*, sino *varios*, cada uno de los cuales exige ser reconocido en su especificidad. Esta "concepción postradicional de la comunidad" no niega la legitimidad de una moral universal; por el contrario, la supone ya que tutela el respeto recíproco por parte de cada forma de vida particular. Universalismo moral y particularismo ético se remiten y sostienen recíprocamente. A este nivel se inserta también la importancia fundamental atribuida al derecho como garantía formal universal para cada individuo de poder realizar su libertad. Al contrario de la eticidad clásica o hegeliana, la contemporánea propuesta por Honneth no es sustancial, sino exclusivamente "formal": el más alto principio del *ethos* de una sociedad diferenciada consiste en el reconocimiento recíproco de la misma dignidad y valor para las diversas formas de vida.

Hasta el momento, los recientes trabajos de Axel Honneth y Jürgen Habermas han sido considerados como el único intento de encontrar una respuesta al malestar de la sociedad contemporánea frecuentemente enfrentados a las concepciones normativas o "particularísticas". Sin embargo, en relación al problema de la eticidad es posible encontrar significativas diferencias de matiz entre estos autores: mientras Honneth no desprecia hablar explícitamente, aunque en plural de las formas de "vida buena" y reivindica la necesidad de una nueva eticidad, Habermas delega la tarea de reconstruir la totalidad social a la realidad de los procesos comunicativos abierta en sus resultados. Además, como se ha visto, la concepción honnetiana de la eticidad en última instancia es "formal" y por tanto no afeca la definición de las finalidades individuales

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y colectivas.[2] Bajo otra perspectiva, los contextos comunicativos habermasianos quedan en una concreción mucho mayor a la habitual para las reglas del lenguaje entendidas en sentido meramente trascendental. A pesar de las eventuales diferencias —que merecen una atención mayor a la de estas pocas líneas— la cuestión central en el análisis de ambos autores me parece esencialmente la misma, como análoga la solución propuesta. Para Habermas como para Honneth el problema sigue siendo el señalado por Hegel hace casi dos siglos, la *Trennung*, la "escisión" interna de una sociedad disgregada y falta de la capacidad para darse puntos de referencia reconocidos colectivamente. Y como en Hegel, sus análisis persiguen la reconstrucción de las posibilidades de una *Vereingung*, de una "reunificación" que sin coartar la libertad individual devuelva su sentido a la idea de solidaridad social.

Principales fuentes citadas

Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 1973, Frankfurt a M., Suhrkamp.

—*Diskurs und Verantwortung. Das problem des Ubergangs zur postkonventionellen Moral*, 1990, Frankfurt a M., Suhrkamp.

—y Matthias Kettner, *Zur Anwendung der Diskurethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, 1992 Frankfurt a M., Suhrkamp.

Habermas, J., *Philosophisch-politische Profile*, 1981, Frankfurt, Suhrkamp.

—Der philosophische Diskurs der Moderne, 1988, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

[2] Ya que en Honneth es el individuo quien conscientemente determina qué forma de vida pretende llevar, su concepción también puede ser considerada parte de esa visión individualístico-pluralista de la política que en otra ocasión he señalado como el opuesto normativo de todos los recientes intentos del sustancialismo, sobre todo en su versión nacionalista. Cfr. S. Dellavalle, *Per un concetto normativo di Europa. Stato nazionale e unificazione europea alla luce della teoria politica*, en *Teoría política*, VIII, 1992, n. 1-2, p. 257-95.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

—*Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Frankfurt, Suhrkamp.
—Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie *des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, Frankfurt a M., Suhrkamp.

Hegel, G.W.F., *Jenaer kritische Schriften*, 1968, Meiner, Hamburgo, curadores H. Buchner y O. Pöggeler (Bd. 4 de los Gesammelte Werke).
—*Frühe politische Systeme*, 1974, Frankfurt a M./Berlín/Viena, curador G. Göhler, Ullstein.
—Jenaer Systemenwürfe I, en Idem, *Gesammelte Werke*, 1975, Meiner, Hamburgo, curadores Klaus Düsing y Heinz Kimmerle.
—*Jenaer Systemenwürfe III*, en Idem, *Gesammelte Werke*, 1976, Meiner, Hamburgo, curador Rolf Peter Hortsman en colaboración con Johann Heinrich Trede.

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt a M., Suhrkamp.
—*Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 1993, Frankfurt/Nueva York, Campus.

Kelsen, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1929, Tubinga, Mohr.

Mead, G.H., *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, 1934, University of Chicago Press; y *Selected Writings*, 1981, University of Chicago Press.

Rawls, John, *A theory of justice*, 1971, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, 1987, Berlín, Duncker & Humblot.

Walzer, Michael, *Sphere of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, 1983, Oxford, Martin Roberson & Company.

Willke, H., *Ironie des Staates*, 1992, Frankfurt, Suhrkamp.

Winnicott, D.W., *Playing and Reality*, 1975, Londres, Tavistock Publications.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

DE LA EDUCACIÓN OFICIAL CONSERVADORA A LA UTOPÍA DE LA IMAGINACIÓN

*Carlos de la Isla**

Si alguna afirmación se puede expresar con cierta firmeza en estas postrimerías del siglo XX es que toda afirmación ha de ser precavida y modesta. Esto es especialmente válido para el campo de la filosofía y de las ciencias sociales.

Desde que la escuela socrática comenzó a obtener un verdadero triunfo, a favor de la razón sobre la fuerza del drama, de la tragedia y de la comedia, los pensadores de Occidente tomaron muy en serio la idea de que la razón puede generar toda la verdad. Se lanzaron con orgullo y entusiasmo a elaborar los grandes sistemas ordenados del pensamiento que pretendían evidenciarlo todo.

Fueron como maestros clarividentes anunciadores de la verdad. La educación consistía (y en gran medida sigue consistiendo) en entender, retener y repetir lo que había dicho el "profeta de la verdad" y porque él lo había dicho. Esto permanecía con carácter de mito y ritual hasta que otro gran maestro lo cuestionaba o destruía y construía un nuevo "edificio del pensamiento verdadero", que pasaba a las aulas para ser otra vez entendido y repetido.

La permanencia secular de los sistemas de verdad se debe en buena parte al proceso educativo tendiente a la conservación y a la reproducción de los pensamientos de los "grandes"; es decir, a la educación por la memoria, ya que la misma razón se ejercita en función de retener y recordar.

Además, la "verdad en turno" se revestía de racionalidad y se presentaba con imágenes esperanzadoras que usaban los poderes públicos, las escuelas y los grupos dominantes en la lucha por su apropiación. Se apropian de la "verdad" y con ella del poder que le es exclusivo y excluyente. Y los partidos más opuestos en las facciones más antagónicas manejan su jus-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tificación siempre "en nombre de la verdad".

Consecuencia: los grandes sistemas explicativos, así apropiados e interpretados, presentan grietas o al menos resquicios suficientes para dejar ver su vulnerabilidad. Además, el manejo arbitrario de la verdad ha producido una negación de credibilidad en la palabra y sus contenidos: ¿quién capta la verdad del contenido de la palabra "libertad"? ¿Quién cree o al menos entiende el contenido y esperanza de la palabra "justicia"? ¿Cómo se ha difundido el término "democracia"? Con adjetivos, sin adjetivos, con sustancia y accidentes, como participación de la sociedad civil y fuerte Estado y con todas las demás atribuciones caprichosas y hasta absurdas, porque finalmente lo que falta es la acción significada por el verbo democratizar que da la verdadera sustancia al contenido de la democracia.

¿Qué decir de las palabras soberanía, derecho, autoridad, obligación, valor y dignidad? ¿Qué expresan en el discurso oficial, en el diálogo ordinario?

¿Es este lenguaje instrumento de poder? ¿Es la vaciedad de contenido del lenguaje lo que lo convierte en instrumento de arbitrario manejo de dominación?

La quiebra de los grandes sistemas tradicionales con aspiraciones de explicación omnicomprensiva, y el empleo del lenguaje, por esencia comunicador, para racionalizar y justificar las posturas más extremas han puesto en evidencia la crisis de la educación en torno a la memoria. Educación como sistema dirigido a la conservación y perpetuación de "valores" y "poderes"; como sistema que ha insistido en el aprendizaje de palabras que expresan "verdades" que hay que conservar, recordar, repetir, aunque carezcan de un contenido sustantivo.

El mundo del siglo XX parece acercarse a las postrimerías del milenio con incertidumbre y angustia; en pocos casos con satisfacción y luminosidad; existe un claro desconcierto.

Hecho el balance final sobre el progreso humano no parece nada clara la inclinación favorable. Por el contrario, la expectativa orgullosa del siglo pasado sobre el triunfo del hombre hasta el desplazamiento de Dios parece que ha sufrido su correspondiente humillación.

Los mitos del progreso heredados por genética histórica, en especial del siglo XIX, se han develado: el continuo progreso del género humano asegurado por la ley inexorable del desarrollo dialéctico de la idea o del desarrollo también dialéctico de la materia y de la historia en evolución constante, contrastan con la realidad de un mundo dividido hasta la lucha sangrienta por intereses étnicos, políticos y económicos sin que importe el sacrificio de las personas. Se trata de una idea del progreso que contrasta con la expresión dominante de subdesarrollo económico o político o ético e ideológico o, finalmente, subdesarrollo humano.

Los mitos de las teorías económicas del liberalismo y del socialismo, heredados por el mismo proceso con la promesa de un final feliz, contrastan con las grandes diferencias de clases entre países de diversos mundos: países

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del primer mundo, dominadores de la abundancia, que no sólo usan a los países subdesarrollados sino que los mantienen en esa situación de dependencia (financiera, tecnológica, cultural) que significa sumisión o muerte. Ejemplos:

Promesa del liberalismo: "el bien individual redunda en el bien colectivo para el logro del bienestar humano", contrasta con la incontrolable riqueza inactiva de unos y el hambre de tantos. Promesa del socialismo: reino de la libertad, de la creatividad, de la justicia de acuerdo con las necesidades... que tanto contrasta con esa realidad que ha provocado el derrumbe del socialismo real.

Los movimientos de protesta de 1968 en los más diversos ámbitos sociales, pero en especial en las universidades, se han interpretado con razón como un rechazo universal a los sistemas que usan a las personas como piezas en el juego del poder. Es comprensible que la filosofía de Marcuse, que sostenía la legitimidad de la destrucción como un fin en sí mismo por la calidad de la corrupción que destruía, fuera la bandera ideológica de la gran protesta.

El movimiento del 68 fue el gran clamor en defensa de la subjetividad, a favor del ser personal y en contra de los sistemas dominantes. Fue significativo, muy significativo que uno de los lemas preferidos fuera "la imaginación al poder". Viniendo de las universidades la invitación al cambio significaba la sensatez.

Mito de teoría política: gobierno benefactor, árbitro justo, tan opuesto a la fórmula: orden-obediencia-coerción que se afirma y agiganta para beneficio del "benefactor".

El mito del poder de la razón tan reverenciado en el siglo XIX, que lograría la igualdad y la unidad entre los hombres bajo el único imperio de la ciencia y de la técnica, contrasta mucho con la angustia y el temor reinantes. Es el poder de la razón, que no aparece nada claro en el inventario del desperdicio y el hambre, de la explotación de los recursos, del respeto a la naturaleza y de la convivencia humana.

Develados estos mitos del siglo XIX a tan alto precio, la reacción se ha desencadenado en diferentes direcciones: actitudes en contra de lo establecido; pesimismo especialmente entre los jóvenes, ante un mundo manejado por razones de dominio, ante un futuro en el que no hay objetivos que valgan la pena; subjetivismo axiológico que ha conducido al pleno relativismo hasta llegar al cinismo o al nihilismo; tendencia al pasado como en un nuevo renacimiento para aferrarse a la seguridad de lo vivido.

Es en este contexto que aparece enteramente válida la opción consistente en el desarrollo de la imaginación para inventar, fomentándola al menos con la misma intensidad con que se ha privilegiado al desarrollo de la memoria en la educación tradicional.

Los problemas que el mundo afronta y que tienden a agigantarse en los planos políticos, económicos, sociales, ecológicos, poblacionales... hacen pensar no sólo en crisis, sino en situaciones graves, permanentes y de difícil solución.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Parece que la participación de los ilustrados que han tenido poder de decisión y han propuesto programas de desarrollo en las dos últimas décadas, si se ha de juzgar por los resultados, no ha sido afortunada.

Esta realidad actual que por su evidencia no exige una complicada demostración, robustece la idea de que las soluciones para el futuro deben ser aportadas, inventadas a la medida de las necesidades con mucha imaginación.

Desde la perspectiva del cambio del presente lo único cierto que podemos decir del futuro es que resulta enteramente impredecible. Por la incertidumbre del futuro ya no es posible concebir la formación humana como conjunto de conocimientos, hábitos y destrezas para realizar con calidad el quehacer de hoy; es decir, ya no es posible sólo memorizar para repetir el pasado y el presente.

Es indispensable afirmar la *formación permanente* hecha de la capacidad analítica, crítica e imaginativa para inventar el futuro o por lo menos para afrontar con estatura y dignidad lo que venga. Ya no hay cabida para los copistas o imitadores. Ahora, lo queramos o no, estamos siendo invitados o tal vez lanzados por la necesidad a la originalidad. Los científicos y técnicos que avanzarán cómodamente al futuro serán los que hayan acertado en el ejercicio que fortalece la capacidad de ordenar, juzgar, inducir o deducir con rectitud, los que hayan preferido el camino de la modesta sabiduría al de la erudición.

