EN-CLAVES del pensamiento
ha sido aceptada en los siguentes índices:

- LATINDEX
- CLASE
- GALE
- ULRICH

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología.
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Año III, núm. 6, diciembre 2009

Directora
Dora Elvira García G.

Jefes de redacción
Luis Álvarez Colín • Ivón Cepeda Mayorga

Consejo de redacción
Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg
Lourdes Epstein • Alberto Hernández • Roberto Oropeza
María Luisa Parraguez • Sofía Reding • Shannon Shea
Carlos Sola • Enrique Tamés • Jorge Traslosheros • Lilian Briseño

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UNAM, Méx.), Bertold Benreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenzon (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Universitá degli Studi di Napoli, Ita.), Jesús Conill (Universidad de Valencia, Esp.), Paolo Cristofolini (Historia Philosophica, Ita.), Hortensia Cuéllar (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Rodrigo Díaz Cruz (UNAM, Méx.), Ricardo Forster (Universidad de Buenos Aires, Arg.), Simona Forti (Universidad del Piemonte Orientale, Ita.), Blanca García García (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Méx.), Gracia Domingo (Universidad de las Américas, Méx.), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela, Ven.), Heinz Krumpel (Universidad de Viena, Aus.), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE. UU.), Andrew Light (University of Washington, EE. UU.), Alfonso Mendiola (Historia y Grafía, Méx.), Luis Montaño Hirosche (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche, Méx.), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey, Méx.), María Josefa Santos (UNAM, Méx.), David Sobrevilla (Universidad de Lima, Perú), Rafael A. Soto Mellado (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Méx.), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana, Méx.), Eugenio Trías (Universidad Pompeu Fabra, Esp.), Ambrosio Velasco (UNAM, Méx.), Jorge Velásquez (UAM, Méx.), Garrath Williams (Lancaster University, Uk), Thomas Wren (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistentes editoriales
Diego Sánchez • Marcela Ortiz

Editores
Juan Carlos H. Vera • Edna Karina Rivera Martínez • Armando Cintra Benítez

Diseño
Víctor M. Juárez Balvanera • Omar Zamora Calderón

ÍNDICE

Artículos

Sobre la universalidad de la interpretación
Carlos Emilio Gende 11

Inconsciente, lógica y subjetividad.
Los caminos del psicoanálisis
Walter Beller Taboada 23

La interpretación de Freud recuperada
desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty
Mª Luz Pintos Peñaranda 41

La dicotomía violencia-poder:
una defensa de la propuesta arendtiana
Carlos Kohn W. 61

Democracia y relaciones interculturales
Raúl Alcalá Campos 75

Contribución de la interpretación a la epistemología, con especial referencia al aporte de Kuhn
Elizabeth Padilla 91

El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant
Mario Alfredo Hernández. 105

Pinturas, espacios y realidades complejas: un breve acercamiento a tres versiones indígenas del territorio novohispano de finales del siglo XVI y principios del XVII
Martha Vicente Amparan 131

El desarrollo del cine y el video documental en la dinámica sociopolítica del México contemporáneo
Alonso Ruiz Belmont 153

Traducción

Caballería rusticana
Giovanni Verga 171

Reseñas y noticias

Del amor a la lucha por el reconocimiento
Julieta Marcone 183

La fortuna de Giambattista Vico en el pensamiento filosófico hispanoamericano
Jorge Velásquez Delgado 189

Comentario a Democracia y educación cívica
Iván Espinosa Díaz Barreiro 193

Noticias julio-diciembre 2009 199

ARTÍCULOS

SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN

Carlos Emilio Gende*

Resumen

En el artículo se defiende una concepción de la interpretación cuyo alcance constitutivo reside en el tipo de vinculación que establece con el lenguaje que la expresa. Con ello, se busca satisfacer un doble propósito interrelacionado: indagar hasta qué punto la interpretación permite una redescripción de la lingüisticidad y, a la vez, cómo desde esta última se logra justificar el alcance irrebasable de aquélla. En primer término, se revisan algunas de las consecuencias en las descripciones del lenguaje como significado, luego se procede con el signo. A continuación se propone un examen de cuño hermenéutico a partir de la obra de Paul Ricoeur para tratar con la lectura interpretativa de textos.

Palabras clave: Interpretación, significado, signo, texto, lector.

* Profesor regular con dedicación exclusiva en el Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Cátedras a su cargo: Filosofía del lenguaje e Introducción al conocimiento científico. gendepadilla@ciudad.com.ar

Abstract

The article endorses a conception of interpretation whose constitutive scope resides in the type of connection that interpretation establishes with the language that expresses it. Along those lines, the article aims to serve a double interrelated purpose: examining to what extent interpretation allows linguisticity redescription, and at the same time, how it is possible to justify the uttermost scope of interpretation from the point of linguisticity. First, some of the consequences of the description of language as meaning are reviewed. Next, the sign is analyzed. And, finally, a purely hermeneutic analysis based on Paul Ricoeur's work on the interpretative reading of texts is examined.

Key words: Interpretation, meaning, sign, text, reader.

I

Una caracterización general del giro interpretativo en la filosofía contemporánea sostendría que su aporte sustancial consiste en mostrar las condiciones de una experiencia de sentido que rechaza de plano tanto la presuposición de certeza absoluta, como la pretensión de transparencia en la supuesta captación de los contenidos inmediatos de conciencia y la afirmación de una objetividad independiente a los procesos de formación histórica; en síntesis, se propone como una crítica explícita al fundacionalismo.

No obstante, cabe señalar que se trata de una experiencia de sentido, no de la defensa del sinsentido, como si por el rechazo de los rasgos señalados fuera a convertirse en la contracara de preocupaciones tradicionales para la filosofía. De allí que, como tal, suele adscribírsele un carácter constitutivo de suficiente radicalidad como para ambicionar la condición de universalidad irrebasable que pretende.

Propongo examinar los rendimientos de esta pretensión de universalidad del fenómeno interpretativo desde su vinculación con el lenguaje que lo expresa, en vistas de un doble propósito interrelacionado: indagar hasta qué punto la interpretación permite una redescripción de la lingüisticidad y a la vez cómo desde esta última se logra justificar su alcance constitutivo.

II

En una periodización un tanto esquemática, pero que bien ilustra el tipo de transformación al que deseo llegar, podríamos señalar cuáles son los tipos de vínculo con el lenguaje que se establecen en una cosmovisión epocal ontológica, en una representacionista y, finalmente, en una propia del giro interpretativo. Así, diremos que si en el primero sólo puede atribuírsele al lenguaje una función instrumental y si en el segundo se le reconoce una función mediadora para acceder a nuestros estados de conciencia, pero limitada a ser sostén de las vivencias expresadas vía lenguaje —compartiendo de ese modo con el modelo anterior la devaluación de los rendimientos lingüísticos—, a partir del giro se producirá una conmoción con pretensiones superadoras, dada la radicalización de los aspectos lingüísticos que aparecen ahora como constitutivos.

En efecto, si desde la concepción representacionista, por ejemplo, debíamos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la experiencia, que serán a su vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia —y por lo tanto de nuestro acceso a la realidad—, a partir de la cosmovisión que reconoce el valor constitutivo de la lingüisticidad se preguntará por las condiciones de posibilidad de la descripción lingüística de nuestra experiencia, desplazando así la pregunta por el conocimiento al modo en que se *dice* ese conocimiento y a la vez postulando en el decir la condición irrebasable de cuanto podamos tematizar filosóficamente.

Ahora bien, la atención puesta en este decir como precondición ha llevado con frecuencia a desatender la contribución positiva de la interpretación —incluso la que proviene de la hermenéutica—, pues se le empleó como una estrategia para diluir las pretensiones sostenidas en las cosmovisiones epocales anteriores, como si la apelación al lenguaje, por sí sola, bastara para liquidar de una buena vez la vocación filosófica de un saber sustantivo. De allí que uno de los resultados que suele extraerse consiste en la des-trascendentalización de las cuestiones filosóficas y su reducción a las respuestas que nos puedan proveer las diversas experiencias lingüísticamente determinadas, asumida ya la diversidad de lenguajes como muestra cabal e incontestable de las distintas visiones de mundo. Otra de las consecuencias socorridas es la supuesta imposibilidad de escapar a la inmanencia de la lengua, a partir de la cual se produce una deriva indetenible en la cadena de significantes que no tendrían modo de anclar en un significado que los trascienda. En otras palabras, pareciera que el único tipo de consecuencias fuera la disolución de las cuestiones filosóficas en problemas acerca de bajo qué condiciones dispuestas por el lenguaje hablamos

de esos problemas, cuando bien podría sostenerse que la matriz lingüística nos devuelve en un nivel de complejización mayor a aquellas cuestiones.

Al respecto, cabe preguntarse si acaso el tipo de consecuencias negativas no obedecerá a descripciones que recortan del fenómeno lingüístico una porción de toda su complejidad. Dicho con mayor énfasis: ¿se tematiza el lenguaje cuando se le acota a teoría del significado?, y luego ¿se alcanza una descripción más completa cuando se le adosa el significante?

III

En el caso de los enfoques sobre el lenguaje que se ciñen al problema del significado, consiguen sus objetivos, ante todo, a expensas de abstraerlo del significante. De ese modo, las discusiones se vuelven topológicas, es decir, o bien queda ubicado en la referencia extralingüística, como el estado de cosas que sostiene el valor de verdad de la significatividad; o bien en las ideas prelingüísticas, como aquel sistema de pensamiento ya constituido e inmune a los diversos modos de la enunciación; o bien en el comportamiento observable, como disposiciones comportamentales que en definitiva se reducen a conductas de asentimiento o disentimiento; o bien en los actos ilocutivos, como conjunto de acciones sujetas a reglas procedimentales.

Más allá de las discusiones respecto a la "ubicación", el supuesto ontológico para una teoría del significado —y no necesariamente del lenguaje— es que de algún modo está dado, se trata de contenidos vehiculizados por la forma, por el sistema de significantes; estos últimos, sin embargo, incapaces de incidir en modo alguno para la constitución del sentido, en la medida en que el significado está siempre en otra parte, y siempre antes del proceso lingüístico que lo transporta. A su vez, si nos preguntáramos por el tipo de vínculo que se establece con lo extralingüístico, veríamos que se privilegia una noción de mundo poblado de objetos, a la mano y manipulables; de allí la elección de la proposición o enunciado como estructura básica y universalizable para depositar en ella las preocupaciones veritativas. De este modo, se satisface la relación pero restringiéndola a un tipo de lenguaje que presupone haber satisfecho el requisito de univocidad, para así garantizar un trato con el mundo como resultado, ante todo, de la contrastación empírica.

¿Ocurre algo distinto, superador, si se reconoce la relación íntima de significado con significante? Para el caso, la escuela semiológica ha logrado conmover aquella abstracción precisamente señalándola como tal, es decir, mostrando que la pretensión de asir al significado por fuera de su asociación íntima con el

significante es un artificio, dado que para el sistema de la lengua la suposición de dar con un contenido de pensamiento distinguible y autónomo de una forma de organización fónica, también autónoma, se topa con dos masas amorfas indescriptibles e inexistentes. No se trata de significados organizados a través del sonido sino de una unidad indisoluble: significado/significante, dada en el signo lingüístico. Con ello aparece la necesidad epistemológica de dar cuenta de aspectos compositivos que se manifiestan, por ejemplo, en los principios de linealidad y de diferencia, los cuales, sin embargo, no obedecen más que a la arbitrariedad, no natural ni motivacional, que constituye al sistema.[1]

Ahora bien, el "costo" a pagar por la ciencia de la Lengua, no del lenguaje —Saussure aclara que del lenguaje no se puede hacer ciencia, pues se trata de un fenómeno heteróclito—[2] consiste en prescindir de la salida de sí del elemento de la lengua, o al menos de dificultar la relación con lo extralingüístico, y de allí el problema de la deriva indetenible. Es cierto que ahora estamos en mejores condiciones que con la sola búsqueda del significado, pero a costa de volver el lenguaje objeto de estudio, como sistema de signos. Aceptar esta descripción requiere tematizar la lengua como opuesta al habla: el sistema, virtual, acrónico, inmanente, en oposición a las ejecuciones del habla, evanescentes y sin peso ontológico. Si bien no se cae en la ingenua dependencia con un referente extralingüístico ya dado, es a razón de prescindir por completo de cualquier vínculo; es decir, la descripción es inmanente y en el mejor de los casos la referencia es una ilusoria petición de principio que se difiere sin más en la cadena de significantes sin anclaje: la deriva infinita.

IV

Respecto de estos resultados es donde el aporte de la interpretación, considero, presenta rasgos distintivos que permiten fundamentar una relación más completa y compleja entre mundo y lenguaje. A partir de lo que sigue, intentaré mostrar cómo el giro lingüístico desde la hermenéutica enseña que un concepto de interpretación constituido lingüísticamente y que asuma el excedente de sentido no sólo no disuelve el mundo en lenguaje sino que logra ampliar las condiciones de accesibilidad a la dimensión extrasígnica.

[1] *Cf.* Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general.* Madrid, Akal, 1989; cap. IV "El valor lingüístico".

[2] *Ibid*., cap. III "Objeto de la lingüística".

Lo que una teoría de la interpretación pretende, como metateoría filosófica, es ante todo defender el carácter mediado de nuestros tratos con el mundo, según procesos de formación con base en signos, símbolos, textos y a partir de cuya estructuración la relación debe describirse de modo inferencial, conjetural y sujeta a revisión. El largo rodeo por los objetos de la cultura, por ejemplo, procedimiento que Ricoeur propone para volver sobre nosotros, pero transformados, se sostiene a partir de una descripción de nuestro vínculo con el mundo según una estructura básica, ante predicativa, de la que resultará un tipo comprensivo específico según cómo se establezca, pero siempre desde una experiencia de sentido en la que todo se me ofrece *como* otra cosa.

Por cierto, esta pretensión omniabarcante, masiva e irrebasable ha sufrido severas críticas que intentan desmentir su capacidad heurística para describir nuestra relación vincular con el mundo. En especial, se objeta que hay determinadas experiencias habituales que precisamente por ser tales no muestran la incidencia de lo interpretativo, según los rasgos que ofrecimos para caracterizarlo. Es decir, habría cierta espontaneidad, lo suficientemente habitualizada, incluso en nuestras conductas lingüísticas, como para no ameritar el expediente interpretativo, que sólo viene a introducir la supuesta necesidad de una mediación donde pareciera que puede prescindirse de ella, en tanto no contribuye a elucidar mejor el fenómeno en cuestión.[3]

Sin embargo, entiendo que este tipo de críticas omite distinguir si lo que se objeta es en función del trato tal o cual de un individuo con su entorno, descripto desde el punto de vista de las condiciones psicológicas que requieren un estado más o menos consciente para realizar una acción, o de las condiciones que hacen de ese individuo pertenecer a una cultura, una sociedad, una época histórica, una lengua; rasgos éstos, a su vez, que no necesariamente deben adscribírsele como determinaciones condicionantes, sino como horizontes de posibilidad.