El objetivo de la educación, cuando no se ha empleado como instrumento de control, siempre ha sido propiciar el desarrollo integral y armónico de las potencialidades que ya existen en todo ser humano. El cultivo de la imaginación, de la reflexión, de la inventiva requiere una modificación sustancial del sistema tradicional que se propone el aprendizaje, la conservación y repetición de los conocimientos programados. Como se ha dicho, este sistema funciona en torno a la memoria. Es, por lo tanto, un mecanismo conservador.

Los métodos que emplea son bien conocidos, pero es útil tenerlos presentes para poner énfasis sobre las diferencias y hasta oposiciones con el sistema que aquí se sugiere. Su medio favorito en la transmisión del saber, es la exposición docente con tono profético o velado por la modestia, pero finalmente impositivo y autoritario. El valor del mensaje está revestido de "cientificidad" y de "verdad demostrada". Consecuencia: el alumno debe recibir y conservar; puede interrogar, pero no con espíritu de cuestionamiento, sino para apoyar mejor el mensaje recibido. La relación es vertical: la verdad desciende de la cátedra. El mejor maestro es el más fiel transmisor. El mejor alumno es el que tiene mayor capacidad receptiva para captar la teoría completa. Después éste se convierte en maestro para repetir el proceso, y así se conserva la tradición que mantiene el conjunto de las mismas verdades, de las mismas relaciones sociales, de los mismos beneficios y beneficiados.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Así se han mantenido los grandes sistemas de verdad por apropiación, los sistemas sociales, políticos, económicos dominantes, los que manifiestan las grietas profundas y que han sido incapaces de resolver los problemas más apremiantes.

Parece, pues, que la alternativa es el desarrollo de la imaginación. El método es radicalmente distinto. Empieza con el lenguaje, que consiste en la expresión de acciones comunicantes, en las que poco o nada importa el agregado o la etiqueta de la palabra. (Los griegos pensaban sin nombres, dice Heidegger.) Es lo que se podría llamar comunicación sustantiva.

Dialógico es el término más aproximado para significar esta actividad educacional dirigida a inventar, a descubrir. La raíz de la palabra es la primitiva: *logos*, que proviene de *legein*, que significa decir; y decir es mostrar o manifestar. *Dia* significa "a través". Este diálogo es un discurrir a través de lo que se muestra. El punto de partida es el logos o mostración de la realidad sin interrupción ni calificación. (Sin exégesis ni hermenéutica preconcebidas.) Es expresión original que se ofrece al discurso múltiple y que propicia la visión personal, la perspectiva de cada sujeto, los matices captados y proyectados por los lentes muy singulares.

Ya los primeros acercamientos escolarizados a la realidad tienen la intención de captarla y expresarla (fines de la ciencia y del arte). El niño, el adolescente y el joven son invitados a apresar su segmento del mundo que les rodea, que se les muestra, y a expresarlo con todos los matices de la riqueza subjetiva de la interioridad personal. Este método es una invitación a hacer ciencia y a producir arte a la vez. ¡Qué diferente a la orden de copiar lo que se ve y repetir lo que se oye!

Discurrir la realidad tal como se muestra desde tales perspectivas ¿no conduciría a descubrir segmentos nuevos, diferentes? ¿No podrán captarse dimensiones nunca conocidas para construir nuevas utopías como visiones que hacen posible lo deseable?

Estas hipótesis del discurso de la imaginación sobre la realidad suelen atacarse con el argumento de racionalismo. Pero ¿no se han jugado ya demasiado las cartas del realismo, del positivismo, del materialismo, de todos los ismos? Resulta, pues, más que legítimo explorar el campo de lo desconocido, que muy probablemente es más amplio que el de lo conocido. La invitación es a incursionar en el mundo de las posibilidades que pueden mostrar caminos diferentes, tal vez más seguros y mejores.

Presentar las opciones existentes como las únicas reales es una trampa que ponen aquellos pocos a quienes conviene perpetuar lo establecido.

La universidad, que por su misión debe conservar y acrecentar la luz, es señaladamente responsable de favorecer la invención para caminar al frente, hacia la oscuridad del futuro. Debe generar el cultivo del conocimiento analítico, crítico y aún del intuitivo. En este proceso el maestro no es el dictador de datos, problemas, interpretaciones y soluciones, sino el compañero que camina

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

junto al discípulo, que lo invita y anima a pensar y a descubrir.

El maestro no considera al alumno ni retrasado ni inferior, sino un ser humano con la capacidad del genio, creador, inventor, artista... y que sólo espera el impulso o al menos desea no ser recluido en las concepciones cuadradas y rígidas del saber común, obligado y oficial.

La pedagogía de la imaginación parte de una antropología diferente, con un criterio muy distinto de apreciación: juzga muy superior el despuntar de un pensamiento original a la repetición textual y exacta del discurso escolar por brillante que sea. Incursionar en lo desconocido, imaginar aun lo imposible para construir utopías... es la actitud inspiradora de esta relación.

La universidad podrá aportar más luz si, además de ofrecer programas de carreras que responden a las necesidades sociales presentes y a las demandas de un mercado singular, también propone programas con un predominio de seminarios abiertos al ejercicio del descubrimiento y de la imaginación.

Educar la imaginación para la investigación, quehacer también esencial de la universidad, implica descubrir nuevos horizontes para recuperar la capacidad de asombro, de admiración que conduce al descubrimiento. Recuperar, preservar, porque es herencia universal que se ha ido degradando, el impulso-amor hacia el conocimiento de la naturaleza y que domine al impulso-poder que ha engendrado la neurosis contra la naturaleza.

Fomentar el ingenio de la investigación lleva consigo en muchos casos la pedagogía de una sabia ignorancia que prescinde de supuestos, de innumerables supuestos que definen los procedimientos que han conducido a las concepciones del mundo, de la sociedad y de la vida que ahora nos rigen.

¿Por qué suponer una antropología tan empobrecida que muestra al hombre egoísta, violento, destructivo, acaparador, regido por *thanatos* o a la necrofilia? Respuesta racionalista o empirista: "lo que es evidente no se supone", pero ¿no se aceptaban como evidentes la inmovilidad de la Tierra, el funcionamiento mecánico de la naturaleza, la objetividad de los fenómenos físicos?

¡Si Copérnico, Galileo, Einstein, Heinseberg... hubieran aceptado como evidentes e incuestionables aquellas "supuestas evidencias"! En el campo político seguiría reinando la monarquía absoluta si se aceptara, aún hoy, el "evidente supuesto", según Hobbes, de que el hombre es lobo para el hombre.

Éste es el grave riesgo de la veneración de los supuestos que se afirman en la educación de la memoria.

La investigación del futuro ha de tender más a descubrir desde los primeros pasos, cuando menos en un buen número de aventuras del pensamiento, lo que es el hombre (¡cuántos siglos estudiando al hombre y cuánto misterio aún en la oscuridad del inconsciente, de la conciencia y de su mismo ser!). Y el mismo procedimiento deberá seguirse para elucidar problemas de convivencia, de justicia y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

libertad en la geografía del poder; de los valores de los hombres, de sus protestas, de su clamor por la vida, de su repudio a la destrucción y al hambre.

En cierto sentido ésta es una investigación pura, por incondicionada, aunque también puede resultar, como ya ha resultado en otras épocas de la historia, la más aplicable y aplicada. Este sentido de investigación no sugiere la sustitución o desplazamiento de la que ya se realiza con honradez y debe fomentarse según las exigencias de las necesidades sociales. Se señala como alternativa: distinto procedimiento en su dirección y sentido: ejercicio de la imaginación y de la intuición hacia lo imprevisible y lo desconocido de esa realidad que somos y nos rodea, de la que nuestros mejores científicos saben muy bien lo poco que saben.

Por todo esto pienso que es legítimo afirmar que las universidades que abran un mayor espacio a la pedagogía de la imaginación y, por lo tanto a la investigación y a la creación, estarán más firmes en el presente y de cara al futuro.

La modificación de la pedagogía en torno a la memoria, que tiende a conservar y repetir las estructuras existentes parece difícil porque la educación ha sido un instrumento de poder y está ligada a la práctica social del poder. Sin embargo, frente al futuro incierto y problemático el desarrollo de la imaginación para inventar y crear se presenta como alternativa obligada, como una tarea con carácter de reto y compromiso, especialmente para las escuelas que decidan cumplir su responsabilidad social. Ejercicio difícil, pero de eso se trata: que la imaginación construya la utopía de hacer posible lo deseable.

Si se educa la imaginación con imaginación, si se fomenta todo impulso creativo, al primer triunfo se superará el miedo oficial a la libertad, que ha conducido a una política de mecanismos de control y será posible y hasta necesario el tan deseado tránsito del Estado premoderno al moderno.

El político con imaginación comprenderá que el buen gobierno, el que tiene permanencia y legitimidad, es el gobierno de las personas y para las personas que piensan, cuestionan, deciden, participan, y que es engañoso e ilegítimo el ejercicio del poder sobre individuos que conforman una masa de impulsos, tal vez controlables pero también impredecibles.

Se descubrirán procedimientos nuevos basados en ideas nuevas para construir una sociedad sana con más oportunidades de desarrollo humano para todos. Esto supone un empleo más justo y racional de los recursos y una distribución más equitativa de esta riqueza real y potencial que ahora favorece a tan pocos.

El empresario de imaginación cultivada fácilmente comprenderá, sin autojustificaciones artificiales, que la ganancia y el beneficio sólo son verdaderos cuando se comparten. Fácilmente podrá inventar esquemas, modelos y mecanismos que produzcan un crecimiento económico que se convierta en desarrollo social. Compren-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

derá, desde una muy diferente jerarquía de valores, que el único antídoto de la lucha de clases es la justicia social.

El trabajador de todas las especificaciones (marginado, subempleado, comercializado, especializado) ejercitará su imaginación, porque ya la posee, para lograr que aumente la productividad en la empresa que lo considere y valore como persona y no como fuerza de trabajo. Creará una tecnología a la medida de sus necesidades, del estilo de sus habilidades y logrará una existencia digna, libre y humana. El trabajador expresará al artista creador que en su interior lucha por manifestarse.

Las grandes vertientes social, política, económica que discurran por cauces construidos con nuevas concepciones y nuevas perspectivas, permitirán pensar una sociedad desarrollada, educada y con un potencial humano que modificará las orientaciones del futuro en todas las dimensiones: sociales, culturales, ecológicas, poblacionales, económicas, políticas e internacionales.

Soy consciente de que casi todas las soluciones a los problemas actuales suenan a utopías irrealizables. Sin embargo, es saludable pensar que la disyuntiva (repetir la misma dirección y sentido por el ejercicio de la memoria) puede ser desastrosa.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

REFLEXIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN Y SUS TRAICIONES

*Nora Pasternac**

Hacia 1916 resolví entregarme al estudio de las literaturas orientales. Al recorrer con entusiasmo y credulidad la versión inglesa de cierto filósofo chino, di con este memorable pasaje: "A un condenado a muerte no le importa bordear un precipicio, porque ha renunciado a la vida." En ese punto el traductor colocó un asterisco y me advirtió que su interpretación era preferible a la de otro sinólogo rival que traducía de esta manera: "Los sirvientes destruyen las obras de arte para no tener que juzgar sus bellezas y sus defectos." Entonces, como Paolo y Francesca, dejé de leer. Un misterioso escepticismo se había deslizado en mi alma.

Jorge Luis Borges

Los traductores tienen (tenemos) siempre anécdotas como ésta que transmite Borges. Constantemente nos hemos topado con los improvisados. "Esos que tanto daño hacen a nuestro idioma porque en doblajes, procesos de subtitulación y artículos de revistas parten de un anémico manejo de la lengua extranjera, un lamentable desconocimiento del español y una falta de cultura cuya amplitud es inabarcable", como dice Federico Patán[1] al hacer la reseña del Vº Encuentro Internacional de Traductores Literarios, que se llevó a cabo en México en mayo de 1994.

Las observaciones de Federico Patán hacen revivir las agotadoras discusiones que un traductor puede llegar a tener con esos impostores que pululan en el mundo y que pretenden incorporarse al gremio. Para el traductor consciente, lo que escribo aquí

* Centro de Lenguas, ITAM.

[1] "Y usted, ¿también traduce?", *Sábado*, suplemento cultural de *uno más uno*, 4 de junio de 1994, Nº 870, p. 10.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

serán trivialidades y lugares comunes, pero estamos rodeados de tantos trujamanes ineptos presentados pomposamente como traductores que no puedo evitar el recuento de los desastres.

Ignorancia afligente de la lengua extranjera y de la cultura que la lengua vehiculiza, ignorancia imperdonable de la lengua materna. Pero, sobre todo, algo que deberíamos llamar como una especie de enfermedad: el síndrome de la "inhibición de lectura", que se combina con la "patología" de la literalidad. El primero —la imposibilidad de leer propiamente lo traducido— se refleja en la siguiente perla que me tocó afontar: ante la frase "Tu fus cruellement frappée et le vis brusquement disparaître" (Fuiste con crueldad golpeada y lo viste desaparecer bruscamente), la increíble versión daba, contra todas las evidencias que señalaban el absurdo: "Tú fuiste cruelmente golpeada y el tornillo bruscamente desaparecer"; error basado en que el "traductor" no sabía de la existencia del pasado indefinido, "vis"(viste), del verbo "voir"(ver), y en el diccionario se encontró con el sustantivo "vis"(tornillo), (femenino en francés, pero dejemos ese pequeño detalle de lado) y lo colocó en el lugar de su homófono sin plantearse ninguna pregunta por el sentido total de lo que él mismo leía y daba a leer.

En lo que se refiere a la literalidad, permítaseme transmitir una genialidad de otro aficionado que vierte la frase latina "sepulcrum albeatum" literalmente como "sepulcro blanqueado", cuando en realidad se trata de una expresión que en la cultura latina quiere decir "hermosura engañosa"; es decir, de una metáfora que debemos interpretar, decodificar y eventualmente saber perder como literalidad para recuperar en beneficio de un sentido coherente. O al contrario, saber encontrar equivalentes simples para una expresión que, traducida literalmente no significa nada en español; como esta perla pequeña y que puede pasar inadvertida: traducir "hágase la pena" (donnez-vous la peine) literalmente en lugar de su equivalente "tómese el trabajo", expresión en la que ningún término corresponde exactamente al original, pero que no puede ser traducida de otra manera.

A veces, para compensar las carencias, algunos suelen recurrir a expedientes casi intimidatorios, como un anuncio de la publicación de la versión al español de un texto de psicoanálisis en el que se proclamaba: "reescritura de X", por "traducción de X". No conozco la dicha "reescritura", y no puedo prejuzgar sobre su calidad, pero parece mera presunción no llamar a las cosas por su nombre. En primer lugar, porque toda buena traducción es obligatoriamente una nueva escritura del texto. En segundo, porque pertenecer a la confraternidad de los traductores es un honor. Se comparte, en modesta medida, la condición que el Cortázar políglota ha adoptado tantas veces, o la de Borges, tan consuetudinariamente traductor, o la de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Octavio Paz o la de Alfonso Reyes... Me detengo aquí, pues la lista es interminable y , ya se sabe, cada traductor tiene su repertorio personal de "grandes" con el que no sólo se consuela del destino de pobreza y del ninguneo que frecuentemente le toca en suerte (falta de mención de su nombre en las reseñas, ausencia de reconocimiento, olvido de su opinión cuando debiera ser consultado a la hora de las modificaciones, revisiones y correcciones), sintiendo como "despintan" sobre él los méritos de tan eminentes colegas; sino, sobre todo, porque muchas veces con esos escritores ha aprendido tanto como de su experiencia propia y frecuentemente más que en los cursos que pudo haber seguido institucionalmente.

Una mención aparte merecen las notas aclaratorias del traductor. Casi nadie ha prestado atención a este fenómeno, aunque suele considerarse que las notas al pie de página son el fracaso, la vergüenza del traductor. Tal vez la afirmación parezca extrema, porque es obvio que hay ocasiones en las que se debe renunciar a la transmisión de un elemento fónico o de un juego de palabras para no deformar justamente la intención del autor. Tampoco me refiero a las notas indispensables sobre datos de civilización y cultura que pueden ser extremadamente enigmáticos para el lector. Pero si consideramos que la lógica del paso de un texto de una lengua a otra consiste en colocar al lector (en este caso hispano-hablante) en la misma (*mutatis mutandis*) posición que la del que se enfrenta con el texto en el idioma original, sin que sea necesario en lo posible, explicarse con una nota al pie de página, las notas del traductor son un asunto delicado y deben reducirse a un mínimo indispensable. En todo caso, antes de rendirse ante la intraductibilidad, hay que hacer un largo y profundo trabajo para resolver el problema, desplazando si es necesario las piezas con que se va a ordenar el nuevo texto en la lengua meta. Verbigracia, si en la lengua de origen se presenta un arcaísmo en algún punto y no puede ser exactamente vertido en el mismo lugar, se puede recrear en otro punto de la oración y con otras formas. Lo mismo ocurrirá con cualquier otro fenómeno de lengua: puntuación, homofonías, juegos, rimas internas, niveles de habla, modismos, idiotismos, etc.; en suma, cualquier manifestación típica de una lengua que no tenga un equivalente exacto en la otra.

Puedo dar un ejemplo bastante simple de mi propia experiencia. Me encuentro con el siguiente texto en francés, de un psicoanalista que describe distintas manifestaciones de paranoia interpretativa (en cierto modo, de traducción) por parte de algunos pacientes, quienes, a su vez, consideran cada elemento del discurso que los demás les dirigen como signos interpretables generalmente de manera persecutoria:

> "Nous désirons ta guérison.", écrit un frère à une interprétatrice. Lisant cela, elle remarque que le point qui clôt la phrase est ici anor-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> malement gros; elle lit donc: "Nous ne désirons *point* ta guérison."(Subrayo el problema.)

Se trata de un juego basado en la existencia de una doble negación en francés "ne...point", que debe traducirse por una negación simple en español. Pero como el segundo término francés también quiere decir "punto", si lo tomamos como palabra aislada, puede ser objeto de un juego, algo así como "no-punto". Por eso la enferma "lee" en la presencia de un punto "anormalmente grande" al final de la frase afirmativa una escondida alusión a la negación. Como eso es imposible de transmitir tal cual en español, yo preferí hacer algunas transformaciones que no modificaban esencialmente el sentido y en cambio evitaban la pesada explicación o la eventual nota del traductor y suprimí el punto:

> "Deseamos tu curación", escribe un hermano a una interpretadora. Al leer esto, ella nota que no hay un punto que cierre la frase, que no hay nada. Entonces lee: "No deseamos nada tu curación".

El truco permite recuperar la doble negación que efectivamente existe en español en la mayoría de los casos, aunque no siempre coincida con la doble negación del francés.

Volviendo a la nefasta proliferación de notas al pie, obra del traductor abusivo, veamos también algunos casos. Aquí es interesante constatar que cuando el trabajo es verdaderamente malo el desatre se percibe sin necesidad de conocer el texto en su lengua original, sólo con la versión en español. Por ejemplo, en un *Tratado de Ciencia Política* tomos I y II, de Georges Bourdeau, publicados por la Unam en 1984, se enumeran: "el nacionalismo, el populismo, el comunismo, el socialismo, el fascismo, y otros 'istmos'" (sic). Supongamos que se trata de una errata que todo traductor debe saber corregir. En este caso no sólo no se corrige por el obvio "ismos", sino que el traductor se ve en la obligación de poner un asterisco para aclarar que un "istmo" es un "brazo de tierra etc.,etc.". Dicho sea de paso, estos tomos del *Tratado de ciencia política* llegan a ser casi ofensivos por la falta de criterio en el uso de las notas aclaratorias del traductor: se nos explican términos como "ad hoc", "ilogismo", "bárbaro", "Sub specie *alternitatis*" (sic) y una cantidad tan grande de palabras más, que la lectura se vuelve sumamente fastidiosa. Sin mencionar el hecho tan conocido de que si el lector no es el que hace la búsqueda de los términos que no comprende, nunca los incorporará ni fijará. Con lo cual, la supuesta intención pedagógica de tantas explicaciones se pierde totalmente.

El otro ejemplo no es mucho más sutil, pero demuestra el mismo aturdimiento y una ausencia total de criterio sobre la utilidad de las notas del traductor. Se encuentra en la revista *Saber ver. Lo contemporáneo en el arte*, marzo-abril de 1994, Nº 15, dedicado a "Moreau y los escultores mayas".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Se presenta de la siguiente manera, recargado de aclaraciones al pie de página; lo transcribo tal cual, con los números de notas que el texto tiene, aunque me detendré sólo en una:

> El arte del siglo XIX ve desarrollarse, paralelamente, tendencias muy distintas entre sí: el romanticismo de Delacroix(20), el academicismo(21) de Ingres(22), *el realismo programado y exagerado de Courbet*(23) y el impresionismo temprano de Manet(24), que tuvo importantes repercusiones en la obra de los artistas impresionistas(25) y postimpresionistas(26).

En este pequeño párrafo vemos la presencia de siete (!) notas aclaratorias, y de esta manera aparece redactado todo el fascículo. Analicemos la nota prometida. Es la número 23 y dice así:

> Gustave Courbet (1819-1877), pintor francés que escogió representar temas de la vida cotidiana, escenas de campo, marinas, paisajes y naturalezas muertas con una *visión sincera y objetiva*. (En las dos citas, yo subrayo.)

O sea: el texto dice una cosa y la nota lo contradice ...o al revés si se prefiere. La gran mayoría de las notas al pie que acompañan al cuerpo del texto en esta publicación son inútiles y presuponen una idea de la difusión de la "alta cultura" parcelada y fraccionada en dosis homeopáticas. Y a pesar del fragmentarismo, siguiendo con las metáforas médicas, se puede decir paradójicamente que tanta abundancia de datos predigeridos debe producir una intoxicación informativa mayúscula en cualquier lector.

En un texto que está dirigido a personas cultas, el servicial "traductor" (por cierto, su impericia se percibe en la monótona traducción de todos los pronombres sujeto de los verbos, que no son necesarios en español y por la imposibillidad de comprender que las oraciones intercaladas en francés no pueden serlo siempre en español) reemplaza a los lectores poniendo una nota al pie que oscurece completamente lo que en el artículo ya estaba perfectamente claro:

> Los griegos practicaban, bajo el nombre de *epiclère*, (NdT:*Epíkleros*, nombre genérico del heredero, del que se desprenden diferentes especies.) un tipo de transmisión muy excepcional aunque regulada. En ausencia de un heredero legítimo (de un hijo varón) un griego podía remitir su patrimonio a un nieto por la vía de una de sus hijas, quien, antes de irse a fundar un hogar distinto del de su padre, se consagraba a esta transmisión. Guardiana, junto con su marido, del hogar de su padre, ambos debían mantener congelado el patrimonio hasta que pudiera ser remitido a quien correspondiera.

A pesar de la torpeza de la redacción en español, se comprende clara-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mente en qué consiste el fenómeno. Por lo tanto, toda aclaración es impertinente y sólo el provincialismo y la ineptitud pueden hacernos creer que se requiere una nota para el término en cuestión.

Me detengo aquí, pues el fastidio es interminable, como la lista de tonterías cometidas.

Para concluir, debería ofrecer algunas consideraciones teóricas, aunque me gustaría conservar el tono ligero y algo informal que he mantenido hasta aquí.

Obviamente, quien traduce un texto da a leer en otra lengua lo antes escrito. Traducir no es sólo traducir palabras, sino toda una cultura vehiculizada por esas palabras. Además, ante un texto accesible en la misma lengua en que fue escrito, la lectura abre la posibilidad, para el lector, de la ineludible intervención de su subjetividad, que funciona como una rejilla organizadora, capaz de producir efectos de sentido variados. En cambio, en la traducción de un escrito en otra lengua, el traductor habrá de proponerse ofrecer a un presunto lector un texto que lo sitúe en la posibilidad de afrontar las "mismas" alternativas de sentido que el que lee el texto en la lengua original. Entrecomillo porque tal "mismidad" es un ideal, en última instancia inalcanzable, pero que orienta, pese a todo, el esfuerzo de la traducción. Pues todo traductor sabe que no hay traducción sin "resto", sin algo intraducible; que, como dice Roman Jakobson, "las lenguas difieren por lo que *deben* expresar y no por lo que *pueden* expresar". Curiosa paradoja: una lengua se define por lo que me impide decir y no por lo que me permite decir. Por lo tanto, la traducción debe tener en cuenta la articulación de lo literal —la elección del "un-sentido"— sin invalidar la prevalencia del imaginario del sentido en la traducción: por lo contrario, esa articulación es la que puede permitir que el lector en otra lengua participe de la perplejidad, de la dificultad que experimenta el lector del original. La traducción tendrá en cuenta aquello que participa de lo literal, pero sin confundirse con lo literal. Porque descifrar no es traducir, así como traducir no es descifrar. El sentido no debe transmitirse término a término, sino en la elaboración de una frase, un párrafo, un período o una proposición en la lengua meta.

Por otra parte, el buen traductor sabe que renuncia a cierta libertad al someterse al dique que le impone el texto de otro. La tarea del traductor sacrifica algo de la dimensión del sujeto a una vocación de la transmisión de un texto. Debe traducir el contenido de éste y también su sentido; para lo cual, como hemos visto, entra en un juego entre lo mismo y lo diferente subordinado a lo mismo. La falla constitutiva de la traducción —o sea la imposibilidad de traducirlo todo—, su resto inevitable, exige la articulación con ella de la *transcripción* (la regulación de la traducción sobre el sonido fundamentalmente) y con la *transliteración* (la regulación de la traducción a partir del problema que plantean dos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

escrituras diferentes en su principio mismo, es decir, en su letra) para poder reproducir la estructura de la relación de otro lector, en otra lengua, con ese texto.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ARISTÓTELES HOY

*Jorge Serrano**

En 1978, para celebrar el 2300 aniversario de la muerte de Aristóteles, la UNESCO organizó un coloquio que reunió a diversos especialistas —expositores y críticos— de la obra de célebre filósofo griego, que estuvo compuesto por dos partes claramente diferenciadas: la primera de Estudios y la segunda, una mesa redonda integrada tripartitamente por Lógica y lenguaje; Las ciencias; la Filosofía. La obra que aquí comento,** producto de este homenaje, está precedida por un prefacio algo extenso a cargo de su organizador, M.A. Sinaceur y de tres testimonios: el de George Kreisel, miembro de la Royal Society of the United Kingdom; otro de Jean Dausset, profesor del Collège de France; y por último el de Jacques Lacan, restaurador de los estudios freudianos, lamentablemente fallecido en 1981.