La relación vincular mediada según la estructura del "como" muestra que la actividad interpretativa consiste en desplegar, explicitar, las posibilidades abiertas por esa relación. Ahora bien, esa tarea de desarrollo que ancla en el mundo de la vida pareciera no poder dar de sí más que la reiteración de lo ya sabido, de otro modo —con mayor claridad tal vez para un saber del presente—, pero restringida a "desenrollar", "desovillar" el contenido ya dado. Una hermenéutica de la recolección, como el mismo Ricoeur postulara en sus primeros trabajos

[3] Una crítica de este estilo la realiza Richard Shusterman, "Beneath Interpretation", en D. Hiley, J. Bohman y R. Shusterman, *The interpretative Turn,Philosophy, Science, Culture.* Ithaca and London, CUP, 1991, pp. 102-128.

y luego desechara, abona esa perspectiva sobre los rendimientos de la interpretación.[4] Pero ahí lo interpretativo es una variante de la decodificación, es un trabajo de reconstrucción de contenidos ya dados, según una relación entre lo manifiesto que encubre otro sentido, latente y no manifiesto.

De allí la importancia de reconocer la experiencia de excedente de sentido, pues no se trata de un segundo sentido que disfraza a uno primero, verdadero y único, sino del sentido por venir. En efecto, la descripción que hace de la interpretación un despliegue de lo ya dado, suele establecer una relación con el mundo de la vida como si se tratase de un centro de certezas, de lo ya sabido y a resguardo. Sin embargo, esa restricción a lo dado muestra sólo la sedimentación de la relación vincular, no su tensión con los procesos de innovación que le anteceden, y le suceden.[5]

Así, el sentido no se restringe a lo ya dado sino que asume lo por venir, y lo interpretativo trabaja esa tensión como espacio liminal —tomo el término de Iser—,[6] como espacio que produce una brecha entre el tema fuente y el registro del intérprete, pero que a la vez procura estrecharlo.

Esto último lleva a preguntarnos cuáles serían las experiencias de lenguaje que mejor expresan el modo interpretativo. El diálogo, diremos para la relación cara a cara, el decir poético, para indagar en el tipo de invención, la lectura de un texto para mostrar la tensión cuando carecemos de los soportes dados por la situación compartida.

V

En esta oportunidad elijo como caso testigo para mi examen el de la lectura interpretativa, para mostrar el tipo de tensión producida en una unidad de análisis de estructuración más compleja que la palabra o el enunciado y que a la vez exige asumir la distancia productiva con el receptor, dada la condición material de producto escrito del texto como artefacto semiótico.

[4] *Cf.* C. Gende, "El lenguaje desde la función simbólica en Ricoeur: entre la crítica y la convicción", en J. Martínez Contreras y A. Ponce de León, *El saber filosófico. Tópicos*. México, AFM/Siglo XXI, 2007, pp. 120-129. En ese artículo intento justificar la transformación producida en la obra de Ricoeur respecto a este asunto.

[5] *Cf.* C. Gende, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*. Buenos Aires, Prometeo, 2005, cap. IV "El texto como obra de la interpretación".

[6] *Cf.* W. Iser, "Introducción", en *Rutas de la interpretación*. México, FCE, 2005.

Las discusiones respecto a las pretensiones referenciales de un texto que le permitan establecer algún tipo de relación vincular con el mundo se apoyan en la constatación de una triple ausencia como condición para leerlo: la del auditorio original, la de su autor, la de la situación compartida "a la mano", como relación oral entre copresentes.

En términos muy esquemáticos: por una parte, carecemos de todos aquellos soportes extra textuales a partir de los cuales desearíamos estar en condiciones de aferrarnos a un querer decir como condición para el sentido de un texto y, por otra parte, a la vez, nos relacionamos con él sabiendo que se trata de un soporte lo suficientemente estructurado como para que se nos oponga, se resista a nuestros intentos por hacerle decir lo que allí no está escrito; claro, siempre y cuando nos preocupe, como sostiene Eco, interpretarlo y no usarlo.[7]

¿De qué debería hacerse cargo, entonces, la interpretación en el caso de un texto? ¿Y en qué medida logramos incorporar aquella relación que pretendimos con el mundo de la vida según la cual habría que reparar en la tensión ineliminable de sedimentación e innovación y de la que resulta una experiencia del excedente de sentido?

En principio, un texto puede ser caracterizado como discurso fijado por escrito según principios de composición, que permiten reconocer en él un tipo, un género y un estilo, gracias a los cuales despliega un mundo. Sin embargo, eso aún no logra ser un texto, tal vez sí un pre-texto para que se realice, una condición necesaria aunque no suficiente. Ricoeur dirá: "sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto",[8] en verdad ni siquiera hay texto; y ello a pesar de toparnos con bibliotecas pobladas de escritos encuadernados. Es decir, el papel del lector —como intérprete que refigura en sí la configuración disponible por la obra escrita— es imprescindible tanto para asignarle una salida de sí al texto como incluso para que se realice como artefacto semiótico.

En vistas de esclarecer mejor el aporte hermenéutico al giro lingüístico, cabe mencionar que con esta descripción se retoma, en otro plano de mayor complejidad —el del lenguaje configurado en textos— la misma dinámica del acontecimiento de sentido para el lenguaje en general. Así como el sentido no puede ser explicado en términos de "habla", como simple actualización del código de la lengua —este último virtual— y se requiere postular la unidad de pregunta y respuesta como realización interpretativa que recoge la instancia del discurso en el diálogo; en este caso, en el que no podemos recurrir a esa instancia del

[7] *Cf*. Umberto Eco, *Lector in fábula*. Barcelona, Lumen, 1993, pp. 85-86.
[8] Paul Ricoeur, *Temps et récit III*. París, Seuil, 1985, p. 297.

cara a cara,[9] no obstante buscamos también determinar el acontecimiento del discurso específico en la interpretación para que nos permita salir del pseudo dilema que consiste en reducir la lectura a una condición virtual como mero sistema de prescripciones en la obra: el llamado "lector modelo".

Es imprescindible entonces la pretensión ricoeuriana de aludir al "lector de carne y hueso que, efectuando la función del lector preestructurado en y por el texto, lo *transforme*".[10] Es decir, así como el lenguaje reducido a sistema de la lengua, como tal virtual, presupone sólo la instanciación de un código fijo, no su interpretación como acontecimiento que innova, el lenguaje de la obra reducido a artefacto depositario de un sistema de estrategias convencionalizadas también puede querer representar un simple caso de un código fijo y saturado, impidiendo así a la interpretación realizarse de otro modo que como simple traducción de lo ya previsto. El lector implicado o modelo, entonces, no debe reducirse a lector virtual, pues de ese modo no existe como intérprete; sólo actúa como tal cuando realiza el acontecimiento de sentido y produce un acto nuevo de discurso, el cual no sólo no puede ser idéntico al acto discursivo inicial que le dio forma a la obra, sino que tampoco puede ser la realización de una combinatoria prevista por el sistema. El lector del que se habla es el lector real porque es aquel que debe ser capaz de acompañar la configuración del texto actualizando su posibilidad de ser seguido, "a fin de que la obra adquiera una configuración dentro de sus propias fronteras".[11]

Ahora bien, entre las posibilidades contenidas en una obra también está la de producir una desviación que innove respecto de los modos habituales de configurarse. Y esto obedece, a su vez, a una desviación anterior, más fundamental, "entre el conjunto de la vida literaria y la práctica cotidiana".[12] Dicho de otro modo, si la interpretación puede superar tanto la inmanencia semiológica

[9] A juicio de Ricoeur éste es el serio equívoco de una hermenéutica romántica que ha pretendido tomar "la situación de diálogo como medida de la operación hermenéutica llevada al texto. Y, al contrario, es ésta la que revela el sentido de lo que es ya hermenéutico en la comprensión dialogal" (P. Ricoeur, "Acontecimiento y sentido", en *Política, sociedad e historicidad.* Buenos Aires, Docencia, 1986, p. 159).

[10] P. Ricoeur, *Tenps et récit III*, p. 311.

[11] P. Ricoeur, *Temps et récit II*. París, Seuil, p. 52. Hay una diferencia a destacar, para evitar equívocos en lo recién comentado, entre posibilidad de la lectura como reactualización del acto configurante que le dio forma al texto e imposibilidad de lectura como recuperación del acto discursivo inicial. El segundo ya no existe y es irrecuperable, por ende la interpretación que lo pretenda es ingenua; el primero, bajo el nombre de autor implicado, es actualización posible, no virtual sino potencial, por lo cual es condición para la interpretación.

[12] P. Ricoeur, *Tenps et récit III*, p. 317.

como la reducción a una clave que la restringe a simple imitación de lo dado, es debido a que su horizonte de expectativas "sobre el que se destaca la recepción nueva tiene como rasgo esencial el ser a su vez expresión de una no-coincidencia más fundamental, a saber, la oposición, en una cultura dada, entre lenguaje poético y lenguaje práctico, mundo imaginario y realidad social".[13]

Aparecen con esto dos cuestiones complementarias que nos permiten precisar el papel del lector en su relación con la dimensión intersubjetiva y, por ende, con las pretensiones de legitimación de la recepción. Por un lado, puede advertirse la función esencialmente disruptiva de las obras que innovan en la habitualidad del trato cotidiano con el mundo. Pero este acontecimiento discursivo efectuado por el lector que se apropia de ese gesto queda incorporado a su vez a una tradición de innovaciones que permiten descubrir la función auténticamente trasformadora de los textos: la de subvertir las visiones sedimentadas que interpretan el mundo de la vida.

En este sentido, así como antes señalamos que sin lector no hay texto, ahora podríamos completar que sin texto tampoco hay lector; que sin la autonomía semántica realizada como proceso de configuración y disponible en potencia para que mi acto discursivo la refigure no hay interpretación posible sino, a lo sumo, pura invención, ejercicio lúdico de auto contemplación bajo la excusa de tratar con un texto.[14] De allí que Ricoeur le exija al lector "perderse" si es que quiere encontrarse, dejarse invadir por la cosa del texto y recién después hallarse, pero transformado. Mediante la lectura el lector debe irrealizarse para que ésta consiga su efecto; por lo cual la subjetividad está tan puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, como el mundo mismo que despliega el texto.[15]

De este modo, la renuncia a aceptar una conciencia inmediata como sostén cognitivo no supone su reemplazo por la estructura de la lengua, pues lo que la interpretación realiza, instaura, provoca, es un acontecimiento de sentido, no simplemente la instanciación de un código fijo. Es cierto que esto se advierte

[13] *Idem.*

[14] "La autonomía semántica del texto es igual de uno y otro lado. Comprenderse para el lector, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura" (P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pp. 61-62).

[15] Podemos sostener que los intérpretes somos cada uno de nosotros realizando las lecturas, pero no en tanto sujetos epistémicos portadores de las claves para decodificar los textos, sino como subjetividades irrealizadas, potencializadas, puestas en suspenso, disponibles a la transformación que en ellas opere la refiguración; por lo cual del mismo modo que el mundo propuesto por la obra exige la remoción del trato habitual con el mundo cotidiano, la condición para la apropiación es la desapropiación de mis ilusiones como portador del sentido.

con mayor comodidad en los casos de los textos que innovan *ex profeso*, que acuden a la instauración de sentido subvirtiendo el sentido usual, como es el caso de la metáfora.

VI

Sin embargo, concluyo, lo que allí se recupera es una condición fundante propia de todo lenguaje y que ya la hermenéutica gadameriana ha sabido preservar: la disponibilidad siempre recuperable de un trato no cosificador con el mundo, no sujeto a la aparente estabilidad de lo mundano que se considera así sólo porque olvida su carácter derivado.

Por su parte, una consecuencia adicional de no menor importancia, a partir del aporte de Ricoeur, es que defender la anterioridad de la interpretación lingüísticamente constituida no supone la negación de su vínculo con el mundo, sino más bien muestra la dependencia de nuestro modo de interactuar con él, lo que a su vez conduce a reparar en el diseño, en la composición de los modos de acceder para volverlos reconocibles.

Fecha de recepción: 18/10/2008
Fecha de aceptación: 05/05/2009

INCONSCIENTE, LÓGICA Y SUBJETIVIDAD. LOS CAMINOS DEL PSICOANÁLISIS

Walter Beller Taboada*

Resumen

En el ensayo *Lo inconsciente*, Freud afirmaba que en lo inconsciente no hay contradicción alguna. La ausencia del principio de contradicción caracteriza al proceso primario, consecuencia de la inexistencia del "no" en el funcionamiento psíquico inconsciente. A partir de Freud se considera que el inconsciente está regido por otros constituyentes que no son los principios de la lógica clásica. De manera paralela, las investigaciones lógicas desde la segunda década del siglo XX han llevado a la postulación de sistemas lógicos alternativos que justamente subvierten esos principios; como en las lógicas polivalentes y, en particular, de la lógica paraconsistente que incorpora algunas contradicciones. Como resultado de esos y otros desarrollos, como los teoremas de Gödel, el campo de la lógica ha dejado de ser una unidad única, uniforme y completa y, en consecuencia, sería inadecuado decir que los sistemas lógicos —sobre todo los divergentes— se rigen por los principios que son adversos al funcionamiento psíquico del proceso primario. En el presente artículo se busca analizar el encuentro entre lo inconsciente y las lógicas actuales en la constitución de la subjetividad.

* Profesor de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, walter_beller@hotmail.com

Palabras clave: Psicoanálisis, proceso primario, contradicción, lógicas alternativas, paraconsistencia, subjetividad

Abstract

In the essay "The Unconcious", Freud assured there was not contradiction in the unconcious. The absence of the main principal contradiction gives the main characteristic of the primary process, which becomes the consequence of the non existance "no" as a part of the unconcious psiquic. Since Freud theories appeared, it is considered that the unconcious is based upon other matters that are not the same as athe classic logic is in a parallel way, the logic investigations, since the second decade of the XX century, have been taken to the logic alternatives. In the present article we are trying to analize the encounter between the unconcious and the present logics due to the constitution of the subjectivity.

Key words: Psicoanlaysis, primary process, contradiction, alternative logics, subjectivity and paraconsistent theory.

Tanto la teoría analítica fundada por Freud como la lógica formal (matemática) se apoyan en la indagación penetrante del *lenguaje*, aunque lo hacen con diferentes matices y de acuerdo con puntos de vista distintos y peculiares. Asimismo, los desarrollos de la lógica en las últimas décadas han ampliado progresivamente su alcance, de modo tal que las producciones actuales se aproximan en buena medida a los descubrimientos del psicoanálisis. De esos acercamientos trata este ensayo.

La lógica se ocupa del estudio de la validez formal de las inferencias, las cuales aparecen forzosamente formuladas en algún lenguaje; por consiguiente, el análisis lógico del razonamiento impone el análisis lógico del lenguaje. El psicoanálisis, por su parte, explora las formaciones inconscientes, que están estructuradas como un lenguaje, según lo enfatiza Lacan; por eso, la indagación del inconsciente exige la indagación psicoanalítica del lenguaje.