En el corazón del edificio construido en honor de la razón, la obra de Aristóteles se levanta como un árbol maestro. La inmensidad del dominio por él reunido, junto con estudios sobre diferentes puntos sugería el homenaje a esa fuerza meditativa que en la actualidad aún nos interroga.

Comentar adecuadamente este Coloquio parece una tarea imposible, dada la cuidadosa selección de sus ponentes, todos de gran calidad, tanto del mundo occidental como de Oriente, pero no obstante trataré al menos de dar cuenta de algunas de las memorias publicadas, destacando las que más poderosamente me llamaron la atención.

En la sección dedicada a Aristóteles y la educación se señala: "Conocemos al Aristóteles investigador, al fundador de diversas disciplinas, al lógico impecable, al filósofo, al 'maestro de los que saben', pero conocemos mal al Aristóteles educador." Este juicio de H.I. Marrou será compartido por muchos, como C. Hummel, que no obstante reconoce: "Aristóteles se consagró tanto a la enseñanza como a la investigación. Él es el prototipo del *professor*. La parte de su obra que nos ha transmitido a través de los veintitrés siglos constituye su obra pedagógica, en ella encontramos los 'cursos' que Aristóteles imparte."

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

** *Aristote aujourd'hui*, 1988, 2a., Ed. Érès.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Si bien Aristóteles realizó una obra puramente académica, llegó a ser un *privat-docent* y en sus escritos encontramos uno de los aforismos más notables de la literatura pedagógica universal, suficiente para mostrarnos su profundo interés en la materia. Su reiterada afirmación de que "es imposible pensar sin imágenes",[1] frecuentemente entendida sólo como una tesis de su teoría del conocimiento, sin duda tiene una serie de derivaciones de orden pedagógico de inusitado valor, máxime si tomamos en cuenta la época de su formulación.

Para Aristóteles la finalidad de la educación es idéntica a la del hombre. Evidentemente toda educación apunta al ideal humano, pero para el discípulo de Platón ésta resulta indispensable para la actualización del hombre, que aspira como bien supremo a la felicidad. Ahora bien, el hombre feliz de Aristóteles no es el "salvaje natural" sino el "hombre educado". El hombre feliz, el hombre de bien es virtuoso y la virtud se adquiere por la educación. Ética y educación se confunden; los libros de Aristóteles sobre ética resultan manuales que enseñan el arte de vivir.

Sabemos poco sobre el educador que fuera de Alejandro, sin embargo ¡qué conjunción más extraordinaria! Jacob Burckhardt estimaba que fue gracias a la educación de Alejandro que Aristóteles alcanzó su mayor influencia sobre la historia; y un escritor moderno se refiere con estos términos a dicho encuentro: "Aristóteles, este hombre que construyó con sus pensamientos un recinto tan vasto que la ciencia occidental pudo habitarlo durante dosmil años, contribuyó con sus ideas que inculcó a Alejandro a crear las condiciones necesarias para la realización de este mismo Occidente. Sin Alejandro apenas conoceríamos el nombre de Aristóteles. Sin Aristóteles nunca hubiera llegado Alejandro a ser el Alejandro que todos conocemos."[2]

Sabemos que Aristóteles fundó el Liceo, pero poco conocemos de la manera de administrarlo desde el punto de vista de lo que hoy llamaríamos académico. La investigación complementaba la educación "superior". En la mañana tenía lugar la enseñanza para los alumnos inscritos, mientras que por la tarde se encontraba abierta a un público más extenso —como si se tratara de una escuela popular. Parece que Aristóteles confiaba la dirección del Liceo a todos los miembros del cuerpo magisterial, rotando a cada uno luego de diez días de asumir esta responsabilidad:[3] ¿Preludio de una democratización de la enseñanza?

El cuidado pedagógico, la dimensión educativa se encuentran a todo lo largo y ancho de la obra del estagirita. Un día habrá que analizar el proceso pedagógico tal como aparece estructurado en sus escritos, donde pode-

[1] Aristóteles, "De anima", III, 7, 431a, 16; y "De la memoria y de la reminiscencia", 449b, 31.

[2] Peter Baum, *Alexander oder die Verwandlung der Welte*, Gesammelte Werke, p. 411.

[3] D. Ross, *Aristotle*, p. 7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mos apreciar su característica manera de plantear los problemas desde diferentes ángulos, para discutirlos como auscultándolos.

En el texto "Acerca de la lógica", de Georg Kreisel, encontramos análisis sobre aspectos que si bien en Aristóteles apenas aparecen esbozados anticipan una parte de la lógica contemporánea —o filosofía de la matemática—: el intuicionismo de Hilbert. En este dominio, además de que Aristóteles escribió de manera fragmentaria, buena parte de su obra se extravió, por lo que sus primeros lectores jamás cayeron en la cuenta de que se trataban de temas lógicos, que apenas serían comprendidos muchos siglos después, con la creación de la lógica axiomática. Muchos de los asuntos abordados por esta disciplina por cierto ya habían sido estudiados por el estagirita al tratar las nociones de "infinito", "prueba", "anteriormente conocido" y "probabilidad", como señala el autor del texto que comento. De pasada señalo un enunciado de Aristóteles que conserva extraordinaria actualidad: "Los matemáticos no tienen ninguna necesidad del infinito y no lo utilizan; en realidad ellos sólo tienen necesidad de un 'fragmento' finito; eso sí, que sea tan grande como se necesite tenerlo."

También Kreisel se pregunta porqué resulta fascinante el pasaje de su *Lógica* donde Aristóteles se pregunta sobre las demostraciones generales y particulares. ¿Acaso el estudio general de las pruebas forma parte de la lógica y es un objeto de moda? Si bien no todo su contenido se inicia con Aristóteles, dicho pasaje resulta extraordinariamente actual en la llamada lógica formal. Y desde un registro más discutible señalaría que en todo matemático duerme un artista deseoso de cincelar y pulimentar indefinidamente sus demostraciones, examinando todas sus variantes. El pasaje de Aristóteles muestra un criterio simple —casi "bourbakiano"— para escoger de entre diversas demostraciones, la mejor.

Igualmente sagaz encuentro las relaciones que Hans-Jürgen Treder establece entre las respectivas investigaciones sobre el movimiento, mostrando que la física aristotélica, despreciada por gran parte de los posgalileanos se encuentra más próxima a la concepción de Einstein que a la de Newton.

Veamos un ejemplo: "La definición aristotélica de los 'movimientos propiamente dichos' se encuentra determinada por la comprehensión de las aplicaciones del axioma del movimiento peripatético. Según Aristóteles, un barco B llevado por una corriente F se encuentra, propiamente hablando, en estado de reposo; solamente si el barco se mueve con relación a la corriente se puede decir que existe un 'verdadero movimiento' con una velocidad relativa w con relación a la corriente. Ciertamente, la corriente del río F que transcurre constituye un estado de movimiento verdadero X con relación al río U, pero, el barco no posee, con respecto a la ribera del río ningún punto en común y, por consiguiente, no se encuentra animado de ningún movi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

miento verdadero con relación a aquélla. Tal movimiento —en el lenguaje de Aristóteles— no es sino accidental. Apreciamos de esta manera, empleando el lenguaje contemporáneo, que la peripatética de ninguna manera es una física ingenua y propia del sentido común —tomando éste en su peor acepción—; conserva una posición muy interesante en relación con la relatividad del lugar y del movimiento."

No quiero señalar con esto que Aristóteles es un relativista *avant la lettre* en el sentido einsteniano del término; en efecto, "desde el punto de vista dinámico, habida cuenta del 'principio de razón suficiente', en Aristóteles no existe ningún principio de relatividad, ya que todo movimiento, todo cambio de lugar, exige la presencia de una fuerza, en tanto que causa".[4]

"Pero, no debemos perder de vista que el lugar de un cuerpo es definido por Aristóteles de manera estrictamente local y, por consiguiente, relativa: el lugar es la "superficie de delimitación" del cuerpo con relación a la materia que lo rodea o circunscribe. Un cambio de lugar significa, según Aristóteles, un cambio de esta superficie de delimitación, permaneciendo la forma incambiable. Además, "en el cosmos de Aristóteles existe una determinación del lugar global *per distantiam* que resulta de la relación con el límite externo —este mismo sin lugar— del cosmos: la esfera de las estrellas fijas. Y es también en relación a este cielo que son definidos físicamente los lugares y los movimientos naturales de los cuerpos. Es por otra parte, desde Huygens y Leibniz, desde Mach a Einstein, hacia donde tiende la astronomía contemporánea y que se encuentra formulado en lo que podríamos llamar aquí el 'principio de Huygens-Mach', la 'doctrina de Mach-Einstein'".[5] "De esta manera, la teoría aristotélica del espacio y del movimiento esclarece las teorías correspondientes a la física contemporánea y, en particular, la teoría de la relatividad. La ley aristotélica del movimiento no implica ninguna 'invarianza cinemática' en el sentido de los movimientos 'inerciales' galileanos. El principio dinámico en Aristóteles conduce a los movimientos 'absolutos' en la medida en que cada movimiento tiene una 'causa'. Pero, el carácter estrictamente local de los conceptos de lugar y de velocidad implica la existencia de un nexo relativista entre todo movimiento y su medio. Esto se aplica al 'espacio topológico' de Aristóteles."[6]

En otra ponencia acerca de la *Física* de Aristóteles, Gérard Verbeke indica "el azar y la fortuna intervienen en los acontecimientos que ocurren en el mundo, pero a título secundario y subordinado: ellos son causas accidentales de eventos poco frecuentes, que se producen con vistas a un fin".[7] Se trate de acontecimientos naturales o de actos libres, excepcionalmente

[4] *Aristote aujourd'hui*, p. 113-4.

[5] *Ibid.*, p. 121.

[6] *Ibid.*

[7] *Phys.* II, 5, 197b, 5-7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ocurre que el resultado no se sitúa en la línea de lo que normalmente se alcanzaría. A los ojos de Aristóteles lo que se produce gracias al azar y a la fortuna no puede concebirse como un acontecimiento sin causa, sino que ésta permanece indeterminada. Curiosamente es la misma postura que Einstein sostuvo hasta el fin de su vida, pues pensaba que el azar no existía, entendiendo por esto que los acontecimientos pudieran ocurrir sin la intervención de una causa. "Dios no juega a los dados con el universo", era su ocurrente y frecuente respuesta.

¿Quedaría con esto descartada la teleología universal? se pregunta Verbeke. La respuesta de Aristóteles sería: no —si bien sería necesario matizar. Esta teleología no conduce a un determinismo rígido, sino que existe la contingencia tanto en los actos libres como en los de la naturaleza animada e inanimada. La ley de la finalidad rige en el mundo entero —el que conoció Aristóteles— sin excluir los acontecimientos que no alcanzan el fin al que se hallaban orientados; justamente las excepciones confirman la regla.

Todas estas notas que buscan demasiado simplemente su traducción a cuestionamientos contemporáneos muestran que aquí Aristóteles sólo sirve de pretexto, señala otro de los ponentes, Marc Lévy-Leblond. ¿No podría ser distinta esta conmemoración que linda en lo ridículo? La ocasión resulta única para celebrar en Aristóteles la unidad del saber, la universalidad de la ciencia, la ética del conocimiento en un mundo donde la ciencia ha dividido, jerarquizado y explotado. De nada sirve invocar una pluridisciplinariedad que no es recomposición de saberes parcelarios sino mera yuxtaposición —y este Coloquio es muestra de ello— que podemos lamentar pero es imposible negar. Entonces no nos escondamos tras la estatua de Aristóteles y unámonos para la "restauración de los monumentos antiguos".[8]

Entre los penetrantes análisis que cierran el volumen que comentamos, se encuentra el de Pierre Aubenque —uno de los más notables especialistas en Aristóteles— que se cuestiona, qué puede decirnos este filósofo dosmil trescientos años después, para responderse que existe más de una respuesta, siendo la primera un hecho que, por demasiado evidente, suele pasar inadvertido. Esta respuesta fáctica consistiría en mostrar todo lo que nuestra civilización tiene de positivo —sin olvidar los aspectos discutibles— debido al pensamiento de Aristóteles. Nuestra lógica, nuestra gramática y aún nuestra ciencia han tomado a tal grado de él sus reglas, axiomas y conceptos, que somos aristotélicos sin saberlo —un poco como M. Jourdain hacía prosa.

Pero no siempre las identificaciones de la presencia de Aristóteles que realiza este erudito resultan propiamente laudatorias. Por ejemplo, indicará que no son el sentido común o la naturaleza de la inteligencia los que

[8] *Aristote aujourd'hui*, p. 318.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dictan a Aristóteles el contenido de su filosofía, sino que es él mismo quien sobre las posibilidades que le presenta su pensamiento toma decisiones que durante siglos serán el canon de toda ciencia, las condiciones de posibilidad de toda organización de la experiencia, los presupuestos de todo diálogo entre los hombres y de toda la vida social reglamentada.