La tesis que se sustentará es que así como hay convergencias hay igualmente divergencias entre una y otra aproximación al lenguaje. De manera que las coincidencias no deben oscurecer las diferencias. Para empezar, se pueden señalar algunas divergencias.

Desde Frege, la lógica se construye mediante *un lenguaje artificial* cuyo propósito inicial fue expulsar los "defectos" e "imperfecciones" del lenguaje ordinario o natural para controlar y evaluar la validez de los razonamientos. Puesto que

intentaba depurar el lenguaje, distinguía tajantemente el lenguaje ordinario del lenguaje purificado de la formalización lógica, con el fin de establecer los principios y reglas que permiten obtener conclusiones o teoremas consistentes. Para esta concepción, el lenguaje común es deficiente, entre otras razones, porque no logra evitar ni la vaguedad ni las paradojas.

De ahí surgió la necesidad de crear *otro* lenguaje que fuese rigurosamente artificial y evitara las vaguedades y contradicciones en el discurso. Se buscaba un lenguaje y un cálculo "bien hechos", derivados de una gramática precisa, sin ambigüedades. Una gramática formal que adoptara la forma de un algoritmo debía permitir la distinción entre oraciones significativas y no significativas.

Sin embargo, el vocabulario, las reglas de inferencia, así como los fundamentos de la visión clasicista de la lógica han venido siendo cuestionados, dando lugar a nuevos sistemas que renuevan el análisis lógico del razonamiento y abriendo un espacio para dar cabida a ciertas indagaciones psicoanalíticas.

A diferencia de los primeros sistemas formales, la teoría analítica trabaja con las fallas y los errores surgidos en el discurso del paciente bajo una relación de transferencia. En general, la teoría analítica opera con el malentendido, la ambigüedad, la vaguedad, la asemanticidad de los términos, los equívocos, los lapsus, las paradojas, los paralogismos, el sinsentido, la polivalencia, etcétera, que son rechazados sistemáticamente por la versión clásica de la lógica y, en cambio, asumidos en algunos aspectos por las versiones no-clásicas.

Pese a la existencia de sistemas lógicos no ortodoxos, las pesquisas de la teoría analítica mantienen una especificidad irreductible a la lógica. Y es que el lenguaje artificial de la lógica es mera *escritura* y, por ello, resulta imposible de ser hablado. En contraste, la teoría analítica se sumerge en el lenguaje hablado, pues así lo exige la regla de la *asociación libre* y su contrapartida, la *escucha analítica*. Puesto que el sujeto que habla produce equívocos, la teoría analítica se enfoca a la consideración de sus malentendidos. En cambio, la escritura, sea o no lógica, tiende a soslayar cualquier malentendido, o bien tiende a reducir el equívoco a una sola *lectura*.

Pero sobre todo hay algo que diferencia el horizonte de la lógica de la perspectiva del psicoanálisis: *la posición del sujeto*. La lógica prescinde del sujeto porque el funcionamiento de un cálculo formalizado es rigurosamente objetivo, vale decir, sin sujeto. Para el psicoanálisis, en cambio, la palabra nunca es ajena al sujeto.

Por supuesto, la clínica se enfrenta frecuentemente con *la palabra vacía*, aquella en la que la subjetividad es inexistente, o sea, cuando el sujeto habla sin estar en sus palabras, sin comprometerse con lo que dice. El vacío de la palabra se refiere al vacío subjetivo.

No obstante ello, el *dispositivo analítico* está diseñado para interponer obstáculos al hablar sin estar en las palabras, a ese decir por el mero decir. Cuando es sujeto está en su palabra, cuando lo que dice lo habla no sólo con la boca sino con el cuerpo, entonces el sujeto se encuentra con *la palabra plena*.

Ahora bien, la palabra, vacía o plena, no se determina por su contenido sino por la posición del que habla con respecto a lo que dice. Expresado de otra forma, la condición de una palabra como vacía o plena no se sanciona desde el lado de quien la escucha sino desde el lado de quien la profiere. Inclusive, la palabra cuando es plena no solamente involucra al sujeto sino que —y esto es lo más importante— cambia su condición subjetiva.

El psicoanálisis apuesta a una modificación subjetiva del paciente cuando asume la responsabilidad de sus propios decires, consecuencia del encuentro del sujeto con la palabra plena. Ese encuentro hace imposible que él pueda seguir adelante como si no lo hubiera dicho. Ya no le cabe desdecirse. Este efecto del lenguaje en el cambio de posición subjetiva, es inabordable por las ciencias, sea la lingüística o la lógica.

No obstante la naturaleza formal de la lógica, su posterior evolución habría de cambiar el rumbo trazado por la lógica clásica (LC), encontrando poco a poco varios puntos de convergencia con la teoría analítica, en particular con respecto a dos problemas: la vaguedad y la contradicción.

La vaguedad en lógica

A partir de la década de los veintes del siglo pasado, se fortaleció la idea de que, con frecuencia, somos incapaces de asignar de modo *absoluto* valores de verdad o falsedad a las proposiciones. Así surgieron las lógicas polivalentes o multivaloradas, las cuales admiten más de dos valores semánticos. Lukasiewicz propuso al principio una lógica de tres valores y luego desarrolló una lógica polivalente con un número infinito de valores. Se abría así el espacio para las lógicas no-clásicas y con ello posibles vinculaciones con el trabajo del psicoanálisis.

Las lógicas no-clásicas cuestionaron la universalidad del principio de bivalencia —característico de la LC—, que sólo permite dos valores de verdad: Verdadero (V) y Falso (F). Las lógicas no-clásicas, por el contrario, aceptan al menos tres valores: V, F y V&F. Entonces se consideran tres posibilidades: la verdad pura, la falsedad pura y una mezcla de ambas. Incluso, otros sistemas lógicos admiten cuatro posibilidades: *V / F / Ni lo uno ni lo otro / Lo uno y lo otro*.

Aún más, creada en 1965 por Lofti Zadeh, la lógica difusa (*fuzzy logic*) no sólo asume una infinidad de valores semánticos entre V y F, sino que también

tiene en cuenta que estos valores son *imprecisos* (o sea que tienen diversos grados).

En efecto, la lógica difusa —que tiene crecientes aplicaciones tecnológicas—[1] se interesa por las imprecisiones del lenguaje natural, donde los razonamientos aproximados con proposiciones imprecisas son bastante habituales. Predicados como 'pequeño', 'grande', 'adulto', 'hermoso', etcétera, responden a situaciones en las que resulta difícil determinar la pertenencia o no pertenencia de un elemento a un conjunto. Lo mismo ocurre con los cuantificadores difusos: 'muchos', 'pocos', 'normalmente', etcétera, y con los modificadores difusos: 'muy', 'más o menos', 'casi', 'bastante', etcétera. El hecho de que los valores de verdad considerados estén comprendidos entre 0 y 1, permite distintas interpretaciones de las proposiciones (casi cierta, cierta, muy cierta, casi falsa, muy falsa, etcétera).

La lógica difusa consiste en razonar con conjuntos difusos, cuyas expresiones se encuentran a menudo en el lenguaje natural y también en la experiencia analítica. El principio que gobierna a lo difuso es que todo es cuestión de grado, principio que en la ciencia tiene un nombre formal: multivalencia, lo contrario a la bivalencia. Quiere decir que hay hechos en los que se dan tres o más opciones, quizá un espectro infinito y no sólo dos extremos, que prima lo analógico y no lo binario, que son infinitos los matices entre el blanco y el negro.

El discurso del paciente en un análisis discurre en ese terreno de la vaguedad y la imprecisión consideradas por la lógica difusa. Por ejemplo, al narrar un sueño el sujeto refiere cosas que van a contracorriente de la certeza cartesiana. De lo indistinto y poco claro, Descartes se permitía dudar; de lo distinto y claro no dudaba. En cambio, Freud dice que el elemento importante del sueño es aquel *indistinto* del que se duda y, a la vez, aquel *distinto* del que no se duda. Asimismo, un sueño se interpreta de múltiples maneras, ya que, por ejemplo, un mismo personaje puede representar al mismo tiempo a múltiples personas, e incluso varias personas suelen representar a un mismo personaje.

La referencia a este tipo de lógicas no se debe exclusivamente a que la narración de un analizante casi siempre está plagada de imprecisiones, sino al hecho de que la teoría analítica se despliega mediante argumentaciones en las que los conceptos expresan grados de pertenencia (expresan conjuntos difusos), tal como se mostrará más adelante.

Además, el psicoanálisis confirma que el error es la encarnación de la verdad. Normalmente, el discurso del sujeto se desarrolla en el campo del error,

[1] Veáse Bas Aarts *et al*., *Fuzzy Grammar: A reader.* Oxford, Universidad de Oxford, 2004.

del desconocimiento e incluso de la denegación, pero algo ocurre en el proceso analítico que hace que la verdad y la palabra plena irrumpan, por lo general produciendo desconcierto e inquietud en el sujeto. Emerge entonces un discurso inconsistente. La verdad atrapa al error con el lazo de la equivocación: acto fallido, lapsus, sueño, síntoma, etcétera. Algo que se aproxima a las formulaciones de la *lógica paraconsistente*.

Resistencias a la contradicción

El segundo elemento desplegado por las lógicas no-clásicas y que tienen pertinencia para el psicoanálisis, es el relativo a la contradicción. Las lógicas paraconsistentes son teorías formales que rompen con los limitados esquemas del vocabulario de la LC y se ocupan de construir teorías que incluyen contradicciones. Ambos aspectos (nuevos conceptos inferenciales y la contradictariedad) son de interés para la teoría analítica.

Una brevísima referencia histórica: los primeros sistemas de lógica paraconsistente aparecieron al término de la Segunda Guerra Mundial, en lugares muy distintos y de manera independiente unos de otros. El más antiguo fue el creado por el lógico polaco S. Jaskowski, en 1949. Los restantes aparecieron en Argentina, con los trabajos de F. G. Asenjo, en Brasil por los de Newton C. A. da Costa, en España por los de L. Peña y en Inglaterra con los de T. J. Smiley. El término 'paraconsistente' fue propuesto por el peruano Francisco Miró Quesada en el 3er. Simposio Latinoamericano sobre lógica matemática, celebrado en el año de 1976.

La LC rechaza la contradicción e inclusive establece que un cálculo siempre debe ser *consistente*; esto significa que debe ser *imposible demostrar* en él una contradicción, e.d., un enunciado y su negación (P y no-P). La LC considera que no tiene interés un cálculo que sea inconsistente, pues si es posible demostrar a la vez un enunciado y su negación, entonces se demuestra todo: si todo enunciado es un teorema de ese cálculo, entonces no distingue entre verdades y falsedades. En tal caso, el cálculo se transforma en algo trivial. Esta concepción parecía irrefutable por obvia, cuando en la lógica nada puede tomarse como absolutamente obvio.

Por otra parte, el psicoanálisis —como se verá más adelante— es una teoría que se construye mediante una serie de nociones antitéticas —lo que a todas luces cae en el terreno de lo inconsistente— con las cuales se interpreta el funcionamiento del aparato psíquico, cuya complejidad se expresa en el conflicto psíquico que el sujeto experimenta como *dolor anímico*, cuyos mecanismos

escapan al control de la consciencia. ¿Cómo determinar la relación entre las formaciones del inconsciente, que son inconsistentes, y el pensamiento lógico-racional que se supone reflexivo y conciente y, sobre todo, consistente?

Las lógicas paraconsistentes —que forman parte de las lógicas no-clásicas—, son teorías formales que admiten como verdad formal la presencia de contradicciones. ¿Resultan adecuadas para la teoría psicoanalítica? Para responder a la pregunta habría que considerar varios puntos críticos (epistemológicos, ontológicos, formales, etcétera) pero en este trabajo tan sólo se pondrán de relieve dos aspectos cruciales de las teorías paraconsistentes: *las diversas formas de la negación* y *las modalidades debilitadas del principio de no-contradicción que proponen*.

Se trata de construcciones conceptuales cuya formulación es estrictamente formal y tienen una notable correspondencia con la teoría psicoanalítica.[2] Justo porque existen teorías que permiten contradicciones, algunos lógicos han visto la posibilidad de utilizarlas en el análisis de la teoría freudiana del inconsciente.[3]

Por lo que se refiere al tema de la contradicción en un sistema lógico, Lorenzo Peña[4] asegura que una teoría formal es contradictorial si, y sólo si, es *inconsistente*, e.d., si contiene por lo menos un par de teoremas tal que uno es la negación del otro. Así pues, cada teoría contradictorial —hay varias— contiene algún teorema de la forma [P y no P], donde la conjunción ("y") es la conjunción natural y la negación (el "no") es la negación *débil* o natural (*vid. infra*). *Una teoría contradictorial escribe la contradicción en el seno mismo de los sistemas formales.*

En rigor, las lógicas paraconsistentes estudian sistemas lógicos apropiados para la construcción de teorías formales inconsistentes pero *no triviales*. Permiten razonar desde premisas contradictorias, sin que se pueda deducir de ellas

[2] Así lo sostiene J-A. Miller en el capítulo "La lógica del significante", en *Matemas II*. 4ª. ed. Buenos Aires,1994, especialmente pp. 86-88.

[3] Varios estudios se han hecho al respecto. Uno de los "primeros sistemas de lógica paraconsistente surgió en Argentina en 1954 y se debió a F. G. Asenjo […] [quien en 1982] publica un artículo titulado 'La verdad, la antinomicidad y los procesos mentales'. […] Parafraseando a Freud, sostiene que las ideas más contradictorias pueden coexistir y tolerarse mutuamente, en otras palabras, que impulsos contrarios existen en la vida mental sin cancelarse ni disminuirse y que la negación no es, por tanto, una línea divisoria que separe tajantemente opuestos contradictorios". [En esa línea hay otros autores.] Gladys Palau, *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*. Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 181-182.

[4] L. Peña, *Introducción a las lógicas no clásicas.* México, 1993, UNAM, cap. IV y *passim*.

cualquier afirmación.[5] Una teoría sería trivial si cualquier fórmula en su lenguaje fuese demostrable. En una lógica paraconsistente *no todo* se puede inferir, pues hay al menos una fórmula que no es demostrable.

No obstante la existencia de diversos sistemas paraconsistentes, en lo sucesivo nos referiremos como LP a las propuestas elaboradas por Lorenzo Peña.[6]

El problema de la negación en el inconsciente

Un problema que se planteó a menudo Freud se puede enunciar de la siguiente forma: en lo inconsciente no hay negación sino contenidos investidos con mayor o menor intensidad. Lo cual se relaciona con la contradicción (pues no hay contradicción si no hay negación). En principio, los procesos inconscientes (vistos desde el ángulo de la primera tópica freudiana) se rigen por lo que Freud llama *el proceso primario*, el cual se manifiesta, entre otros aspectos, por la "ausencia de contradicción".[7] Esta formulación requiere de varias aclaraciones para poder situar las reflexiones que se exponen en el presente trabajo.

La formulación del inconsciente como exento de contradicción puede entenderse como sigue: el sistema inconsciente sería *pura afirmación*, o sea, como ausencia en el cumplimiento del principio de no-contradicción (el cual, por cierto, lo ubica Freud como parte del proceso secundario). ¿Quiere decir Freud que en el inconsciente no hay ninguna contradicción? Más bien, puede entenderse como la confirmación de que el inconsciente excluye el principio formal de no-contradicción.

Si así fuera, significaría que el inconsciente no opera mediante el principio que afirma: "ningún ente puede ser al mismo tiempo P y no P". De modo que "ausencia de contradicción" podría representar que existe una verdad lógica que establece, para el inconsciente, que algo puede ser P y no P a la vez. Asevera, pues, que hay contradicciones verdaderas o verdades que son contradicciones. Por tanto, contradicción en el inconsciente no sería sinónimo de ilógico. En tal caso, *Freud estaría mucho más cerca de la LP que de cualquier otro sistema lógico*.

[5] J. Mosterín y Roberto Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

[6] *Vid*. L. Peña, *Rudimentos de lógica matemática*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

[7] En el texto *Lo inconsciente*, afirma: "ausencia de contradicción, proceso primario […], carácter atemporal y sustitución de la realidad exterior por la psíquica, he ahí los rasgos cuya presencia estamos autorizados a esperar en procesos pertenecientes al sistema Icc.".

Asimismo, no todo en el inconsciente excluye el principio de no-contradicción. Las nociones psicoanalíticas de negación y represión muestran que los procesos psíquicos son más complejos. En su ensayo *La negación*, Freud señala que se trata del acto verbal por el cual un sujeto, especialmente un paciente durante el análisis, enuncia y rechaza un estado de hecho que prueba ser efectivo, lo que revela una negación inconsciente de lo reprimido. Freud muestra este hecho con la actitud de ciertos pacientes en la cura que enunciaban una verdad que al mismo tiempo negaban. El muy citado ejemplo: "esa mujer en mi sueño, *no* es mi madre".

La negación está del lado de la represión (e.d., no hay negación sin represión), pero muestra su complejidad (y, por consiguiente, no cabe dentro de los esquemas de la doble negación de la LC), porque exhibe que la acción represora puede mantenerse sin impedir que el sujeto en una cierta medida "tome consciencia de lo reprimido". En suma, se produce "una especie de admisión intelectual de lo reprimido, en tanto que persiste lo esencial de la represión".

Por medio de la negación, afirma Freud, "el pensamiento se libera de las limitaciones de la represión".

El examen que Freud hace de la negación en la estructura neurótica revela que se trata de la conjunción del sí y el no. El 'no' está del lado del enunciado, en tanto que el 'sí' está del lado de la enunciación. Ambos coexisten. La negación entraña una afirmación reprimida que sólo surge cuando aquélla se enuncia. Decir a la vez *sí y no* es una contradicción, a la manera en que lo maneja la LP.

Desde el punto de vista lógico, la negación así descrita implica un *no* y un *sí* simultáneos, en el mismo acto. Ahí donde el paciente dice "no", el analista lee "sí". Pero la *conjunción* de ambas expresiones es necesaria y por eso constituye una verdadera contradicción que el sujeto revela y oculta a la vez. De la misma manera, en un sueño aparecen formas contradictorias, inconsistentes,[8] que se oponen a la LC y sólo pueden establecerse como formulaciones propias de la LP.

La negación que estudia Freud correspondería al functor de la LP que se llama "de afirmación y negación conjuntas", escrito como [**S**p], el cual se lee: "Es, y no es, verdad que p", o también: "Ni es, ni deja de ser, verdad que p".[9]

[8] Escribe Freud: "En extremo llamativa es la conducta del sueño hacia la categoría de la oposición y la contradicción. Lisa y llanamente la omite, el 'no' parece no existir para el sueño. Tiene notable predilección por componer los opuestos en una unidad o figurarlos en idéntico elemento. Y aun se toma la libertad de figurar un elemento cualquiera mediante su opuesto en el orden del deseo, por lo cual de un elemento que admita contrario no se sabe a primera vista si en los pensamientos oníricos está incluido de manera positiva o negativa". *Idem.*

[9] L. Peña, *op. cit*., p. 114.

La negación en lógica

El siguiente punto trata de la operación lógica sobre las proposiciones que se denomina 'negación'. Por lo general se indica mediante la cláusula que prefija: "no es el caso que…". Como la negación suele expresarse también con el adverbio "no", usualmente se distingue la negación externa, indicada con la formulación prefija anterior, y la negación interna, establecida con el adverbio "no", modificando al verbo. En términos bivalentes de la LC, la negación de proposición invierte, simplemente, su valor de verdad (si la proposición es falsa, su negación es verdadera, y si es verdadera, su negación resulta falsa).

Ahora bien, toda contradicción requiere del operador (o functor) lógico de la *negación*; e.d., para que haya contradicción se debe afirmar A y al mismo tiempo *negar* A. La LP afirma que las verdades no siempre se dan de manera absoluta, sino que tienen grados, y cuando esto sucede se está en presencia de contradicciones difusas. A *y* no A vale, pero A es verdad sólo al 50% y no A es verdad al 50%. Así, las paradojas y antinomias son, literalmente, a medias verdaderas, a medias falsas. Para poder establecer esta gradualidad de la verdad hubo que redefinir el operador de negación.

Las paradojas de la autoreferencia tienen la misma forma: A implica no A, y no A implica A. Por tanto, A y no A son equivalentes lógicamente: A = no A, y por ende tienen los mismos valores de verdad: v(A) = v(no A). Así, se trata de una contradicción bivalente: o bien 0 = 1, o bien 1 = 0. Pero si se supone que el valor de verdad de no A es igual a 1 menos el valor de verdad de A, entonces, o bien v(no A) = 1 − v(A), la paradoja se puede resolver con el álgebra simple y obtener: v(A) = 1/2. Por tanto, la verdad está en el punto medio. En tal caso, la negación debe concebirse de una manera no total.

Los sistemas paraconsistentes no sólo admiten contradicciones y antinomias, sino que han renovado el saber lógico al dar cuenta de otros conectivos lógicos no considerados por la LC. Éste es el caso de la negación.

Se deben diferenciar dos tipos de negación: la negación *fuerte* (supernegación, la llama L. Peña), la cual se interpreta como "es del todo falso que p", "es absolutamente falso que p" [⌐p], y la negación *débil*, que es el simple "no", que niega pero no de manera contundente, definitiva o absoluta, interpretada como "no sucede que p", "es falso que p", escrita como [Np].

Por un lado, la negación fuerte es la única que considera la LC y apunta a la supercontradicción: si algo es A no puede *en absoluto* llegar a ser no-A. Por otro lado, existe la negación débil que permite al sistema lógico construir contradicciones, sin que el sistema se vuelva inutilizable o trivial, de modo que algo sea al mismo tiempo P y no-P, a condición de que la negación no sea tomada en forma absoluta.

En forma general, la LP correlaciona las categorías de lo mismo y lo otro. Permite predicar la *mismidad* y al mismo tiempo sostener la *alteridad*. Tal cosa es inexpresable en el sistema clásico, puesto que no distingue entre una y otra forma de negación, mantiene los "principios lógicos supremos" y desconoce la gradualidad.

La contradicción en lógica

Aunque en la mayoría de los discursos conciben a la contradicción de una sola forma, hay que distinguir la *supercontradicción* de la contradicción simple. Ambas difieren en sus respectivas interpretaciones así como en su correspondiente escritura. La primera se expresa con la fórmula: 'p y no es *en absoluto* cierto que p', la cual se escribe: [p y ⌐p]. Tal fórmula es definitivamente absurda y provoca la trivialidad o endeblez del sistema que la introduzca.

En cambio, una contradicción simple puede darse perfectamente dentro de un sistema coherente. Reto que superan las teorías paraconsistentes, con fórmulas como 'p y no p a la vez', la cual se escribe: [p y Np], donde 'N' es un functor nuevo introducido por la LP,[10] adecuado para enunciar el segundo tipo de contradicción. O sea, se trata de otra forma de análisis del lenguaje en el que se examinan bajo otros parámetros los conectivos lógicos, diversos a los esquemas de la LC.

Además, la contradicción surge como resultado de que hay hechos que muestran gradualidades. Donde hay *grados de verdad*, habrá contradicciones; y donde hay grados de algo, hay grados de verdad.[11] Para la LC hablar de 'grados de verdad' resulta inaceptable; su carácter bivalente (toda proposición es verdadera o es falsa, sin matices o grados) la lleva a rechaza cualquier apelación a la existencia de valores de verdad intermedios (admitidos, sin embargo, por los sistemas multivalorados y los difusos).

Lacan ha señalado que "la verdad tiene un límite por un lado, y por eso ella es medio-decir [mi-diré]. Pero por el otro carece de límite, es abierta. Y por eso puede habitarla el Saber Inconsciente, porque el Saber Inconsciente es un conjunto abierto".[12] Cuando se alude a la verdad, Lacan advierte que uno está situado *en el medio* de un circuito fugaz: el que va de la articulación del sujeto

[10] Para las especificaciones de estos y otros functores, cuya notación es novedosa, consultar L. Peña, *op. cit.*

[11] L. Peña, *Fundamentos de ontología dialéctica*. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 133.

[12] J. Lacan, Seminario XXI, "Los incautos no yerran" (inédito), clase 15 de enero de 1974.

en alguno de los significantes que lo hacen presente, en un momento dado, en la enunciación, hasta su pérdida por el hecho de que la verdad de su ser es solamente *ser representado*. De manera que la verdad es, para Lacan, un estar situado dentro de la gradualidad.

Por otro lado, el gradualismo supone que los hechos no se dan de manera puramente antitética; e.d., rechaza la disyunción del todo o nada, rechaza que las cosas sean absolutamente blancas o absolutamente negras. En contraste, la LC opera con el principio del tercio excluso: [o P o no P]. El cielo es azul o no lo es, de manera definitiva. No puede ser a la vez azul y no azul. No puede ser [P y no P], pues así lo manda el principio de no-contradicción. Al no reconocer ninguna gradualidad, la LC objeta el carácter gris de la verdad que, sin embargo, es constante en la práctica clínica.

Al no aceptar la existencia de la gradualidad, para la LC la verdad se da completamente o no se da. La falsedad también es total. Ello equivale a asentir sólo dos extremos: 100% (la verdad total) o 0% (la falsedad total). En cambio, la gradualidad implica que entre 0 y 1 se encuentran una infinidad de números, infinidad de valores de verdad. Así, alguien es joven hasta cierto punto, como es rico hasta cierto grado.

La LP articula 'grados de verdad' con 'contradicción', argumentando lo siguiente. Si un hecho es verdadero sólo en cierto grado, significa que ese mismo hecho no es plenamente verdadero, lo cual equivale a decir que tal hecho es también en alguna medida —en cierto grado— falso. Por consiguiente, su negación será verdadera de forma matizada por tal gradualidad. De modo que si algo es verdadero en alguna medida, es que resulta verdadero (en esa medida), y puesto que su negación no es absoluta sino también gradual, resulta que es falso (hasta cierto punto). Por tanto, aquí tenemos la contradicción: un cierto hecho es afirmado tanto como verdadero y negado como falso.[13]

Querer y no querer saber

Sobre el sueño Freud advierte: "Yo os aseguro que es posible y hasta muy probable que el durmiente sepa, a pesar de todo, lo que significa su sueño; pero *no sabiendo que lo sabe, cree ignorarlo*".[14] El sujeto sabe y no sabe, fórmula que escribe la inconsistencia y rechaza en principio del tercero excluso (el cual

[13] *Idem*.

[14] S. Freud, "Lecciones introductorias al psicoanálisis", en *Obras completas*.

afirma que entre dos propiedades contradictorias, toda cosa debe tener necesariamente una de ellas).

La fórmula 'el sujeto sabe y no sabe', debe entenderse como construida por la negación *débil*; por consiguiente, se hace inteligible si parafrasea como "es hasta cierto punto verdad que el sujeto sabe y a la vez no sabe", donde el 'no' del "no sabe" no se entiende de manera absoluta, fuerte.

Además, la fórmula incluye dos consecuencias. El sujeto:

1) *sabe* más de lo que dice; y
2) *dice* más de lo que sabe.

En el primer caso se patentiza un *excedente* del saber, y en el segundo, un *excedente* del decir. El saber y el decir (términos en la izquierda de ambas fórmulas) remiten al inconsciente, mientras que los otros se refieren al conciente/preconciente (términos a la derecha de las fórmulas). Sin embargo —y esto es lo más relevante—, la articulación de los términos resulta inconmensurable,[15] e.d., contradictoria.

El saber y el decir entrañan una verdad que se construye de manera contradictoria, siempre que se entienda que entre ellos se da cierta *gradualidad*, y esta gradualidad es la que permite establecer la contradicción entre ambos (conforme a lo expuesto líneas arriba).

Por otra parte, el drama del sujeto en la clínica es que quiere y no quiere saber a la vez. Con mucha frecuencia, a la pregunta "¿Qué piensa?" le sigue la respuesta: "No sé", donde el 'sé' es una forma del verbo 'saber', y donde el 'no', paradójicamente, no atañe al saber sino al yo [je]. Lo que falta entonces es el sujeto mismo; sin embargo, *algo* del sujeto persiste aunque no sea más a nivel de la enunciación. El sujeto no está y, al propio tiempo, no deja de estar. Fórmula claramente expresable en la LP.

Por otro lado, desde el punto de vista clínico, la estrategia neurótica implica pensar al *Otro como consistente*, y para sostener dicha consistencia debe *rechazar la contradicción*, lo cual abre una dimensión frente al saber: todo tiene explicación consistente, todo puede demostrarse y, siendo así, la *dimensión de la falta queda obturada y se tapona la castración*. La inconsistencia estructural debería lleva al neurótico a aproximarse a la LP, pero su estrategia recusa tal acercamiento (orientado por el proceso secundario).

[15] *Cf.* J. Belindky, *op. cit*, pp. 132-135.

Amor, odio y la imposibilidad del uno

Temas recurrentes del discurso neurótico son las tribulaciones de sus vínculos amorosos. Para Freud el amor es "la relación del yo con sus fuentes de placer". Si estas fuentes están en el propio cuerpo, hay autoerotismo. La libido que encuentra placer en el yo se llama narcisista. Pero en las primeras etapas infantiles *el amor no se distingue totalmente del odio*.