Entre estas "decisiones" fundamentales aristotélicas podemos hallar: la enunciación clara del principio de no contradicción —que Aristóteles llama principio del más fuerte— junto al del tercio excluido; el principio de continuidad; el establecimiento de una serie de categorías que organizan la percepción del mundo y que han permitido la distinción entre las diferentes ciencias; el primado atribuido a la noción de ser como horizonte universal de toda comunicación y de toda comprehensión, el principio 'teleológico' según el cual la naturaleza actúa hacia fines que le son inmanentes; la afirmación que señala que entre todos los entes existe uno, el divino, que al mismo tiempo posee un valor ejemplar y un poder causal universal, respecto del cual desde entonces se postula que es fundamental y fundador.

Estas proposiciones forman entre sí una estructura que Heidegger no ha dudado en llamar onto-teo-logía (o mejor, onto-teo-lógica), que a través de la metafísica derivada ha determinado durante siglos el modo de pensar del hombre occidental, y también ha influido en el de Oriente. Durante la Edad Media el aristotelismo frenó el desarrollo de la ciencia (en particular de la física-matemática) y permanecerá en las simplificaciones y organización de la estructura onto-teológica de la metafísica, cuyos racionalismo y objetivación en el inicio de los tiempos modernos no favorecieron el mejor desarrollo de las formas de pensamiento tanto científico como técnico.

Ante las consecuencias deshumanizantes de los "añadidos" de este sistema metafísico logocéntrico dominante por siglos, que reduce el ser a la "representatividad" y la "calculabilidad", muchos pensadores proponen evitarlo y aún destruirlo —o en todo caso "descontruirlo". Pero ciertamente este proyecto suena arbitrario y absurdo, pues la sistematización aristotélica descansa sobre un conjunto de proposiciones respecto de las cuales simplemente no se puede decir que sean verdaderas o falsas, dado que será a partir de ellas que se determinen la definición y los criterios de verdad y de verificabilidad. En este sentido, piensa Aubenque, la metafísica escapa al reproche neopositivista según el cual ésta estaría constituida por proposiciones inverificables y, por consiguiente, desprovistas de sentido. La objeción daría en el blanco si cuestionara su pretensión de validez absoluta, que al mismo tiempo pondría en juego la comparación con otros sistemas de pensamiento no aristotélicos, no occidentales, que fundados sobre otras bases no resultan menos coherentes y operatorios.

En todo caso el genio de Aristóteles ha experimentado un desarrollo ex-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

traordinario al punto de que si hoy no podemos considerarlo "el maestro de los que saben", incuestionablemente permanece como el maestro inigualado en lucidez y vigilancia conceptual.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO COMO DOCUMENTO DE BARBARIE*

*Blanca Solares***

1. *Dialéctica del Iluminismo*, libro en el que Horkheimer y Adorno, en colaboración con Leo Löwentahl, trabajaran desde principios de los años cuarenta, fue concluido en 1944 como homenaje a Friedrich Pollock en su sesenta aniversario y publicado por vez primera en Amsterdam, tres años después. Como el *Guernica* de Picasso esta obra es un engrama imborrable de la memoria, derivado de una necesidad vital – en su negatividad – con el anhelo más profundo de que lo acaecido no vuelva a suceder.

La intención de *Dialéctica del Iluminismo* es mostrar las cosas como son; rescatar la existencia respecto de las deformaciones y negligencias que hicieron posible el desastroso horror de Auschwitz.

Vivir cotidianamente en un estado de emergencia lleva con apremio a la necesidad de preguntarse radicalmente sobre qué es lo que tememos y subyugamos en nosotros mismos y proyectamos en los otros como repugnancia, como desprecio, el nudo de las causas por las que el miedo y todo lo que amenaza nuestra estabilidad y dominio termina, en la fase más evolucionada de la cultura occidental, en barbarie y discriminación.

El problema del fascismo no se plantea a la manera de un hecho, si bien sí como lo más terrrorífico de la historia. No se trata de descubrir los sucesos como lo haría un testigo ocular sino de abrir los ojos a una verdad profunda: la tendencia de la humanidad, desde el primer momento de su presencia en la tierra, a infligir dolor, a la destrucción del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo.

> No existe documento de cultura que no sea documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través de lo cual se pasa de lo uno a lo otro.(W. Benjamin)

La Odisea de Homero, los relatos de Sade, los trabajos de Kant, sirven

* Fragmento de un libro de próxima aparición.

** Centro de Estudios Básicos en Teoría Social, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

entonces para la reconstrucción de la historia como proceso de auto-aniquilación y represión del hombre de la conciencia de su propia naturalidad.

El ordenamiento y la lectura de nuestro tiempo, poco común de estos autores, hará de la misma *Dialéctica del Iluminismo* un documuento de la barbarie que ofrece la expresión más radical de lo que hoy se debate como *modernidad* y que prefigura todas sus genealogías como unidimensionalidad de la razón que conduce a la catástrofe. La Época Moderna es el estadio incrementado de los desastres, el tiempo en el que la opresión que hemos practicado sobre la naturaleza culmina en el Estado autoritario del siglo XX y su cauda de muerte y autoaniquilamiento.

Testimonio de la soledad y de la desesperación, *Dialéctica del Iluminismo* expone la irracionalidad del paroxismo lineal de la razón con una intensidad arraigada en el sentimiento de que no hay futuro.

Si para Marx el capitalismo fue la clave del análisis de las formas de producción precapitalistas, para Adorno y Horkheimer, el fascismo explica la historia moderna en su conexión con toda posibilidad de existencia futura.

Fascismo significa utilización de métodos terroristas y empeño de reducir a los seres humanos a la condición de átomos sociales; presión social y terror político que debilita la resistencia humana contra la irracionalidad instrumentalizada; anulación de la resistencia individual en contra de toda afirmación autónoma. Asesinato y contrasentido.

> El estupor porque las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo XX no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia – diría Benjamin.

Frente a esto, el conocimiento tiene ahora que ver, ya no con sacar a luz sino con la reproducción precisa de los clichés fijos que empantanan la memoria, su intención determinante no es sino mantener despierto el recuerdo de la muerte y de la destrucción que no cesa desde el principio de la historia.

El propósito de Adorno y Horkheimer, lejos de presentar el deambular nocturno del hombre, se cifra en afirmar que, por el contrario, la humanidad ha sabido siempre a dónde se dirige.

La racionalización es el trágico cumplimiento de nuestro destino; haber hecho de la vida las praderas de donde recogemos el alimento que nutre nuestra desesperación.

Porque nadie desea de veras su libertad y cada hombre adquiere un hábito lo antes posible. Si los animales se orientan por la agudeza de su olfato, nosotros para diferenciarnos de ellos hemos inventado la conciencia coprofílica. El espíritu de nuestro tiempo se expresa en hombres con la cabeza caída y los ojos encorvados, sin pensamiento ni mirada. Nuestras miradas se dirigen al suelo; después de todo, cada hombre anda en pos de su desgracia.

El combate al olvido en el que se colocan estas ideas obra en *Dialéctica del Iluminismo* como fuerza de lo nega-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tivo para restaurar la memoria viva y revivificada. Se trata de un libro que expresa un malestar y que intenta perturbar todo sentimiento complaciente hasta arriesgarse a verse desarmado, neutralizado por su poder perturbador. De manera que la reciente edición en tomos de lujo de las obras completas de Adorno y Horkheimer puede ser tan desorientadora como el silencio que hasta hace poco había envuelto su trabajo.

Hace 40 años *Dialéctica del Iluminismo* era un libro desconocido excepto para un pequeño círculo de lectores. Hoy es una obra clásica que la cultura procura asimilar, pero que continúa siendo pesadamente indigesta. Su pensamiento es comprensible e importante como "monumento cultural", siempre que nos refiramos a estas ideas manteniéndonos a prudente distancia. En esta perspectiva, para cualquier lectura desprevenida o curada de "inocencia" continuará molestamente situada fuera de su alcance, como una voz y una presencia con la que es preferible evitar todo contacto.

¿Se enmarca este libro en la tradición del modernismo, tal y como lo define Mallarmé (ser claros significa robar al lector las tres cuartas partes de la "diversión" que consiste en la averiguación lenta)?

Dialéctica del Iluminismo no es un libro con el que se pueda pasar un rato agradable, una exposición que aporte un producto neutralmente científico, ni pretende tampoco alzar un sistema como el de las filosofías tradicionales de Aristóteles a Marx. Sí, a contracorriente, trata de dar la pauta para la reconstrucción de la historia prohibida y subterránea de todo el proceso civilizatorio.

El conjunto de ensayos de esta obra revela el corpus roto y automutilado de la filosofía, una colección de fragmentos. Lo que Adorno y Horkheimer nos han legado no es un sistema filosófico completo, sino una manera de pensar y utilizar el lenguaje, de tal manera que pensar y escribir componen un solo proceso mediante el cual el pensamiento se auto-sostiene y puede responder a todas las circunstancias; en cierta medida, un calvario perpetuo. El propósito central es la transvaloración de todos los valores teóricos.

La "devaluación general de los valores" es la única vía para salir de la catástrofe que *Dialéctica del Iluminismo* anuncia de manera profética y casi apocalíptica como demencia de la racionalidad.

Adorno y Horkheimer no son autores "modernos", que pueden ser apreciados por su esfuerzo de desligarse de la sociedad y de su tradición o por un deseo de no ser moralmente útiles. Insistirán en presentarse siempre como críticos sociales. Nunca como aventureros espirituales. Tener pensamiento, manifestarse a sí mismo, ser a la vez sujeto y objeto, es ya un juego intelectual riesgoso que no salva a la conciencia de su dolor.

2. *Dialéctica del Iluminismo* compone con trazos rápidos y decididos, distintos cuadros de reflexión, que en su conjunto constituyen un diagnós-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tico contundente de la época. La racionalidad pertenece al ámbito del dominio, no de la razón. A la operación racional autonomizada no le interesa entender las cosas por ellas mismas, sino con miras a adecuarse a un esquema, sin reparar en lo extraño que éste puede resultar a nuestra estructura interna.

Se puede decir que la escritura de Adorno y Horkheimer es proteica. Insisten en una postura única con una serenidad inusitada, nada se desdibuja o se entremezcla, sus apariciones no tienen ningún truco ilusionista y, sin embargo, constantemente se metamorfosean.

La ironía mordaz y el sarcasmo sincero y corrosivo son rasgos de la razón, momentos a través de los cuales *Dialéctica del Iluminismo* capta y desnuda los pensamientos tipificados, las percepciones rutinarias y los sentimientos que se han vuelto habituales.

En la antigua mitología, la ironía se identifica con el Viejo Mar. Proteo, el profético, evoca las olas del mar capaces de representar imágenes fugitivas en las tempestades. Está dotado del poder de metamorfosearse en todas las formas que desee: puede convertirse no sólo en animal, sino también en un elemento, como el agua o el fuego. Usa particularmente de esos poderes cuando quiere sustraerse a los inquisidores, pues posee el don de la profecía, pero se niega a informar a los mortales que le inquieren. La ironía es tan polimorfa como Proteo, capaz de ser otro sin dejar de ser el mismo. Mundo, mar de la ironía, donde el irónico se mueve como un Leviatán o bien naufraga.

Para reflejar lo irónico, *Dialéctica del Iluminismo* ha tenido que hacer un simulacro y convertirse ella misma en escritura irónica. Alcanza lo infinito (el movimiento incontenible del mismo progreso) por lo finito que no acaba de terminar, lo prolonga sin cesar mediante el rodeo ambiguo de la repetición hasta lo absoluto, como afirmación total y solitaria; lleva la marca de aquello con lo que rompió (la razón), rechaza la solución dejando de lado cualquier relación o vínculo.

Finalmente, hasta lo que nos ha dado el discurso filosófico como desocultamiento, presupone la primacía de lo oculto respecto de lo manifiesto. No puede dejarse de hacer intervenir lo negativo en lo que se llama verdad. Pero este sustraerse no es respecto del hombre y sus circunstancias, sino la impronta negativa como exigencia del lenguaje y su silencioso secreto. Adorno quiere siempre aprehender el todo, mas para ello tiene que destruirlo; y lo que capta es lo que no agota, la misma significación de su escritura irónicamente se sustrae a la intención de su autor apenas se ha separado de la obra.

3. En un inicio titulada "Fragmentos filosóficos", *Dialéctica del Iluminismo* marca el nivel más alto de desarrollo de la teoría crítica como, en cierto sentido, su término. El nivel más alto, en tanto que tesis anteriormente planteadas de crítica radical a la razón occidental son llevadas hasta sus últimas consecuencias; su fin, en cuanto que todo lo agregado sólo podía ser una especie de clarificación ulterior.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El proceso de racionalización ha colocado a la razón en el limbo, lugar apartado donde las almas esperan la redención. La razón está en el limbo, distraída, atontada, sin enterarse de lo que se dice ni de lo que pasa. A fin de criticar el positivismo moderno, la razón tiene que venerar los conceptos fundamentales de la filosofía clásica (Bien, Verdad, Absoluto). Sin embargo, para mostrar la naturaleza ideológica de la vieja tradición filosofante, usa las mismas armas de la racionalidad moderna. Esta tensión es el precio que la Teoría Crítica debe pagar por su propio *skeptical turn* en los años cuarenta.