Asegura Freud que amor y odio, corrientemente presentados como tajantes opuestos, no mantienen entre sí una relación simple. Añade que no han surgido de la escisión de algo común originario (como en el mito platónico) sino que tienen orígenes diversos, y cada uno ha recorrido su propio desarrollo antes que se constituyeran como opuestos bajo la influencia de la relación placer-displacer.[16]

El odio es el primer vínculo con el objeto del yo-placer purificado (que reconoce como yo a todo lo placentero, y como no-yo, como objeto, a todo lo displacentero). De esta manera, el objeto aparece signado por lo displacentero. No obstante que el amor y el odio se llegan a oponer en cierto momento, no son afecciones exclusivas pues también aparece la *indiferencia*; la indiferencia no es ni amor ni odio, aunque tiene relación con ambos. En suma, no se trata solamente de la oposición amor/odio, sino que la indiferencia desempeña un tercer papel estructural entre ellos. Como no se cumple el principio del tercero excluso, las relaciones amor-odio-indiferencia son expresables en términos de la LP.

En su *Ética*, Spinoza había reconocido la coexistencia, en un mismo individuo y en su relación con un mismo objeto, de dos afectos opuestos: placer y sufrimiento, amor y odio, atracción y repulsión... A esta coexistencia Freud le dio un nombre: *ambivalencia*. De una manera general, se habla de ambivalencia cuando se da una presencia simultánea en el mismo sujeto de deseos, ideas o afectos antitéticos (en particular del par amor-odio) respecto de un mismo objeto.

De este modo, la afirmación y la negación de un afecto son simultáneas e inseparables. La ambivalencia muestra que el sujeto está escindido y que el inconsciente no se gobierna por el principio de la bivalencia. Lejos de ser una excepción, la ambivalencia constituye una constante de la vida afectiva. En los textos freudianos, la ambivalencia se produce en relación con la pulsión sexual, en la dupla activo-pasivo, donde tampoco cabe el principio de bivalencia de la LC, irrelevante para el inconsciente.

Cátulo dice "*amo et odio*". No es una contradicción, objeta el pensamiento clasisista, ya que se puede amar a alguien en un aspecto y odiarlo en otro; e. d., el clasisita trata de mostrar que amor y odio no son lógicamente incompatibles.

[16] *Cf*. S. Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión". en *Obras completas*, pp. 130 y *passim*.

> A eso —comenta Lorenzo Peña—, el contradictorialista puede responder que, aunque así fuera, cabe la posibilidad de que alguien ame y odie a la vez a otra persona precisamente en aquel sentido de los verbos 'odiar' y 'amar' en el que sí son predicados contrarios (la clase de objetos que odian a un ente dado, x, es un subconjunto propio del complemento de los objetos que aman a x).[…] Eso sí, como tal situación contradictoria, aunque ocurra será siempre, con todo (al menos en parte), falso que sucede; o sea su tener lugar será cierto y falso a la vez.[17]

Eso mismo ha encontrado Freud en la experiencia analítica. En *Pulsiones y destinos de pulsión*, advierte:

> La historia de la génesis y de los vínculos del amor nos permite comprender que tan a menudo se muestre 'ambivalente', es decir, acompañado por mociones de odio hacia el mismo objeto. Ese odio mezclado con el amor proviene, en una parte, de las etapas previas del amar no superadas por completo, y en otra parte tiene su fundamento en reacciones de repulsa procedentes de las pulsiones yoicas, que a raíz de los frecuentes conflictos entre intereses del yo y del amor pueden invocar motivos reales y actuales.

Por otra parte, como ha mostrado Lacan, el amor no sólo es ambivalente sino claramente inconsistente. La fórmula *"Te pido que rechaces lo que te ofrezco, porque eso no es eso"*[18], jamás podría expresarse en términos de la LC. La proposición "algo es y, a la vez, no es," constituye una contradicción y, por ende, es propia de la LP. La fórmula propuesta por Lacan es inconsistente, como puede ser inconsistente cualquier *malentendido*. Y el malentendido es inevitable en los asuntos del amor… porque se funda en el desconocimiento del hecho que una demanda es una exigencia imposible de colmar.

Paraconsistencia y concepto inconsciente

Ahora bien, la LP, sostenida por negaciones débiles y por la admisión de contradicciones, se encuentra enunciada "en estado práctico" por Freud.[19] En efecto,

[17] L. Peña, "La defendibilidad lógico-filosófica de teorías contradictorias", en *Antología de la lógica en América Latina*. Valencia/Venezuela, Universidad de Carabobo, 1988, p. 652.

[18] J. Lacan, Seminario XIX "… o peor" (inédito), clase 19 de febrero de 1972.

[19] Así lo afirma R. Harari, *Las disipaciones de lo inconsciente*. Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 72.

Freud denominó *concepto inconsciente*, que no es el concepto *del* inconsciente, ni tampoco una manera inconsciente de procesar conceptos (al modo del proceso primario). Nada de esto; él dice expresamente: un concepto inconsciente, que se trataría de una unidad en un "tren de pensamientos", o tal vez un "enlace por los hilos lógicos" del inconsciente, a saber: 'pene, heces, niño'. Este enlace conforma una unidad inconsciente: "el de lo pequeño separable del cuerpo".[20]

Luego asevera Freud que por "estas vías de conexión pueden consumarse desplazamientos y refuerzos de la investidura libidinal que revisten significación para la patología y son descubiertos por el análisis".

Un concepto inconsciente comprende, de manera paraconsistente, una negación débil y una forma de gradualidad, sin las cuales la conexión mencionada por Freud puede parecer un absurdo o algo muy "ilógico". De tal manera que la vinculación abarca al pene, a la heces y al (hijo) niño. Se trata de una ecuación fundamental del psicoanálisis, de la cual deriva después, por la inferencia que conecta las 'heces', 'el dinero', como regalo.

Nadie podría decir que esas vinculaciones son *evidentes*. Por el contrario, la clave se encuentra en el concepto difuso (vale decir, gradualista) del predicado: 'lo pequeño separable del cuerpo'. No hay duda que 'lo pequeño' es una noción difusa, y ahí se encuentra en funcionamiento una lógica paraconsistente. Se preserva *algo* y, sin embargo, ese algo —la mismidad— se encuentra negado —aunque no de forma absoluta— a través de la alteridad que no implica la transformación en su contrario (como plantea la dialéctica hegeliana). ¿Cómo lo construye Freud?

Mediante la posibilidad, como señala Freud, de que ese 'pequeño separable del cuerpo' pueda consumar *desplazamientos* por vías de conexión, y refuerzos libidinales. Los desplazamientos son pasajes de una representación a otra, para lograr que determinada representación sea contigua y opuesta a otra. Así pues, *una* representación *es* la *otra* por compartir atributos superficiales. Lo cual expresa una de las tesis de la LP: algo no es, ni deja de ser algo.

Está claro que la LC mantiene el principio de identidad (A = A), debido a que rechaza la existencia de grados en las afirmaciones. La LP, por el contrario, considera que en el lenguaje y en la ciencia nos encontramos constantemente con situaciones en las cuales hay una cierta "borrosidad", de modo que en tales circunstancias no es válido el principio de que algo es o no es, de manera radical.

La LC sostiene de modo estricto la separación entre la verdad y la falsedad. En tanto que la LP admite grados intermedios y, al hacerlo, rechaza dos extre-

[20] S. Freud, De la historia de una neurósis infantil", en *Obras completas*, vol. XVII.

mos: la identidad absoluta y la otredad que descalificaría la presunta identidad absoluta. Ambos extremos son posibles cuando se sustenta el principio absoluto de no-contradicción. La división subjetiva, como el concepto inconsciente, son impensables en términos de la LC y, en cambio, tienen su expresión en la LP.

La dialéctica en Freud

La interpretación en la teoría analítica muestra, en múltiples casos, que el pensamiento inconsciente es *contradictorio*. De modo que si hay lógica en los procesos inconscientes, será una lógica de la contradicción (en los términos paraconsistentes y difusos que se han examinado).

Inclusive, la teoría analítica establece que el funcionamiento psíquico está atravesado de lado a lado por oposiciones contradictorias. Freud utiliza el término *pares antitéticos* para designar ciertas oposiciones básicas descritas por la teoría, ya sea al nivel de las manifestaciones metapsicológicas (p. e.: pulsiones de vida-pulsiones de muerte), o de las manifestaciones psicopatológicas (p. e.: sadismo-masoquismo, voyeurismo-exhibicionismo).

El concepto de antítesis o contradicción, exigencia constante en el pensamiento de Freud, no deriva de la retórica sino de un dualismo requerido para explicar el conflicto psíquico. En efecto, para el psicoanálisis, el conflicto es resultado de la oposición de fuerzas antagónicas que enfrentan el deseo y la prohibición —el complejo de Edipo sería su ejemplo paradigmático—, y correlativamente, el Yo y la pulsión, así como los sistemas inconsciente/consciente.

La subjetividad misma es impensable en la teoría analítica sin las oposiciones activo-pasivo, fálico-castrado y masculino-femenino (que caracterizan las sucesivas posiciones libidinales del sujeto). Lo sexual es, de acuerdo con la teoría analítica, el lugar de la conflictividad psíquica, que a su vez remite a la *represión*. De hecho, el psicoanálisis puntualiza que el motor de la psiquis es la conflictividad, o sea, la contradicción.

Entonces, ya sea en la interpretación del pensamiento onírico o en la construcción de la teoría, el psicoanálisis reclama una forma de racionalidad contradictoria. Sin embargo, en la época de Freud no existía el sistema lógico que permitiera dar cuenta de los procesos y conflictos psíquicos. Desde Aristóteles, la lógica fue concebida como exenta de contradicciones. De modo que Freud oscila entre los moldes de la lógica tradicional y los resultados de sus investigaciones, que no tenían cabida en esas hormas. La LP ofrece una perspectiva formal que resulta favorable para la exposición de la contradicción, e.d., el conflicto psíquico.

Por otro lado, la dialéctica freudiana no responde al modelo hegeliano porque en ella no hay síntesis que supere y conserve a los términos opuestos. No hay en el freudismo la teleología que supone la dialéctica hegeliana. En cambio, la teoría analítica muestra que los opuestos se hallan en el origen de *todo conflicto* y constituyen el motor de la dialéctica del psiquismo. En todo caso, las construcciones freudianas exigían sistemas divergentes de los tradicionales y clásicos para dar cabida a la contradicción como núcleo de las formaciones inconscientes.

Bajo esa concepción se encuentran las convergencias del psicoanálisis con los sistemas lógicos paraconsistentes, los cuales resultan de la revisión crítica de los fundamentos filosóficos, lingüísticos y metodológicos de la LC, como se ha señalado anteriormente.

En suma, la teoría analítica y los sistemas lógicos paraconsistentes tienen varios puntos tal vez insospechados de coincidencia. Sin embargo, no podría hablarse sino de una concordancia en líneas generales, aunque bastante fructíferas. Los correspondientes análisis de la negación y de las formas (atenuadas) de contradicción, dan prueba de tendencias que se aproximan en forma vigorosa. Pese a todo, la teoría analítica persigue el proceso de cura, en tanto que la lógica busca el examen de la validez formal de los razonamientos. Por eso, ahora puede replantearse la tesis de partida: que existan divergencias, no deben oscurecer las convergencias.

Fecha de recepción: 10/06/2008
Fecha de aceptación: 22/04/2009

LA INTERPRETACIÓN DE FREUD RECUPERADA DESDE LA MIRADA FENOMENOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

Mª Luz Pintos Peñaranda*

Resumen

La versión que nos presenta Merleau-Ponty en sus escritos de la teoría freudiana es, sin duda, discutible, como toda otra versión que se dé de ella por algún otro intérprete. Pero, en cualquier caso, conocer esta versión merleau-pontyana es una buena oportunidad para conseguir una imagen sobre Freud mucho más rica de la que generalmente manejamos. Aunque parezca paradójico, la recuperación que este fenomenólogo hace de la filosofía de la teoría freudiana da como resultado —esto es lo que aquí veremos— que ésta salga muy fortalecida y que pase a ser vista como extraordinariamente aprovechable (incluso a nivel filosófico) en intuiciones que, aun estando siempre presentes en Freud, quizá no siempre han sabido captarse con el sentido originariamente freudiano.

En este ensayo intento exponer el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty sobre Sigmund Freud —es decir, sobre los que son, para este filósofo, el "primer Freud" y el "segundo Freud"— de un modo simplemente descriptivo. Mi aportación aquí es la de ofrecer, en síntesis, la visión merleau-pontyana sobre el padre del psicoanálisis que se obtiene al examinar, interrelacionándolas

* Mª Luz Pintos Peñaranda Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, España. mariluz.pintos@usc.es

entre sí, todas las muchas referencias a este psiquiatra que aparecen, aquí y allá, repartidas a lo largo de todos los textos del filósofo francés, desde el más temprano al último.

Palabras clave: Freud, M. Merleau-Ponty, psicoanálisis, fenomenología, sexualidad.

Abstract

The version of the Freudian theory that Merleau-Ponty offers us in his writings is undoubtedly debatable, like any other scholarly interpretation. However, his reading allows us a more valuable and insightful approach to Freud than the ones we are used to dealing with. Even though it seems paradoxical, the recovery this phenomenologist makes of the philosophy of the Freudian theory presents as a result —as will be shown here— both its strengthening and seeing it as extraordinarily profitable (even at a philosophical level) in intuitions which, though always present in Freud, have not always been apprehended in the originally Freudian sense.

In this essay, I intend to expose Maurice Merleau-Ponty's thought on Sigmund Freud —that is, what for this philosopher is the "first Freud" and the "second Freud" —in a descriptive way. My contribution here is to offer the Maurice Merleau-Pontyan vision of Sigmung Freud that one gets when examining, in an interconnected way, all the references to this psychiatrist which appear throughout all of Merleau-Ponty's texts.

Key words: Freud, M. Merleau-Ponty, psychoanalysis, phenomenology, sexuality.

Posición desde la que Merleau-Ponty aborda el pensamiento freudiano

Las referencias que Merleau-Ponty hace de Freud aparecen repartidas a lo largo de todos sus textos y cursos. Las primeras se hallan ya en su Tesis de habilitación finalizada y publicada en 1938 con el título de *La structure du comportement*. Este título habla por sí mismo de su filiación intelectual de Merleau-Ponty con Kurt Goldstein y, principalmente, de su querencia por uno de sus libros: —*Der Aufbau des Organismus*, en francés *La structure du organisme*—. Goldstein ejercía como neuropsiquiatra en Fráncfort en la época en la que Merleau-Ponty estaba dedicado a los trabajos de investigación que preceden a *La structure*

du comportement. Y es en ese momento cuando comienza el acercamiento entre ambos.

Para establecer dicha relación es necesario tener en cuenta que la figura de Goldstein llega a Merleau-Ponty vinculada a otras dos grandes figuras y a sus respectivas escuelas.