El límite de la teoría crítica se debe al contenido de su hipótesis central. Toda cultura (no sólo la civilización) es dominio de la naturaleza. Producir cultura sin dominar la naturaleza ha sido y es simplemente una ilusión. Esta afirmación es el límite que el libro marca y del cual no escapa. Será necesario para ello buscar en otros lugares, es decir, salirse de este pensamiento.

La lectura de esta obra hace posible subrayar dos cuestiones:

a) la radicalización del programa de la teoría crítica en el sentido de su transformación en una filosofía de la historia (Helmut Dubiel);

b) la interpretación de la historia, no a través del paradigma del trabajo, sino como dominio social del hombre sobre la naturaleza.

En relación a las tesis expuestas en "Teoría tradicional y teoría crítica" —texto, de alguna manera, programático del proyecto del Instituto para la Investigación Social (entre 1930/1938)— las reflexiones planteadas en *Dialéctica del Iluminismo* no concuerdan de forma orgánica. En el primer texto se expresa una confianza teórica en el carácter crítico de la razón frente al dominio social sobre la naturaleza; la teoría crítica desde una perspectiva interdisciplinaria de trabajo debía esclarecer y denunciar esa irracionalidad, expresada palpablemente en la crisis generalizada de la cientificidad y su incapacidad frente a la crisis societaria de la que es un factor en juego. En el segundo, en cambio, más bien se expone un cuadro de las relaciones de vida en el Estado capitalista posliberal, frente al que ya no es posible oponerse, ni siquiera desde la perspectiva crítica del pensamiento científico, psicoanalítico o filosófico, porque sus mismas condiciones han sido socavadas. La crisis de la cientificidad deviene insoluble desde sus propios fundamentos.

A principios de los años cuarenta se abandona el proyecto interdisciplinario original, y Horkheimer junto con Adorno deciden hacer el balance histórico filosófico al que hasta ese momento se habían resistido. El punto central de su investigación se basa en un señalamiento absolutamente novedoso en el ámbito del discurso social y filosófico.

A través del análisis del Iluminismo salta, como de la caja de Pandora, que el hombre al pretender desprenderse de sus nexos naturales, desemboca en un acto de autoafirmación que es, al mismo tiempo, la represión más brutal

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y violenta de la identidad natural orgánica que lo constituye.

La crítica de *Dialéctica del Iluminismo* no se limita así al enjuiciamiento del capitalismo, sino al proceso general de enfrentamiento de la especie humana con la naturaleza, a la cultura, desde la aparición del hombre en la tierra. Es decir, al amplio espectro que acompaña a una filosofía de la historia propiamente dicha, cuestión de pretensiones tan totalizadoras y a la que antes se habían negado. La variada situación ahora los empuja, a su pesar, a encararla.

El proceso completo que cultura y civilización sustentan concibe a la naturaleza, al mundo de los fenómenos, como una amenaza a la especie humana en el exterior y en su propio interior: amenazante naturaleza de la que los hombres han ido alejándose cada vez más, tratando de sojuzgarla, a través de la aplicación de la técnica desenfrenada y sin escrúpulos.

Lo novedoso de este análisis del proceso de cultura y no sólo civilizatorio saca de sus entrañas que el extrañamiento respecto a los objetos dominados no es el único precio que el hombre paga por el dominio.

La rectificación del espíritu o racionalización subjetiva de todos los actos con el fin de controlar la naturaleza ha alterado también, radicalmente, las relaciones internas entre los hombres y la de cada cual consigo mismo.

El Iluminismo considera a la naturaleza como objeto externo de dominio y genera el conocimiento de un cuerpo guiado por la racionalidad, controlado como instrumento acorde a fines productivistas. Las relaciones entre hombre y naturaleza se asientan en la sociedad actual en una relación de dominio sobre las cosas, sobre los hombres y sobre nosotros mismos.

Alma, instintos, sentimientos, pasiones aparecen para el conocimiento racional como aspectos "metafísicos", remanentes arcaicos o bien "disfunciones" psíquicas del organismo, al que hay que adecuar socialmente.

La racionalidad instrumental absorbe todos los ámbitos vitales y todos nuestros vínculos —el pensamiento, el inconsciente, el lenguaje, el conocimiento, el cuerpo, el alma... la existencia toda.

La civilización y la cultura se basan en la represión compulsiva de la naturaleza inmanente del hombre, cuyo resultado último es la conformación de un carácter atávico y enfermizo, siempre latente en el corazón del "sujeto civilizado". La marcha de la historia no es sino el eterno retorno de la represión y su liberación agresiva.

4. *Dialéctica del Iluminismo* obliga a una lectura sin parar, casi tan frenética como su escritura. Como si el libro exigiera que se le siguiese sin descanso e inclusive sin realmente entenderlo. Un ritmo febril de palabras-imágenes envuelve en un torbellino de ideas que arrastra hasta la desolación del fin del mundo, donde surge el pasado herido y un porvenir irrevocable en su dolor.

Sumergido en el desconcierto, en la perplejidad, uno se pregunta ¿qué mensaje oculto se cifra en estas páginas?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿es la conmoción a la que nos abisma nuestra propia naturaleza? ¿nuestro deseo de poseer lo Otro, el anhelo de una coincidencia total? ¿o la inutilidad de una carrera académica y el conocimiento acumulado que conforma ahora los márgenes de nuestra propia cárcel, desempeñando un infructuoso rol en una sociedad que perfecciona su dominio y potencia destructiva?

¿Hay un nexo entre la situación actual y el pensar filosófico? ¿guarda el pensamiento un vínculo directo con la situación histórica real y las condiciones y perspectivas del futuro? ¿es posible hacer hoy filosofía? ¿en verdad ha guiado alguna vez la filosofía el sentido de la existencia?

Pretender una clasificación de estas páginas en la perspectiva de una historia progresiva del pensamiento social o filosófico se vuelve inútil, es querer responder a la necesidad compulsiva de certezas con las que actúa el pensamiento académico, cientificista-institucionalizado, limitando, formalizando y homogeneizando las problemáticas a sus juicios productivistas afirmativos de valor, para luego intentar vanamente "superar" sus planteamientos: *Aufhebung*, carácter crítico del superar conservando, que no es sino una nueva reducción a contenidos lógicos y positivos que imposibilitan la comprensión del horizonte que esta lectura abre. La codificación normalizadora contra la liberación del pensamiento es lo contrario de lo que *Dialéctica del Iluminismo* pretendía realizar. La *Aufhebung* actúa dogmáticamente incluso cuando lo hace de forma crítica. Adorno y Horkheimer no se equivocaron al desconfiar de ésta incluso en el conocimiento, pues, convertida en dogma, ella misma se rebela como su contrario, pensamiento inconsecuente:

> ...las tendencias que están en oposición a la ciencia oficial... han sido embestidas... les aconteció lo que siempre acontece al pensamiento victorioso, el cual, apenas sale voluntariamente de su elemento crítico para convertirse en instrumento de una realidad, contribuye sin querer a transformar lo positivo en algo negativo y funesto... la metamorfosis de la crisis en aprobación... Creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica... (pero) la autodestrucción incesante del iluminismo obliga al pensamiento a prohibirse hasta el último candor respecto a los hábitos y tendencias del espíritu del tiempo.[1]

5. La investigación de Adorno y Horkheimer parte de una "renuncia" "a aquella fe", en poder guiarse por el modelo de organización científica "incluso cuando se limitara esencialmente a la crítica", incluso cuando se ejerciera radicalmente como crítica. La crisis de la civilización, que marca toda la tradición científica desde su origen, incluye no sólo a los modelos de estudio especializados y por disciplinas (Hus-

[1] *Dialéctica del Iluminismo*, 1987, Buenos Aires, Sudamericana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

serl), sino al criterio mismo de la crítica como cientificidad (Marx, Tesis 11 sobre Feuerbach acerca de la realización superadora de la filosofía).

El sentido mismo de la ciencia es ahora lo puesto en cuestión, su intrínseca direccionalidad, su búsqueda esencial de una verdad "objetiva", la pregunta sobre el para qué de las cosas más allá de su servicio instrumental positivo, problematizando su teleología política e intencionalidad teórica.

Horkheimer retrata de manera directa la posición teórica de la izquierda en su perspectiva de materialización dialéctico-filosófica y de sus diatribas anti-intelectuales contra el formalismo teoricista.

Pero ¿logra *Dialéctica del Iluminismo* salvar la parcialidad propia de lo teórico? ¿despeja con su escritura el terreno militante de la escritura? ¿qué es en realidad la "verdad objetiva", el Bien, la idea de comunidad? ¿qué significa la afirmación de que sólo descubrimos la verdad de la vida a través de la praxis de la filosofía?

Se puede reflexionar acerca de lo que dice Blanchot:

> Lo teórico es necesario (vgr. las teorías del lenguaje), necesario e inútil. La razón que obra para autogastarse, mientras se organiza en sistemas en busca de un saber positivo en el que pone y se repone, a la vez que llega hasta un extremo que detiene y clausura. Tenemos que pasar por aquel saber y olvidarlo. Mas el olvido no es secundario, no es el desfallecimiento improvisado de lo que se constituyó en recuerdo. El olvido es una práctica, la práctica de una escritura que profetiza porque se cumple renunciando a todo: anunciar es renunciar tal vez. La lucha teórica, aunque fuese contra una forma de violencia, siempre es la violencia de una incomprensión; no dejemos que nos pare el rasgo parcial, simplificado, reductor, de la misma comprensión.[2]

6. La escritura desquiciante. Una vez que "el pensamiento se tranforma en mercancía y la lengua en embellecimiento de ésta", el intento de desnudar tal depravación sólo puede realizarse por una vía única: negándose a obedecer las exigencias lingüísticas y teóricas actuales.

El carácter desquiciante de la escritura de Adorno y Horkheimer cobra así un significado específico, el no obedecer a las reglas del "estilo" sino denigrarlas, negarlas hasta confrontar en un mismo párrafo filosofía con literatura, teoría con política, historia con mito y crear una nueva imagen de pensamiento. Esta intencionalidad marca el rasgo fragmentario del libro y también la dificultad para acercarse a él.

Cabe aquí el comentario de Valery: "El pensador está enjaulado y se mueve indefinidamente entre cuatro palabras." Eso dicho peyorativamente, según Blanchot, no es peyorativo, im-

[2] Blanchot, *La escritura del desastre*, 1990, Caracas, Monte Ávila.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

plica la paciencia repetitiva, la perseverancia infinita. "De manera que el mismo Valery – ¿será el mismo? – afirmará luego de pasada: '¿Pensar? ... !pensar! es perder el hilo.' Comentario fácil: la sorpresa, el intervalo, la discontinuidad."[3]

El estilo fragmentario de esta obra, en un primer momento radical y aventurado, sorprende en sus saltos de la filosofía a la literatura, de la denuncia de los crímenes de la época al comentario de una novela. Su lenguaje es en muchos pasajes de una fuerza sorprendente. Esta manera de expresión no puede ser vista sino como manifestación de la crisis misma del lenguaje de la filosofía y del pensamiento, una negación, como ellos mismos lo expresan, a rendirse ante las exigencias formales del teorizar. No obstante, se trata también de una escritura en su ímpetu, controlada. El estallamiento de su pensar nunca se abre hasta un punto en que hubiese sido posible comenzar a hablar de ellos mismos incluso directamente. Hablan de uno de los aspectos vitales que les afecta pero se tiene la impresión de que algo de ellos no aflora. Desocultan pero no se nos desocultan. Pese a la radicalidad de la intención, sus líneas continúan respondiendo a una forma de pensamiento, el de la filosofía. La transición a la forma de un diario íntimo, por ejemplo, no se hace aparecer. Escritura: ejercicio del pensar zigzagueante y persistente en no dejarse atrapar, manifestación en el campo minado del teoricismo, del practicismo, del profetismo, del espacio que no es más papel en blanco.

[3] Blanchot, *ibid.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RESEÑAS

Fernando Savater, *El jardín de las dudas*, 1993, Barcelona, Planeta, 248 p.
ISBN 968-6579-13-3

Cuando Pierre Menard se propuso recomponer al pie de la letra el *Quijote* de Cervantes creyó que, en vez de estudiar hasta la saciedad el castellano del siglo XVI, leerse toda la narrativa del Renacimiento español, convertirse a la fe católica, guerrear contra moros y turcos, perder una mano en Lepanto y reencarnar en el célebre alcalaíno, era preferible lograr una segunda escritura de aquella novela desde sus propias referencias intelectuales e históricas. El excéntrico escritor de Nîmes, imaginado por Borges, definió esta técnica como "la aplicación infinita del anacronismo deliberado y las atribuciones erróneas". El mismo texto en coordenadas universales diferentes y ante nuevos ojos debía evocar otra composición y a la vez sufrir otra lectura.

Ahora Fernando Savater reescribe las *Memorias de Voltaire escritas por él mismo* y sus intenciones son cardinalmente opuestas a las de Menard. La parábola de Borges indicaba que la duplicidad del *Quijote* cervantino y el de Menard era un espejismo de textos. El paso del tiempo y la apropiación de la obra por otro autor aseguraban la escritura de dos *Quijotes* enemigos e irrepetibles. La nueva composición y la nueva lectura eran posibles gracias a las huellas de cambio que dejaba la historia. Sin embargo Savater hace hablar a Voltaire con sus propias palabras porque busca el mismo efecto moral o la misma sensación ideológica que dejó el credo ilustrado en la sociedad europea del siglo XVIII. Es decir, Savater aspira a una reedición total de la lectura voltaireana en los finales del siglo XX como fórmula para revertir cierta "moda antiilustrada". Voltaire redivivo, el texto idéntico y el idéntico mensaje vienen a confirmar una visión congelada del tiempo moral, un presente infinito de los valores, en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fin, una idea ética de la historia: "la tierra es un vasto escenario en el que una misma tragedia se interpreta bajo nombres diferentes...el comportamiento humano ha sido muy semejante en todas las épocas y en todas las latitudes."

En *El jardín de las dudas* el anciano Voltaire narra su vida y describe sus ideas a través de once cartas apócrifas firmadas durante su retiro suizo en Ferney. Carolina de Beauregard, la destinataria de esta privilegiada correspondencia, es la esposa de un noble español que se muere de aburrimiento en Madrid y para remediarlo hace uso del correo. Voltaire, conciente de que su legendaria figura es motivo de curiosidad y entretenimiento, habla sin medida de su educación jesuita, del libelo contra el Regente Felipe de Orleans que le costó año y medio en la Bastilla, de la estancia en Inglaterra, la pasión por el teatro, los amores con la marquesa de Châtelet, su desempeño como chambelán de la corte prusiana y sus relaciones con Federico el Grande, la polémica filosófica con Leibniz, Rousseau y La Mettrie, los trabajos de la *Enciclopedia* y su intervención en el proceso judicial contra Juan Calas. Pero entre las escenas autobiográficas aparecen, con una lucidez a ratos inquietante, los principios claves de la ideología voltaireana: el antifanatismo, la concepción laica del Estado, la tolerancia, la religiosidad deísta, la ironía generadora de sentido, la razón incrédula y la imagen moral del mundo.

De manera que la rearticulación de la mentalidad ilustrada propuesta por Savater no se extiende a todo el Iluminismo europeo. No interesa tanto al ensayista vasco recuperar la fórmula del entendimiento de Locke, la sustancia sensorial de Berkeley y Hume, la monadología de Leibniz, el materialismo ateo de Diderot, la utopía pastoril de Rousseau o la arcadia industrial de Condorcet. Tampoco se afana por vislumbrar el origen de los metarrelatos ilustrados de razón, progreso, igualdad y libertad. El destino de su rescate es ante todo la moral pública de las *Luces* según Voltaire. Conociendo que es éste el tema central de la vasta obra de Fernando Savater no es difícil imaginar el *cronotopo* o "diálogo entre voces epocales", al decir de Mijail Bajtin, que se establece en *El jardín de las dudas*. Por eso hay pasajes, como el de la "historia moral" (p. 176) o el de la "teología hedonista" (212), en los que el autor de *Cándido* habla por la lengua de Savater. Así como hay momentos en los que Voltaire parece actuar al estilo de un ventrílocuo del eticista español. Me refiero sobre todo a la inserción de la idea del *amor propio* como soporte de la benevolencia social (p. 213) y a la semblanza del *Voltaire-Ombudsman* que organizó en Ferney un buró de apelación contra atentados a los derechos humanos (p. 229-31).

Sin embargo en las epístolas prevalecen los planos donde convergen y se funden los discursos de Voltaire y Savater. Y al reunir dichos planos en una mirada resaltan dos certezas primordiales: la de que existe una eticidad natural basada en la razón y la tolerancia y la de que el saber y la escritura filosóficos desbordan las academias y los sistemas para articularse dentro del espacio

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

público en forma de "literatura de ideas".[1] El diálogo y la convergencia se dan con tanta fluidez gracias a que Voltaire ha sido un signo latente o visible de toda la ensayística de Savater. Aquella inteligencia desconfiada, no privada de creencias, y aquel espíritu práctico, no exento de especulaciones, del ilustrado parisino, participan también en el discurrir intelectual que va desde la *Filosofía tachada* y *Nihilismo y acción* hasta la *Ética como amor propio*.

Pero, a pesar de los esfuerzos de Savater por juntar todas sus figuras tutelares en una sola inspiración, resulta difícil conciliar a Voltaire con sus dos referencias cardinales: F. Nietzsche y E. M. Cioran. La crítica de la razón centrada en el sujeto, la desmoralización de la historia y la imagen de la cultura occidental como voluntad de poder hacen de Nietzsche una "plataforma giratoria de la postmodernidad".[2] De alguna manera la erección de Nietzsche en enunciado de la episteme postestructural francesa (Lacan, Bataille, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard...) fomenta lo que con hostilidad Savater llama la "moda antiilustrada". Por algo Nietzsche parece estar más enmarcado en la secuela romántica de Rousseau que en la iluminista de Voltaire. Recordemos tan sólo que su nihilismo cultural siempre se desdobla en mitologías naturales, a partir del deseo, ya expresado en el *Origen de la tragedia*, de que "el Estado y la sociedad, y en general los abismos que se abren entre los hombres, cedan al avasallador sentimiento de unidad que nos devuelva al corazón de la naturaleza".[3]

Cioran, del otro lado, tampoco es una figura que se registra en la tradición afirmativa de las *Luces*. El lamento de Job y el *horror vacui* de Pascal son la respiración de sus aforismos, sobre todo de los que integran *Del inconveniente de haber nacido*. Cioran percibió la modernidad occidental, definida por la Reforma y la Ilustración, como una "prosperidad de sombras".[4] Con esto invertía el trazado histórico de la razón ilustrada y desactivaba los metarrelatos especulativos y emancipatorios. Por eso no creo improbable que de haber leído Voltaire *Breviario de podredumbre* o *La tentación de existir* colocara a Cioran detrás de Rousseau en la hilera de los tristes jansenistas y pascalianos. La educación jesuita, la fe racional, el hedonismo y el culto al teatro suscitaban en Voltaire cierta animosidad contra los trances místicos de Pascal y su "apesadumbrado fantasma de nadas conjeturales", como diría José Lezama, que se apodera luego de Rousseau, Nietzsche y Cioran.

[1] "La filosofía es un género literario" (Entrevista a Fernando Savater) en *La Vanguardia*, 13 de noviembre de 1993, Barcelona, p. 36.

[2] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1989, Madrid, Taurus, p. 109-34.

[3] *Ibid*, p. 115.

[4] E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, 1982, Barcelona, Laia, p. 54.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Sin embargo Savater insiste a coro con Voltaire en que "estamos en una edad de ilustración, pero aún no en una edad ilustrada", que "la intolerancia y la superstición retroceden en todas partes pero aún distan mucho de estar vencidas". Este juicio, atribuible en justas proporciones lo mismo al siglo XVIII que a los finales del XX, parece identificar a Savater con la visión de la modernidad ilustrada como proyecto inconcluso de Habermas. Es por ello que con *El jardín de las dudas* la militancia ilustrada y la positividad moral que dominan la obra de Savater, desde *Sin contemplaciones*, agudizan más la tensión entre un discurso afirmativo de la ética moderna y sus referencias nihilistas. Pero el fecundo escritor vasco se resiste a la crítica de sus orígenes y quizás se aprovecha de esa hostil y misteriosa complicidad entre su escritura, Voltaire, Nietzsche y Cioran.

De ahí que contrariando el título del epistolario —tomado del aforismo de Cioran: "los salones del XVIII fueron jardines de dudas"— las memorias de Voltaire dejan una impresión más cargada de certezas que de dudas. Es muy significativo el hecho de que la última carta, escrita por Voltaire para consolar a la amiga en la trágica muerte de su hijo, no esté dirigida a Carolina de Beauregard sino a Dios. El discurso del escéptico Voltaire se vuelve aquí plegaria ilustrada por la paz, la fraternidad, la industria y los cielos. Quien antes gritaba ¡aplastad al Infame! ahora murmura una oración de gratitud por la existencia humana. Lo que comenzó como desconfianza termina así en credo y el *cogito* cartesiano acaba reconciliado con la fe pascaliana. ¿Acaso es esta semblanza última de Voltaire una metáfora del discurso moral de Fernando Savater?

Pero no sólo aquí el sujeto de la escritura forma un cuerpo mixto con los discursos de Voltaire y Savater. En *El jardín de las dudas* no podía faltar un tema recurrente de la geografía ilustrada: el atraso español. La marginalidad europea de España, su asunción fronteriza del proyecto moderno desde Felipe II no sólo fue un enunciado clave de los protestantes en el siglo XVI, los ilustrados en el XVIII y los positivistas en el XIX sino que gestó la imagen intelectual de los españoles sobre sí mismos que se dibuja de Ángel Ganivet a María Zambrano, de la generación del 98 a Eduardo Subirats y Rubert de Ventós.[5] En Voltaire las denuncias contra el régimen fanático e inquisitorial de España lo llevaron a observar allí la sustitución del principio básico del derecho natural: "no hagas lo que no quieras que te hagan" por el imperativo fideísta de "cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás".[6] A la persistencia de la escolástica Voltaire sumaba las ciencias poco cultivadas, el comercio estancado, la industria tosca,

[5] Pienso en *El laberinto de la hispanidad*, 1987, Barcelona, Planeta, de Xavier Rubert de Ventós y en el reciente libro de Eduardo Subirats *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*, 1993, España, Temas de Hoy.

[6] Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, 1976, Barcelona, Crítica, Grijalbo, p. 42.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

las restricciones al teatro, y concluía que en España la "penuria de lo útil" y las "prácticas devotas mantienen ocupados a los ciudadanos ociosos".[7]

Con una sugerente transferencia Savater atribuye a Carolina de Beauregard, que se aburre en España, el testimonio del juicio voltaireano sobre el mundo ibérico. Voltaire apenas menciona a España en sus cartas, mientras la condesa se queja de la languidez intelectual de Madrid, "simplón pueblo grande donde se vive para ver morir en el ruedo". Pero lo que el entusiasmo iluminista de Voltaire asume como una *ilustración insuficiente* el tedio de Carolina lo transforma en la *ilustración ausente* de la sociedad española. Sin embargo esta imagen antiilustrada de España se empañará durante un viaje de los condes de Montoro a la región vasca. Carolina exalta entonces el avance de las *Luces* en la Vasconia y no oculta su sospecha de que el desarrollo del espíritu moderno en esta zona proviene de la cercanía con Francia. La exaltación culmina con el ofrecimiento de las provincias vascongadas como modelo para toda la España en su tránsito a la edad ilustrada. Así la inmanencia de Savater en el discurso de Voltaire llega al grado insólito de conseguir dentro de los valores universales de la Ilustración un signo de su íntima sensibilidad regional.

RAFAEL ROJAS
El Colegio de México

[7] Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, 1960, México, Cía. Gral. de Edic., t. II, p. 573-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RESEÑAS

Ámbar Past, *Caracol de tierra*, 1994, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala (*Mecapal de soles* 1) 142 p. ISBN 968-865-040-4

En múltiples ocasiones creemos recorrer un camino, cuando en realidad marchamos en otra dirección y, algunas veces, estrictamente por la ruta contraria a la que habíamos decidido. Así ocurrió cuando, en camino hacia Tlaxcala, llegamos por azares del destino a Chiapas.

Entre los destellos de una animada conversación con el poeta Juan Bañuelos, de repente, allí entre todos los curiosos, fulguró la ausente presencia de Ámbar Past. Lo que primero llegó a nuestros oídos fueron jirones de la vida de esta escritora: el abandono de la tierra natal, los Estados Unidos; la elección voluntaria de la tierra chiapaneca como hogar y pasión; el nacimiento de su hija Tila; su comprensión del mundo indígena y su amor por la creación poética. Como fruto de este cariño por la palabra surge *Caracol de tierra*, un libro que nos asombra desde la primera mirada y el primer tacto, porque es un libro-objeto y un caudal de poesía inesperado. Ámbar Past no sólo teje palabras y lienzos, sino que lleva su maestría hasta el último detalle en la creación. Ella misma, su hija y los artesanos fabrican, en el taller Leñateros, el cartón que sirve de pasta a los libros de Ámbar. Así, en la portada y en la contraportada, el lector se encuentra con un rugoso caracol abstracto, que recorre en espiral su camino por el mundo. La mano se detiene en esos relieves antes que el ojo penetre en la palabra.

La voz de esta poeta suena alto, tiene olor a hierbas, trae consigo el ruido de los bosques, por ello es que Elena Poniatowska se pregunta: "¿Cómo no habría de ser poesía una mujer que vive en un árbol?" Sin embargo, la fuerza de la poesía de Ámbar Past no reside en el colorido ni en el paisaje; sus palabras brotan del dolor y el amor de los hombres y mujeres que habitan los Altos de Chiapas. Al compartir su destino con los indios, Ámbar no sólo aprende el castilla sino que logra imponer a su tono poético un elemento que proviene de las lenguas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

indígenas. Su poesía nos trae ecos de una tradición lírica a la manera chiapaneca, con rasgos de *La espiga amotinada.*

Los setenta y nueve poemas que forman la colección se agrupan en ocho subtítulos y recorren, en sentido inverso, el camino de los libros. Todo comienza por el mar de tierra adentro, el que está enterrado en los patios, el del dolor:

La mar se levanta a oscuras y nunca ha visto el mar
La mar no tiene agua en su casa
La mar lava ventanas y busca la mirada del mar

y sigue por la ruta de los amores equivocados, en un "Nocturno para leñateros", donde mediante un poema en prosa penetramos en los secretos del bosque:

Una mujer se escondió dentro de un árbol y el hombre tuvo que cortar todo el bosque para hallarla. La encontró preñada.