En primer lugar, la *Gestaltpsychologie*, ya que Goldstein trabajaba muy estrechamente con el psicólogo gestaltista Adhémar Gelb. De algún modo esto indica que el primero se sitúa próximo al marco de esta escuela, si bien él no era uno de sus integrantes —tal como él mismo indica— por mucho que su concepción general coincidiese en muchos aspectos con ella.[1]

En segundo lugar, el neuropsiquiatra llega a Merleau-Ponty vinculado a Aron Gurwitsch y, por medio de éste, a la escuela de fenomenología y a su iniciador, Edmund Husserl. Gurwitsch, filósofo fenomenólogo, en su afán de investigar en la línea de una "fenomenología de la percepción", se interesó bien pronto por los trabajos llevados a cabo por Goldstein y Gelb. Al entrar en contacto directo con ellos se dio cuenta de la gran sintonía que había entre el enfoque fenomenológico en el que él se movía y varios importantes puntos de la interpretación goldsteniana y gestaltista. Se dedicó a analizar esta sintonía de enfoques en su tesis doctoral, defendiéndola en Alemania en 1928 y publicándola un año después con el título de *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*.

Esta relación a tres bandas (Goldstein-*Gestalttheorie*/Gurwitsch-Fenomenología/Merleau-Ponty) tiene mucho que ver con la interpretación merleau-pontyana de Freud.

Aron Gurwitsch estudió filosofía y psicología con Stumpf, en Berlín, en la década de los años veintes del siglo pasado. Stumpf le recomienda ir con Husserl y, en efecto, entra en contacto con él y con su pensamiento fenomenológico en Friburgo. Después, se va a Fráncfort, en 1921, a trabajar con Goldstein y Gelb sobre los efectos psicológicos causados por las lesiones de los heridos de la Primera Guerra Mundial.[2] Muchas de las ideas de estos dos psicopatólogos le

[1] El propio Goldstein aclara en 1934 que "notre conception centrale coïncide en bien des points avec la psychologie de la forme. Toutefois, elle ne proviene pas de celle-ci et n'est pas, comme on l'a prétendu, une application. Ce n'est pas pour des raisons de priorité que je mentionne ce fait —je reconnais ouvertement et volontiers que cette doctrine et ses représentants m'ont appris bien des choses que j'ai utilisées, et dans ma conception fondamentale et dans le détail- mais cette façon de voir laisse facilement inaperçues les diferences que existen entre la psychologie de la forme et ma théorie". *Cf.* K. Goldstein, *La estructure de l'organisme*. París, Gallimard, 1983, p. 405 [319].

[2] *Cf.* Lester Embree, "Préface", en Aron Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive*. París, Vrin, 2002.

parecen muy fecundas para la fenomenología. Gurwitsch se iba convenciendo más y más de que desde principios del siglo XX estábamos asistiendo a un cambio de paradigma: el viejo paradigma positivista del "naturalismo" y del "objetivismo" decimonónicos estaba dando a uno nuevo que giraba en torno a la recuperación de *lo concreto* y *vivido*, es decir, a tomar las cosas tal como ellas son sentidas y manejadas. Él creía que esta tendencia estaba surgiendo en muchas de las ciencias humanas y biosociales de su momento[3] y es bajo este convencimiento que intenta encontrarla en aquellas escuelas y/o científicos en los que dicha tendencia estaba emergiendo. Entre este grupo se encuentran Goldstein y los psicólogos de la escuela de la *Gestalt*. La convergencia entre su nuevo enfoque y el de la fenomenología es lo que describirá más adelante en su tesis de doctorado. Su interés por Goldstein —mantenido a lo largo de toda su vida— queda de manifiesto en varios ensayos y en el curso que impartió en la Sorbona en el periodo de 1935-1936.

El análisis goldsteniano de los pacientes con lesiones cerebrales es extremadamente coincidente con el fenomenológico de la percepción por parte de Husserl.[4] Ambos autores coinciden en su crítica a la psicología de la época; una psicología que estaba apoyada en la concepción dualista del sujeto. Por tanto coinciden de esta manera en la necesidad de diseñar un nuevo concepto de sujeto. Esta necesidad la hace suya Husserl elaborando un nuevo concepto de "conciencia" y, a su vez, Goldstein se la apropia elaborando un nuevo concepto de "organismo" equivalentes, ambos, al de "sujeto".

Para Husserl, "conciencia" y "mundo" forman una unidad ("intencional") de tal índole que el objeto ("objeto intencional) solamente es lo que es por su relación con el sujeto que lo está percibiendo y viviendo desde sí mismo. Por tanto, si esto es así, la tarea del psicólogo es ponerse en *cómo se le aparece la realidad al sujeto y en cómo esta realidad es experimentada* ("vivida") *por el sujeto*. Esta perspectiva supone desestimar la escisión cartesiana e ir hacia la recuperación de una "unidad primordial" en la que todavía no hay diferencia entre lo "psíquico" y lo "físico", y entre "sujeto" y "objeto".

[3] *Cf.* A. Gurwitsch, "Revue critique", en *Revue Philosophique de la France y de l'étranger*, núms. 11-12, 1935, pp. 431 y ss. *Cf.* También el ensayo en el que abordo el nacimiento de esta nueva tendencia: Mª Luz Pintos Peñaranda, "La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigma", en *Philosophica*, núm. 27. Chile, 2004, pp. 215-245. On-line en: http://www.philosophica.ucv.cl/abs27Pintos.pdf

[4] Para un desenvolvimiento de esta coincidencia, véase M. L. Pintos Peñaranda, "Aron Gurwitsch: fenomenología de la percepción y encuentro con Kurt Goldstein", en *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, núm. 14. Lisboa, 2007, pp. 255-277.

Para Goldstein, el "organismo" es un *todo* organizado, una estructura, en la que cada "parte" se halla en interdependencia funcional y no es posible entender una parte sin su interdependencia de las otras. Cuando Goldstein habla del organismo como estructura (*Afbau*) es para referirse a que no hay que entenderlo como la "suma" de sus partes sino como el conjunto de todas ellas en cuanto imbricadas entre sí. De este modo, es *todo* el organismo el que —según él— está comprometido en todas y cada una de las acciones, en cada una de las reacciones particulares. La consecuencia que se desprende de este enfoque, es que, propiamente, no hay separación entre lo "somático" y lo "psíquico" sino que forman una unidad originaria: la unidad del organismo en cuanto estructura viviente que es. Organismo que, a su vez, forma una unidad con la situación vital en la que él se encuentra en relación con su medio entorno. Esto es: sujeto y mundo —"organismo" y mundo— componen una misma unidad intencional para Goldstein, al igual que para Husserl. La tarea del psiquiatra es, pues, analizar al sujeto tomándolo en esa situación vital en la que se halla inmerso porque sólo de este modo podremos conocer cómo experimenta el sujeto su situación vital, cuál es la experiencia perceptiva que de ella tiene y está viviendo desde sí mismo, y analizar cada una de sus reacciones patológicas en interacción con el todo del que forma parte.

Pues bien, Maurice Merleau-Ponty trabaja en sus años de investigación doctoral (previos a 1938) el libro de Aron Gurwitsch: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*,[5] lo conoce personalmente en 1934, cuando éste, exiliado de Alemania por su condición de judío, se traslada a París; asiste a sus cursos anuales en la Universidad de la Sorbona —uno de ellos dedicado íntegramente a Goldstein— y tiene continuas charlas con él sobre toda la temática en la que trabajaba —la cual coincidía con sus propios intereses. Goldstein es el pensador, no el fenomenólogo, más citado por Merleau-Ponty en *La structure du comportement* y en su tesis doctoral —finalizada en 1942 y publicada en 1945— *Phénoménologie de la percepción.* He probado en otro lugar cómo este autor fue introducido en la lectura de Goldstein por Gurwitsch y, por tanto, también introducido en cuanto a las similitudes de Goldstein y de los gestaltistas con el

[5] Está probado que en el otoño de 1933, Merleau-Ponty conoce este libro y sabemos que un año después lo está trabajando. La enorme importancia de este texto radica en que permite al filósofo francés entrar en el pensamiento de Kurt Goldstein y en el de Husserl, en la escuela de la *Gestalt* y en la escuela fenomenológica. Y todo gracias a Aron Gurwitsch, su autor y, en París, su interlocutor durante varios años. Véase la nota 6.

pensamiento de Husserl, a la vez que esto hacía que el filósofo francés tomara un interés cada vez mayor por la fenomenología husserliana.[6]

Sin duda alguna tenemos aquí el fondo de ideas en el que se apoya Merleau-Ponty a la hora de adentrarse en Freud, tanto para criticarlo en sus reminiscencias decimonónicas como para rescatar de él lo que le parece una interesantísima interpretación del sujeto que conecta muy bien con las interpretaciones de Husserl y de Goldstein que ya tiene perfectamente asumidas y, por tanto, con el nuevo paradigma que estaba surgiendo por doquier.

El "primer Freud". Desestimación merleau-pontyana del pensamiento causalista freudiano

La primera incursión en la interpretación freudiana por parte de Merleau-Ponty está expresada en su primer libro *La structure du comportement*. Desde luego que aquí no tenemos la lectura madura de Merleau-Ponty sobre Freud, ni la más interesante, pero este libro y esta lectura nos sirven para ver reflejado, en la valoración que aquí hace del psicoanálisis, el mismo empeño que se aprecia en este pensador con respecto a las demás ciencias humanas y sociales en las que se detiene: se trata, por su parte, de no admitir ninguna interpretación de la conducta *al margen de* un sujeto entendido como principio organizativo y dador de sentido. Como fenomenólogo, Merleau-Ponty está convencido del papel activo de la subjetividad. Siguiendo a Husserl, sin este papel activo —y pre-racional, simplemente vivido— de la subjetividad de cada sujeto, en realidad no hay sentido; *el sentido lo pone siempre el sujeto concreto con su actividad corpórea-perceptiva-actuante*.

Pues bien, en la época de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty piensa que hay que incluir la teoría psicoanalista dentro del pensamiento cau-

[6] *Cf.* M. L. Pintos Peñaranda, "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation", en Renaud Barbaras, Mauro Carbone y Leonard Lawlor, eds., *Chiasme International. Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychoanalyse*. Milán, Memphis, Manchester, Vrin/Mimesis/Universidad de Memphis/Clinamen Press, 2005, pp. 147-171; "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: An Analysis of a Close Relationship", en Ion Copoeru y Hans Rainer Sepp, eds., *Phenomenology 2005*, vol. 5, Bucharest, www.Zetabooks.com, 2007, pp. 499-539; "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XII. España, 2007, pp. 189-215. Merleau-Ponty fue, a la vez, introducido en la fenomenología de Husserl por Aron Gurwitsch y por Eugen Fink. Sobre la relación merleau-pontyana con Fink, véase mi artículo: "Husserl und Merleau-Ponty. Schlüssel einer starken Beziehung", en J. San Martín, ed., *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 111-125.

salista de la psicología; pensamiento que él, como fenomenólogo, rechaza. Freud establece como "causas" del comportamiento una serie de "mecanismos psicológicos" que subsisten, según el filósofo francés, en el fondo del sujeto y que producen de cuando en cuando sus *efectos* en la superficie, en el comportamiento observable. Es evidente que Merleau-Ponty no puede estar de acuerdo con esta interpretación freudiana. Para él, los recuerdos de la infancia o determinado hecho traumático en la historia del sujeto, no son propiamente las *causas* del sueño o del comportamiento, sino que más bien han de ser considerados como "el medio de comprender" una actitud presente en tal sujeto, el medio de comprender que, en realidad, la conciencia *deviene* de la conciencia infantil, por ejemplo, en quien sueña; o deviene de la conciencia disociada en los casos en los cuales se habla de complejo.[7] Siendo éste el modo de pensar de Maurice Merleau-Ponty, no es de extrañar que diga que las interpretaciones causalistas de Freud no valen más que como anécdotas. La idea de la psique, como si ésta fuera una parte más del mundo "físico", sigue siendo simplemente un tejido continuo de acontecimientos ligados entre sí por relaciones de "causalidad", esto es un mito.[8] Hablar de "causas" no es indispensable para el autor de *La estructura del comportamiento*, quien se inclina por la posibilidad de otro lenguaje.

El pensamiento estructuralista del neuropsiquiatra Kurt Goldstein le ofrece a Merleau-Ponty un tipo de acercamiento al significado de la conducta humana con el que se siente muy cómodo; mejor que con el de Freud. Para Goldstein "habría que considerar el desarrollo, no como una fijación de una fuerza dada sobre objetos dados también fuera de ella [y que actuasen a modo de *causas* bio-físicas o fisiológicas], sino como una estructura (*Gestaltung*, *Neugestaltung*) progresiva y discontinua del comportamiento".[9] De este modo, en el individuo *normal* no hemos de hablar más que de "un comportamiento perfectamente integrado y del cual cada momento estaría interiormente ligado al conjunto".[10] El comportamiento, entendido como una continua transformación estructural a lo largo de su desarrollo, se reorganiza en profundidad *integrando todo en él*. Por supuesto que siempre existe la posibilidad de que "la integración sólo haya sido realizada en apariencia y (deje) sustituir en el comportamiento ciertos síntomas relativamente aislados que el sujeto rehúsa a transformar y a asumir a la

[7] M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires, Hachette, 1976, pp. 248 y ss.

[8] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*. París, Verdier, 2001, p. 274.

[9] M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, p. 248.

[10] *Ibid.*, p. 249.

vez".[11] En este caso, se trata de una adherencia a, o de una inercia de, ciertas estructuras de conducta que perduran en el sujeto como un montaje rígido y estable y que se puede considerar como una *anormalidad.*

Como sabemos, es este tipo de actitudes estereotipadas, que caen dentro de la anormalidad, lo que Freud, como psiquiatra, trata de analizar. Bajo este enfoque, los conflictos de fuerza tal y como él los describe y los mecanismos energéticos que imagina, únicamente pueden representar un comportamiento fragmentado, es decir, patológico. Y cuanto menos haya conseguido el sujeto estructurar su conducta más posibilidades tendrá el psicoanalista de articular una explicación "causal" de ella. Por eso afirma Merleau-Ponty que "la obra de Freud no es un cuadro de la existencia humana, sino un cuadro de anomalías, por más frecuentes que sean".[12] En efecto, los mecanismos de compensación, sublimación y transferencia son soluciones de enfermo, no de sujetos normales. De ahí que, frente a estas soluciones parciales, Merleau-Ponty crea que es posible una auténtica transformación continua de la existencia humana, un verdadero desarrollo de ella.

Pero una cosa trata de dejar clara. En los casos anormales en los que un fragmento de conducta "aislada" se reviste de un sentido del que no logra desprenderse el sujeto en la actualidad porque lo está "arrastrando" desde el pasado sin nunca lograr "encajarlo" dentro de la estructura total de su comportamiento, necesariamente ese fragmento ha de estar condicionado por la actitud del conjunto de la conciencia de ese sujeto. Es por esto que afirma que, "lo requerido por los hechos que Freud describe bajo el nombre de represión, de complejo, de regresión o de resistencia, es solamente la posibilidad, en un sujeto, *de una vida de conciencia fragmentada que no posee en todos sus momentos una significación única*".[13]

Con base en esto, Merleau-Ponty le hace —al "primer Freud"— un reproche: su pretendido "inconsciente" se reduce a ambivalencia inmediata. ¿Por qué ambivalencia de la conciencia? Para el filósofo francés, en un sujeto normal no hay distinción —y, entonces, lo que hay es ambivalencia o ambigüedad— entre lo psíquico y lo somático. Hay *integración*: lo somático integra lo psíquico, de tal forma que soma y psique ni son órdenes de hechos exteriores el uno del otro ni tampoco son sustancias, sino formas de unidad dialécticas. En el sujeto normal, esta integración de lo psíquico (del espíritu, como él le llama) y de la corporeidad viva es plena y funciona tan bien que, al no presentar problemas,

[11] *Idem.*
[12] *Ibid*., pp. 249 y ss.
[13] *Ibid*., p. 251.

pasa desapercibida. Un hombre normal no es, de ningún modo, un cuerpo portador en su psiquismo —entendido éste fisiológicamente— de ciertos instintos autónomos y de una vida psicológica (procesos de dolor, de placer, de deseo, etcétera) que "además", está dominado por un espíritu que desplegaría sus actos propios sobre esta infraestructura psicosomática —entendida ésta física y fisiológica. Desde la perspectiva merleau-pontyana, el sujeto humano no puede ser el resultado final de "añadidos": lo psíquico-corpóreo, por un lado, *más* el espíritu por el otro.

El enfoque fenomenológico-goldsteniano de Merleau-Ponty es muy diferente del "causalista" de Freud. El hecho de que si a una persona le extirpan los centros superiores se muere, mientras que si se le extirparan a un animal, éste, bien que mal, podría lograr sobrevivir. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué los centros superiores son de absoluta necesidad para la sobrevivencia física de los seres humanos? Según el filósofo francés, porque "el espíritu no es una diferencia específica que viniera a agregarse al ser vital o psíquico —fisiológicamente entendido— para hacer de él un hombre [...] La aparición de la razón y del espíritu no deja intacta en él una esfera de instintos cerrada sobre sí".[14] Más bien el espíritu es una transformación *real* y profundísima del sujeto humano. El espíritu no es simplemente una nueva especie de ser, sino una forma de *unidad*, una nueva configuración o *Gestalt*. Y, en esta nueva *Gestalt*, que se "añadiría" a la vida de un cuerpo y de un cerebro bio-fisiológicos, la relación del orden de lo psíquico o de lo corpóreo con él es una relación de lo parcial con el total.

Si hay una idea que vertebra todo el pensamiento de Merleau-Ponty, desde el principio hasta el final, es aquella que aparece en su etapa de investigador pre-doctoral formulada a modo de pregunta y para la que en ese momento buscaba cómo poder probar la respuesta que ya entonces intuía y de la que tenía pleno convencimiento: "cómo el sujeto humano puede ser, a la vez, enteramente espíritu y enteramente cuerpo".[15] Esto, pues, explica la posición merleau-pontyana de

[14] *Ibid*., p. 252.

[15] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, p. 291. Como escribo en otro lugar, "si nos acogemos a las indicaciones de Gerats de que Merleau-Ponty había quedado impactado por las reflexiones de Politzer en las que éste entiende el inconsciente freudiano como aquella instancia en nosotros de *lo vivido*, podemos tener aquí, quizá, la cuna de su gran presentimiento: *hay algo que en el ser humano no es del todo aceptable por la reflexión; vivimos más de lo que podemos representar.* Hasta su muerte, se mantuvo siempre fiel a esta convicción nacida bastante antes de dejarse ganar por la fenomenología; y por eso posiblemente sea ésta su convicción más honda. Si bien ella es, en realidad, el envés de otra antigua convicción merleau-pontyana de extraordinaria importancia: *el origen del sentido hay que buscarlo en la conciencia "perceptiva"; [misma] en la que*

1938 ante las explicaciones *causalistas* de Freud: se trata del rechazo de ellas y, paralelamente, de la presentación de una interpretación alternativa que salva el elemento espiritual o la conciencia del sujeto; de un sujeto que estructura los elementos del pasado subsumiéndolos en la organización del comportamiento actual y que de ningún modo está preso de un inconsciente freudiano inerte y desligado del pasado.

El "segundo Freud". Descubrimiento de la existencia de una mezcla de concepciones en Freud y recuperación, desde la perspectiva fenomenológico-goldsteniana, de las principales intuiciones freudianas

Como veremos a continuación, en los siguientes escritos de Maurice Merleau-Ponty, su posición ante la teoría psicoanalista está más madura y, por tanto, ya no se limita a su acusación de causalismo —que sigue manteniendo con firmeza— sino que, finalmente, estos escritos nos muestran el descubrimiento en Freud de lo que este filósofo considera que no sólo no se opone a la interpretación fenomenológica, sino que, por el contrario, contribuye a afirmarla todavía más.

Las primeras referencias a Freud en *Phénoménologie de la perception* son de rechazo de las concepciones reductoras de su pensamiento causalista. El propio Merleau-Ponty afirma aquí que este rechazo lo hace en nombre de un método fenomenológico-descriptivo.[16] A sus ojos, Freud "incha" la noción de sexualidad, lo cual no es para él admisible. No se puede explicar al sujeto humano por su infraestructura sexual exclusivamente sino que "es necesario —dice — que, inmanente [a ella], se dé una función que asegure su despliegue",[17] es decir, que haya una conciencia protagonista y organizadora del conjunto.

Sin embargo, si en *Phénoménologie de la perception* —terminada de redactar en 1942— comienza cuestionando a Freud de este modo, y en línea con la posición mantenida sobre él en *La structure du comportement*, lo cierto es que esta crítica se va a ver muy suavizada y vamos a ver en Merleau-Ponty un cambio de postura con respecto a Freud.

no existe distancia entre el sujeto y el objeto". M. L. Pintos Peñaranda, "Husserl und Merleau-Ponty. Schlüssel einer starken Beziehung", en J. San Martín, ed., *op. cit*., p. 111.

[16] *Cf*. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975, p. 188, en nota.

[17] *Ibid*., p. 172.

Merleau-Ponty comienza en 1945 una revalorización de lo que él entiende que es la principal intuición del psicoanálisis freudiano. Esta revalorización es de tal calibre que él mismo intentará explicar su criticada reducción freudiana de la conducta al componente sexual como si únicamente esta reducción hubiera sido debida al periodo "inicial" de Freud y como si, incluso, esta reducción en realidad estuviera en riña desde siempre con los propios supuestos freudianos. En 1951 afirma que esas primeras nociones dogmáticas de Freud eran producto de la psicología de su tiempo y, por tanto, de una concepción decimonónica que establecía una gruesa línea divisoria entre el "cuerpo" y el "espíritu"[18] y que contaminaba el enfoque freudiano prejuiciosamente. Esta consideración de Merleau-Ponty es importante. No sólo significa que está entendiendo la forma que Freud adopta en su interpretación inicial como un reflejo de la concepción médico-psiquiátrica de esa época y, por tanto, que está intentando explicarla en el contexto decimonónico y positivista en la que está situada, sino que significa, además, que comienza a efectuar *una defensa* de aquellos descubrimientos freudianos que él considera de muy alto valor. Y así es, Merleau-Ponty va a realizar esta defensa tratando de "extraer" todo lo que el psicoanálisis contiene.

En 1950, en "Les relations avec autrui chez l'enfant" y en 1951, en "L'homme et l'adversité", esta defensa se hará especialmente vigorosa. Y es verdad que en todos sus escritos desde 1945 —inclusive— sigue haciendo alusiones a ciertas nociones del Freud inicial o volviendo con parquedad sobre lo impropio de ellas, pero lo que también es evidente es que en lo que Merleau-Ponty se extiende más y en lo que pone todo su énfasis hablando de Freud es en lo que ahora se muestra como muy valioso de él. En primer lugar, aclara de dónde provienen los equívocos acerca del psicoanálisis; equívocos que se dan incluso en el mismo seno de la escuela psicoanalítica. En segundo lugar, explica qué significado tienen realmente los conceptos freudianos de sexualidad, libido y corporeidad. Y, en tercer lugar, expone en qué sentido la fenomenología y el psicoanálisis se hallan próximos entre sí. Al mismo tiempo que hace estas aclaraciones, complementa los análisis de Freud con sus propias interpretaciones fenomenológicas sobre la naturaleza del sujeto humano.

En lo que sigue, voy a exponer esta nueva postura merleau-pontyana ante Freud. Pero, antes, quizá conviene reparar en dos cosas. En primer lugar está el hecho de que la dedicación de Merleau-Ponty a Freud es profunda, amplia y continuada durante toda su vida. Incluso en su libro póstumo (*Le visible et l'invisible*

[18] *Cf*. M. Merleau-Ponty "El hombre y la adversidad", en *Signos*. Barcelona, Seix Barral, 1964 y "Curso 1959-1960", en *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. Madrid, Narcea, 1979, p. 232.

—estaba escribiendo este libro cuando le sobrevino la muerte súbitamente, en 1961, a los cincuenta y tres años—) aparecen referencias a Freud. Hasta donde yo alcanzo a conocer, lo cita y expone su pensamiento en por lo menos doce de sus escritos; incluso en ocasiones con vehemencia. En segundo lugar, es bueno conocer, como una señal de este interés merleau-pontyano y de sus conocimientos sobre Freud, que fue invitado por Angelo Hesnard —pionero del psicoanálisis freudiano en Francia— a redactar el "préface" de su libro *L'oeuvre de Freud et son importante pour le monde moderne* (París, Payot, 1960).

En torno a 1950, en sus *Cours* en la Sorbona, Merleau-Ponty hace notar a sus alumnos *que en el psicoanálisis hay dos concepciones mezcladas y que no fueron vistas ni por el propio Freud ni por sus discípulos más destacados*. Antes de esta fecha, en efecto, parece que nadie se había fijado en la existencia de estas dos concepciones y, por tanto, habían sido diferenciadas y sacadas de su confusa indistinción. Fue este hecho de haber manejado, confundidas, estas dos concepciones lo que dio lugar a una serie de inexactitudes y malentendidos en el "primer Freud" —en "*le psicoanalise en sens étroit"*, como denomina Merleau-Ponty a esta primera etapa freudiana. En ella es en la que Freud reduce la conducta del ser humano a la sexualidad y, de este modo, la prehistoria infantil permanece como inerte "en" el estado inconsciente del individuo adulto.[19] Merleau-Ponty no puede estar de acuerdo con esta reducción.

En varios de esos *Cours* de la Sorbona, Merleau-Ponty disertó sobre temas relacionados con la psicología de la infancia, como correspondía a la plaza para la que fue llamado a impartir docencia. En dichos *Cours* él va a insistir en que la verdadera objetividad en psicología consiste en poner en evidencia lo que comunica entre sí al niño-con-el-adulto o, lo que es lo mismo, al adulto-con-su-propia-infancia.[20] Para Merleau-Ponty, es perfectamente posible que el adulto pueda llegar a comprender al niño (que ha sido). Y la razón de ello ya la había expuesto en 1945: en nuestra vida se da un imparable movimiento circular en donde todo está referido a todo lo demás y en donde todo lo simboliza todo; según esto, el sentido del porvenir se ha de buscar en el pasado y éste en el porvenir. Entre el individuo adulto y su infancia no hay, en realidad, barrera alguna, sino —como él dice— "una creadora reanudación de nosotros mismos".[21] Merleau-Ponty reconoce

[19] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "L'enfant vu par l'adulte [*cours* 1949-1950]", en *Bulletin de Psychologie*, vol. XVIII, 1964, p. 262.

[20] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "Structure et conflicts de la consciente enfantine" [*cours* 1949-1950], en *Bulletin de Psychologie*, vol. XVIII, 1964, p. 202, y *cf.* "Méthode en psychologie de l'enfant" [*cours* 1951-1952], en *Bulletin de Psychologie*, vol. XVIII, 1964, p. 127.

[21] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*. Barcelona, Península, 1977, p. 55.

que es esto mismo lo que había intuido Freud pero piensa que quizá no supo sistematizar tal intuición y, mucho menos, edificar sobre ella su teoría. Sin embargo, para Merleau-Ponty, éste es uno de los descubrimientos fundamentales de Freud: en nuestra conducta hay, *a la vez*, varias capas de significación, y cada una de ellas tiene su verdad. La más interesante aportación freudiana sería, entonces, no la idea de un segundo "yo pienso" inconsciente —es decir, de un inconsciente "pensante"— que sabría lo que el sujeto ignora acerca de sí mismo, sino la idea de que *hay en nosotros un "pensamiento no convencional" pero que es primordial, originario, y, además, responsable, en términos generales, de la elaboración de nuestras vidas*.[22] Es lo que en *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty llama *cogito tacito*[23] y del que dice que, de un modo nada insignificante, nos sobredetermina. Nos sobredetermina en el sentido de la circularidad, del *chiasme*.[24]

Pero hay, para Merleau-Ponty, una consecuencia muy importante que se deriva de la concepción del inconsciente en este primer periodo de Freud. No sólo el inconsciente —el *id*— aparece ahí como un nivel independiente y exterior al actual del individuo o *ego* en relación al *superego*. Lo que de esto se deriva es un dualismo como pugna entre el yo (como *id*) y el otro (como *ego* que se aproxima desde el control social del *superego*). Es decir, que ya no se trata solamente de que mi yo esté frente a mi inconsciente pulsional, sino que —para agravar todavía más la situación— se trata incluso de que mi yo está *frente* al otro. El reencuentro que se originará entre dos individuos va a ser, en consonancia con esto, de colisión. Y mi *ego* necesariamente ha de estar también enfrentado al otro interiorizado por mí bajo la forma del *superego*. En fin, habría para el primer Freud tres órdenes más o menos independientes entre sí y careciendo de lazo íntimo entre ellos: nuestra parte consciente (lo que más tarde Freud denominará *ego*), nuestra parte inconsciente (lo que después denominará *id*) y nuestra parte preconsciente (la que llamará *superego*) en la que tienen mucho que ver los otros con quienes convive el sujeto. De este modo, la dinámica de mi desenvolvimiento reposaría esencialmente sobre un conflicto eterno e insalvable conmigo mismo.[25] Esta fragmentación del sujeto cedió, y lo

[22] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "Curso 1954-55", en *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, pp. 155 y ss.

[23] Sin duda, Merleau-Ponty se está inspirando en Husserl. En el § 30 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* habla Husserl del "fundamento tácito" a todo pensamiento cognoscitivo.

[24] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 323.

[25] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "Les relations avec autrui chez l'enfant [*cours* 1950-1951]", *op. cit.*, vol. XVIII, 1964, pp. 306 y ss.

hizo para dar paso a una interpretación más madura, interesante y novedosa que Merleau-Ponty nos ofrece de Freud.