Ámbar Past nos ofrece el retrato del amado que es todos los amados, el que no se apega a un nombre:

Ni siquiera sabes su nombre pero te va llenando
de su cuerpo como la marea ocupa una cueva
Penetra en tu memoria. En tus madrugadas.

La voz poética femenina reflexiona sobre las lindes de un cuerpo que se dispersa, se disgrega y se transforma, invierte los términos del afuera y el adentro, ya no hay fronteras:

El sol está dentro de mi carne
Tengo tierra, musgo, líquenes dentro de mí
Soy la serpiente
Me deslizo por el bosque
Una mujer camina bajo los árboles
También soy ella...

Asimismo, nos presenta un cuerpo que se hace otro y de otros:

En mi cuerpo entran unos
y salen otros.
Soy un túnel
Una mina de carne.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En su nostalgia por lo ya ido y el dolor de lo presente, Ámbar Past aborda los temas de la relación madre-hija, el recuerdo de los abuelos gringos y los amigos chiapanecos, en poemas que nos remiten a la desazón del estar vivo:

Me dolió mucho dar a luz a mi madre
Dice que nació muerta
Dice que duele más de lo que dicen

El libro termina por donde otros comienzan: en las dedicatorias, como si en estos poemas el caracol volviera a un centro que parece alejarse y la voz poética resumiera todas las voces de los que no pueden expresarse:

1. Dedico este poema a los hombres que nunca se acostaron conmigo
a los hijos que no tuve
a los poemas que nadie escribió.

2. Dedico este poema a las madres que no amaron a sus hijos
a los que murieron en hoteles
sin que nadie les acompañara.

Lo dedico al autor de las pintas en los muros
al hombre y a la mujer
al torturado anónimo
al que nunca dijo ni su nombre

Leer la poesía de Ámbar Past nos transmite la urgencia de acercanos a la vida, porque el tiempo transcurre inexorable y nos impone su ritmo despiadado. Nos acerca a la interioridad de los indios chiapanecos sin folklorismos, y desde una perspectiva coloquial, nos hace cómplices de todo aquello que "muerde adentro".

LUZELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO
Centro de Lenguas, ITAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno,* 1993, México, Siglo XXI, 232 p. ISBN 88-356-0014-6

La terapia del alma es algo ya antiguo, como nos lo recuerda el profesor Patricio Marcos. Las mismas nociones de *therapeia y katharsis* tienen una gran prosapia. Se han estudiado en los griegos, pero no son privativas del mundo occidental. Se da en el oriental también, singularmente, con otros matices, en el mundo bíblico, pasando de él al acervo del mundo judeocristiano. Sin embargo, como una herencia griega, ha recorrido la historia de nuestra cultura. Algo de eso se ve en el cultivo de las virtudes en la escuela peripatética.

El profesor Marcos lo reseña en el tratamiento aristotélico de los vicios oponiéndoles diversas virtudes que los llevan al equilibrio, y así se logra el equilibrio del hombre en su psique y en su organismo. Esto es colocado justamente en la *Etica,* la cual tenía un contacto muy estrecho y profundo con la psicología. Como dice el mismo profesor Marcos: "¿Existe Psicoanálisis en los tiempos antiguos, o algo que se le parezca? Ha llegado el momento de responder a esta pregunta formulada en el prólogo: ética es el nombre antiguo del Psicoanálisis moderno. ¿Significa esto que la ética es más o menos lo que el Psicoanálisis? Sí, a condición de añadir más que menos, porque la ética de los antiguos contiene un saber científico no sólo semejante sino superior al redescubierto por el Psicoanálisis a fines del siglo pasado y principios del presente" (p. 50).

Con ello se nos hace entender que la ética aristotélica no se construía en el vacío, como se la ha acusado; tenía muy en cuenta el sustrato psicológico, tan concreto, de las pasiones e impulsos que anidan en el hombre, y que pueden ayudar a obstaculizar el logro de las virtudes. Esa ética de virtudes resulta ser más concreta y humana, más viva y más existencial, por así decir, que las éticas de leyes o imperativos que surgieron en la modernidad. La ética del estagirita tiene un ingrediente psicológico que hace al profesor Marcos percibirla como una teoría que fundamenta y ejerce una suerte de Psicoanálisis. Este tratamiento que el profesor Marcos hace de la presencia de teorías psicoanalíticas en Aristóteles nos parece acertada.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

También nos parecen acertadas muchas críticas que enfila contra Lacan (su interlocutor principal a lo largo de todo el libro), por su intento de dar al Psicoanálisis un estatuto científico, que en definitiva sólo lo es entre comillas. Esto es cierto, porque, a pesar de los denodados esfuerzos que hace Lacan por apropiarse de Aristóteles, es de una manera excesivamente transgresora y hasta distorsionante (de manera injustificada, ya que no basta con ser heterodoxo en cualquier cosa, hay heterodoxias o herejías muy poco interesantes). Inclusive la utilización de Aristóteles que hace Lacan para dar cientificidad al Psicoanálisis resulta sumamente discutible. Tal vez el mejor ejemplo sea el seminario en el que Lacan pretende incorporar a su empresa teórica psicoanalítica el esquema de las cuatro causas (ver J. Lacan, "La ciencia y la verdad", en *Escritos* 2, 1984, 2a., México, S. XXI, p. 834 s.). Allí uno alcanza a ver el juego de ambigüedades y equívocos con los que Lacan transpola las nociones aristotélicas a lo que hace el Psicoanálisis, redefiniendo cada una de ellas según lo que conviene a su discurso, y manteniendo siempre una equivocidad que le permite escapar de cualquier discusión fructífera.

Acerca de esto, el profesor Marcos nos comenta: "Un colega me comentó haber leído en una nota marginal de Moustafa Safouan que Lacan había corregido en Londres el pivote de su retorno: su regreso no había sido a Freud sino a Aristóteles" (p. 183). Claro que puede preguntarse ¿a qué Aristóteles? Si bien puede decirse que cada quien tiene su interpretación de un autor, y sobre todo de un autor clásico, creemos que Lacan no tiene derecho a torcer lo dicho por Aristóteles tan a su antojo o a su favor. El profesor Marcos ha logrado hacernos ver que el abordaje que hace Lacan de algunas de las pasiones más importantes del ser humano no alcanza la hondura ni la amplitud del que supo realizar el estagirita.

Lo que no deja de parecernos un desacierto del profesor Marcos es el estilo en que está escrito su libro: "desenfadado" y burlón, bromista con un dejo de pesadumbre, jocoso con un fondo de tristeza. Demasiado señalador de lo negativo, demasiado "transgresor", lo cual hace descreer de que sea auténtico. Y, además, no hace falta.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA CASA DE CANTERA
RESTAURANTE

Reservaciones : Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. : 584 7597 y 584 3825

Revista de

FILOSOFIA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA. MEXICO.

La *Revista*, órgano del Departamento de Filosofía, publica artículos de investigación y divulgación filosóficas. En ella colaboran pensadores nacionales y de otros países. Es cuatrimestral.

Director: José Rubén Sanabria.
Consejo editorial: Mauricio Beuchot, Virgilio Ruiz, Felipe Boburg, Francisco Galán.

Toda correspondencia (artículos, notas, información, libros para reseñar, canje, reseñas, etc.) diríjase a: REVISTA DE FILOSOFIA, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana. Prolongación Paseo de la Reforma, 880. Lomas de Sta. Fe. Delegación A. Obregón. 01210 México, D.F.

Precio de suscripción anual
Ciudad de México: N$ 40.00 ($40,000.00)
República Mexicana: N$ 42.00 ($42,000.00)
Número suelto o atrasado:
Ciudad de México: N$ 15.00 ($15,000.00)
República Mexicana: N$17.00 ($17,000.00)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FONDA SAN ANGEL

RESTAURANTE • PIANO • TERRAZA
COCINA MEXICANA
TRADICIONAL Y CONTEMPORANEA
VENGA A CONOCER NUESTRA
NUEVA TERRAZA
EN EL CORAZON DE SAN ANGEL

DESAYUNO • BUFFET
SABADOS Y DOMINGOS

DESAYUNO • COMIDA • CENA
DE LUNES A DOMINGO • PUERTAS ABIERTAS •
DE LAS 8 DE LA MAÑANA A LAS 12:30 DE LA NOCHE
PLAZA SAN JACINTO 3, SAN ANGEL 550 16 41
616 38 01

ANALOGÍA
Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 295.
37000 LEON, GTO.
MEXICO.

Peridiocidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

INSERF
INGENIERIA EN SERVICIOS FINANCIEROS

"LA DIFERENCIA EN BANCA DE INVERSION"

INSERF, Ofrece servicios financieros integrados en:

Fusiones y Adquisiciones	*Financiamiento de proyectos de Infraestructura*
Financiamiento Corporativo	*Colocación de instrumentos financieros*

Privatización de los canales 7 y 13 de televisión, Cotsa, Estudios América e Impulsora de Televisión de Chihuahua

Fue adquirida por:

Radio Televisora del Centro, S.A.

U.S. $640'000,000.

Coordinador Global

INSERF

Jul/93

Oferta internacional primaria simultánea de 39'100,000 de Acciones (29.79% del Capital Social)

Grupo Tribasa

México	7'820,000 Acciones N$24.20
Estados Unidos y Canadá	19'560,000 ADS's $ 15.50 Usd
Europa, Asia y otros	11'730,000 ADS's $ 15.50 Usd

U.S. 325'025,000

Coordinador Global

INSERF

Sep/93

Oferta pública de
Pagares Financieros

Arrendadora Financiera
CAPITAL

Por un monto de:
N$ 90'000,000.

Asesor financiero

INSERF

Ago/93

Crearon un Fideicomiso llamado:
Tribasa Toll Road Trust 1.

Por el que emitieron:
Notas al 10 1/2 %
Con vencimiento en el año 2011

Por un Monto Total de:
U.S. $ 110'000,000

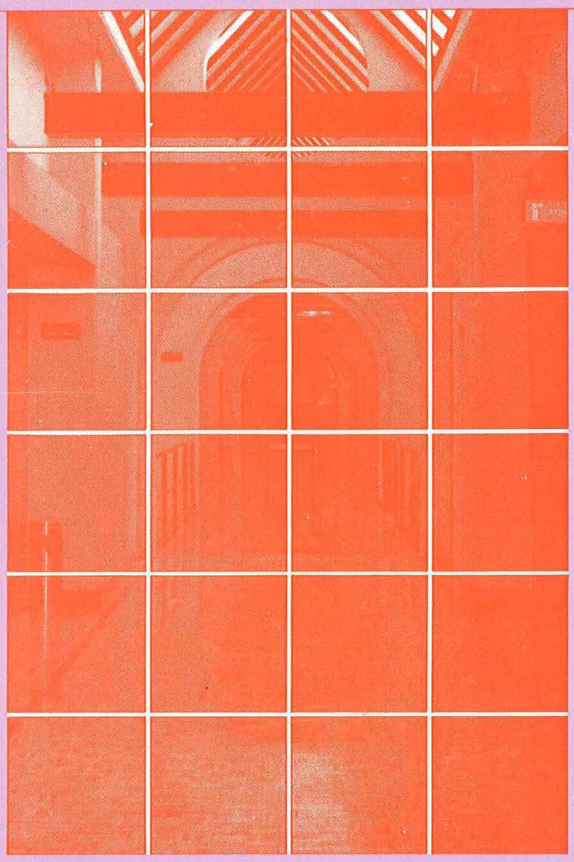
Asesor financiero

INSERF

Nov/93

INSERF, S.A. DE C.V., GRUPO FINANCIERO INTERACCIONES.
Paseo de la Reforma 383 piso 15, Col. Cuauhtémoc, 06500 México, D.F. Tel. 208-0066, 326-8649, 326,8688
Fax 326-8642, 326-8674

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



ITAM

INSTITUTO TECNOLOGICO AUTONOMO DE MEXICO

LICENCIATURAS

- Lic. en Actuaría
- Lic. en Administración
- Lic. en Ciencia Política
- Ing. en Computación
- Contaduría Pública
- Lic. en Derecho
- Lic. en Economía
- Lic. en Matemáticas Aplicadas
- Lic. en Relaciones Internacionales

MAESTRIAS

- Maestría en Administración
- Maestría en Dirección Internacional
- Maestría en Dirección de Negocios (MBA)
- Maestría en Economía
- Maestría en Finanzas
- Maestría en Políticas Públicas

DIPLOMADOS

Se cuenta con más de 45 programas de actualización y especialización en áreas como:

- Administración
- Computación
- Derecho
- Economía
- Finanzas
- Humanidades
- Impuestos
- Investigación de Operaciones
- Negocios Internacionales
- Recursos Humanos

RIO HONDO No. 1 • TIZAPAN SAN ANGEL • C.P. 01000 MEXICO, D.F. • 550-9300, 651-8799, exts. 240, 438, 202 y 116
CAMINO A SANTA TERESA No. 930 • COL. HEROES DE PADIERNA • C.P. 10700 MEXICO, D.F. • 568-3099