En el segundo periodo de Freud —es decir, en "*le psicoanalise en sens largue"*, como Merleau-Ponty lo denomina y en el que se inspiran Politzer, Bachelard, Sartre o Lacan, entre tantos otros— nos encontramos con lo que, en opinión merleau-pontyana, es una formulación más elaborada de sus principios.[26]

Freud habla aquí, en primer lugar, de que la prehistoria infantil no queda en estado inerte en el adulto —como antes daba él a entender—, sino que se recrea perpetuamente en sus actitudes actuales. Este cambio de Freud con respecto a su primera etapa supone para Merleau-Ponty su pleno acuerdo con él. Ya no se trata ahora de pensar las fases bien "delimitadas" entre sí, sino de ver la continuación de unas-en-otras puesto que siempre se encuentran en una fase de elementos de otra fase precedente.[27]

En segundo lugar, la noción de inconsciente freudiano va cediendo lugar poco a poco a la de ambivalencia. Merleau-Ponty considera que esta noción es más acertada ya que se trata de algo vivido, pre-sentido y, en cuanto tal, de algo que, si bien es ignorado a nivel del "pensamiento intelectual", *no es inconsciente, en cambio a otros niveles más vitales*.

Y, en tercer lugar, ahora Freud va a hacer una muy clarificadora distinción entre lo "genital" (los órganos sexuales) y lo "sexual" (la afectividad en sentido amplio, estando implicado en ella lo genital pero desbordándolo sobradamente). En efecto, en *Más allá del principio del placer* Freud se aparta de un esquema esencialmente fisiológico —del esquema decimonónico que le había servido de punto de arranque— para dar cada vez más juego a las motivaciones psicológicas del individuo.[28] Y el motivo de que el sexo sea cada vez menos definido fisiológicamente es debido a que va a ver tanto a la fisiología como a los instintos envueltos por la conciencia, o sea, por el sentido.[29]

La interpretación freudiana de la "sexualidad" rescatada desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty

¿A qué se debe, según Merleau-Ponty, este cambio en el pensamiento de Freud? Sin duda a que en las funciones que —básicamente— se tenían por "netamente

[26] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "L'enfant vu par l'adulte", en *op. cit.*, p. 263.
[27] *Cf.* M. Merleau-Ponty, "Les relations avec autrui chez l'enfant", en *op. cit.*, p. 309.
[28] *Idem*.
[29] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Signos*, pp. 287 y ss.

corpóreas" Freud descubre un movimiento dialéctico que "re-integra" la sexualidad en el ser humano.[30] Quizá la grandeza de la lectura merleau-pontyana sobre el padre del psicoanálisis radica en afirmar en ella que *este cambio de actitud por parte del psicoanalista hay que entenderlo como un re-descubrimiento efectuado por la vuelta del propio Freud a lo que en realidad ya subyacía en su inicial "hinchazón" de la sexualidad*. La opinión de Merleau-Ponty es que Sigmund Freud había hinchado la sexualidad en su primer periodo porque de algún modo ya estaba presente en éste su posterior concepción, más madura y más acertada, de que *la sexualidad está constantemente presente en* nosotros *como una atmósfera*. Y que el autor de *Tótem y tabú* considerara la sexualidad como una atmósfera sólo puede indicarnos que no la estaba reduciendo a lo genital.[31]

La cuestión parece estar, según el filósofo francés, no tanto en saber si para Freud "la vida humana se apoya o no en la sexualidad, como en saber qué es lo que se entiende por sexualidad".[32] Y es fundamental hacer esta aclaración, normalmente se acusa a al padre del psicoanálisis de "pansexualismo". Sin embargo, no se trata de esto sino de que la noción freudiana de sexualidad es nada menos que "una generalización de la corporalidad" que proviene, al parecer, de la toma de conciencia por su parte de la enorme importancia que tiene el cuerpo para el ser humano.[33]

Con todo, podemos preguntarnos, ¿cómo es posible, entonces, que hable de *libido* ya en las primeras fases de la infancia y que llame sexualidad a la actividad pre-genital? Freud denomina "sexuales" y "pre-genitales" a las manifestaciones orales y anales, sí, pero con esto no quiere decir en modo alguno que la misma *libido* esté ya presente en las fases pre-genitales y aplicada a los aparatos oral y anal. De otro modo, Freud estaría en desacuerdo consigo mismo puesto que afirmaba que la sexualidad "genital" adulta supone toda una-progresiva-elaboración-en-la-historia-del-individuo y, si esto es así, entonces la sexualidad "genital" no podría darse *antes* del final de esta historia evolutiva del individuo. La *libido* inicial no se parece en nada a lo que se llama ordinariamente "instinto sexual" puesto que, como decimos, la obra de Freud consiste en buena parte en mostrar que no existe instinto *tout fait* en el niño.[34] Cuando Freud llama "sexualidad" a la actividad "pre-genital":

[30] *Cf*. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 174.
[31] *Ibid*., p. 185; también véase *Signos*, p. 206.
[32] M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 175.
[33] M. Merleau-Ponty, "L'enfant vu par l'adulte", en *op. cit*., p. 263.
[34] M. Merleau-Ponty, "Les relations avec autrui de l'enfant", en *op. cit*., pp. 307-309.

> [...] quiere decir que [en el niño o en la niña] existe conducta en relación con las diferencias de sexos, con el padre y la madre, en tanto que son diferentes, sin que tenga conocimiento del cómo, ni del mecanismo genital. Hay sexualidad en el sentido de una anticipación, de una discriminación de los sexos —anterior al funcionamiento pleno del aparato genital—, de una sexualidad *prematura* […] Cuando declara que la actividad del niño es sexual desde el comienzo de la vida, Freud quiere decir únicamente que el niño hace diferencias entre los sexos de sus padres.[35]

En opinión de Merleau-Ponty, lo que aquí tenemos es una profundización por parte de Freud del complejo de Edipo[36]. Si no hay instinto sexual desde el nacimiento —ya que este "instinto" es más bien el producto de toda una historia individual—, el lazo con los padres tampoco es instintivo, sino tan sólo espiritual: "El niño no ama a sus padres porque tenga la misma sangre que ellos, sino porque *sabe* que ha salido de ellos, porque les ve vueltos hacia él; por esto se identifica con ellos".[37]

Es tan importante para el pensador francés que Freud haya intuido que la corporeidad únicamente es sexual en la primera etapa de la vida del niño, *porque* éste distingue los sexos de sus progenitores, y ésta es una señal inequívoca para comprobar que Freud no estaba satisfecho con las nociones clásicas para pensar, desde ellas, la relación entre el cuerpo y la vida total del sujeto. Con el psicoanálisis, el sexo y el cuerpo han dejado de ser de ahora en adelante "causa" o simple "instrumento" (positivismo o espiritualismo) para ser tan sólo el vehículo, el punto de apoyo, el volante de nuestra vida.[38] Pensemos que, consecuentemente, siempre ha de haber un sujeto que conduzca el vehículo, que dirija el volante, de acuerdo con la significación y el sentido que le da. De nuevo volvemos a la misma idea de antes: el cuerpo es animado —como parte del mundo que es— y es animador —en cuanto "figura" natural del espíritu. "Con el psicoanálisis —dice Merleau-Ponty— el espíritu pasa adentro del cuerpo y el cuerpo adentro del espíritu". Por tanto, en su opinión estas indagaciones

[35] *Ibid*., p. 309.

[36] *Idem*.

[37] M. Merleau-Ponty, "El hombre y la adversidad", p. 289. En mi opinión, Merleau-Ponty se refiere aquí a que el niño *sabe* esto en principio de un modo muy vago, sin llegar a tematizarlo expresamente ni a "pensarlo" con rigor. Ese "verles vueltos hacia él" es sobre todo algo que se realiza fundamentalmente de cuerpo a cuerpo, de la actitud corporal de los padres a la del niño, de la madre que tiende-sus-brazos-para-acoger al niño, al niño o niña que busca-con-sus-ojos-la-mirada-de su madre y extiende-sus-brazos-para-ser-recibido o recibida-en-los-suyos. Lo *sabe*, pues, *con su cuerpo* antes que con su mente "pensante".

[38] *Ibid*., p. 288.

freudianas revolucionan al mismo tiempo la idea del cuerpo que se tenía en esa época e, igualmente, la idea que se tenía de su *partenaire*, el espíritu.

A partir de la corporeidad, convertida ahora en Freud en "búsqueda del afuera en el adentro y del adentro en el afuera, poder global y universal de incorporación",[39] se le ve a Freud percatarse cada vez más "de la función espiritual del cuerpo y de la encarnación del espíritu".[40] Cuando Freud habla de la relación sexual como uno de los postulados fundamentales de nuestra vida está nada menos que indicando —según interpreta Merleau-Ponty— que hay en nosotros una esencial "intencionalidad" debido a que estamos *siempre* dirigidos "sexualmente" hacia los otros. *La sexualidad es un estar constantemente orientado-hacia-los-demás, y no sólo hacia los otros cuerpos*. Por tanto, queda establecido en la teoría freudiana un sistema circular entre yo y el otro que hace del otro yo mismo y que me convierte a mí en el otro. El significado de esta concepción es que la sexualidad tiene para el psicoanálisis un interior y que está envuelta de una relación de persona a persona y lo sexual es nuestro modo de actuar carnal —puesto que somos carne—, nuestro modo de vivir la relación-con-los-demás. De hecho, para Merleau-Ponty, "ésta es la idea del *individuo encarnado* y, por la encarnación, entregado a sí mismo, pero también al otro, incomparable y despojado y confrontado con sus *semejantes*, que el freudismo acaba de proponernos". Estas palabras pertenecen a "L'homme et l'adversité", quizá el texto en donde más se muestra la simpatía de Merleau-Ponty para con el padre del psicoanálisis.[41]

Conclusión

Por consiguiente, el psicoanálisis no se opone al método fenomenológico. Por lo menos así es como lo entiende Merleau-Ponty a pesar de todas las críticas que de hecho vierta en su obra contra los elementos decimonónicos que se hallan en

[39] M. Merleau-Ponty, "Curso 1959-1960", en *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, p. 232.

[40] M. Merleau-Ponty, "El hombre y la adversidad", en *op. cit*., p. 289.

[41] *Ibid*., pp. 290 y 289 respectivamente. Merleau-Ponty añade a continuación de estas palabras que en el mismo momento en que el psicoanálisis freudiano nos proponía esto, y sin que se pueda hablar de *influencia*, distintos escritores —como sus admirados Proust o Gide— expresaban, a su manera, esta misma experiencia de relación con el cuerpo. Igualmente reconoce que, a medida que iban pasando los años, una especie de evidencia del psicoanálisis se iba estableciendo inexplicablemente. *Cf*. M. Merleau-Ponty, "Préface", en A. Hesnard, *L'oeuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne* (París, Payot, 1960), *apud* A. de Waelhens, "Notes sur l'evolution de la notion de consciente".

Freud. Únicamente teniendo esto en cuenta podemos comprender por qué, por ejemplo, en un mismo texto, el filósofo francés hace estas dos consideraciones bien diferentes: por un lado dice que, en nombre del método fenomenológico, las concepciones reductoras del pensamiento causal freudiano son repudiables y, más adelante dice que el psicoanálisis contribuyó, sin saberlo su propio autor, a desarrollar el mismísimo método fenomenológico. En efecto, cuando Freud afirma que todo "acto tiene un sentido" y al tratar de comprenderlo éste más que intentar vincularlo a unas causas mecánicas,[42] está de algún modo manifestando —incluso sin percatarse de todo el alcance de su propio descubrimiento— la existencia de *un movimiento dialéctico* en las funciones que antes se tenían por "puramente corpóreas", y, de este modo, reintegra la sexualidad en el sujeto humano como una *Gestalt* privilegiada entre todas las demás.

Por otra parte, el acierto freudiano de imbricar circularmente el sentido del porvenir y el del presente con el pasado, y el del pasado con el porvenir, concuerda *grosso modo* con la concepción fenomenológica del tiempo como *presente viviente* (*lebendige Gegenwart*). En cuanto a esto, Merleau-Ponty considera que el psicoanálisis no subscribe absolutamente una postura determinada —esto a pesar de lo que él llama la sobredeterminación de nuestro *cogito tácito*. Por ello mismo, la actualidad del sujeto se concibe en el psicoanálisis como una *creadora* reanudación de nosotros mismos; creadora, por tanto, en el sentido de ser libre para crear lo nuevo, en el presente, sobre aquello que está asumido y que se está reanudando. En su opinión, el psicoanálisis freudiano de algún modo está presuponiendo y, pues, aceptando, que los actos son *vividos* por un sujeto configurador; es decir, un sujeto que es libre para mantener cierta distancia frente a su mundo, su propio organismo y su conducta. Es por ello que, en 1960, en su "Préface" al libro de Hesnard, Merleau-Ponty confiesa que "el psicoanálisis está lleno de un pensamiento que no se expresa más que indirectamente en ciertos conceptos freudianos".[43] La fenomenología puede aportar al psicoanálisis categorías y "medios de expresión" que le ayudarían a "reconocer sin equívoco la 'realidad psíquica', la esencia 'intrasubjetiva' de las formaciones mórbidas, la operación fantástica que reconstruye un mundo al margen y en el encuentro del mundo verdadero, una historia vivida bajo la

[42] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la percepción*, p. 175. Por el modo en que Merleau-Ponty resalta esta afirmación de Freud de que todo acto "tiene un sentido" el cual es el que el psicoanalista debe averiguar, se percibe que quedó "ganado" hacia el estudio y profundización del pensamiento de la interpretación freudiana, como así ocurrió realmente.

[43] M. Merleau-Ponty, "Préface", en A. Hesnard, *op. cit.* Aquí cito por la reproducción del "Préface", en M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*. París, Verdier, 2000, p. 277.

historia efectiva y que se llama enfermedad".[44] Freud no habla en estos términos, pero —por poner un ejemplo— en su teoría sobre el falo, órgano de la micción y de la copulación y "causa" de muchas conductas, en realidad él no se está refiriendo al falo como parte del cuerpo objetivo, sino a un imaginario del falo, a un falo simbólico, a un falo onírico o poético. "No es el cuerpo útil, funcional, prosaico, el que explica al hombre: es, inversamente, el cuerpo humano el que reencuentra su carga simbólica o poética", dice Merleau-Ponty poniendo en su conceptualización fenomenológica las intuiciones de Freud ya que éste, aunque no se expresa de este modo, sin embargo sí se está refiriendo a matrices simbólicas, a "sistemas de equivalencia montados por el pasado que realizan en un acto simple los agrupamientos, las abreviaciones, las distorsiones que el análisis reconstituye más y más", etcétera.[45] Se trata, pues, de reformular ciertos conceptos freudianos en una filosofía que facilite esta reformulación ya que si se quiere, se trata de recuperar la interpretación fenomenológica que está implícita en el propio psicoanálisis para, así, expresar las relaciones de la fenomenología y del psicoanálisis.

> Las metáforas energéticas o mecanicistas custodian —dice Merleau-Ponty—, contra toda idealización, el paso de una intuición que es una de las más valiosas del freudismo: la de nuestra *arqueología*. La mejor forma de parar los dos peligros de los que hablamos [una desviación idealista y una desviación objetivista en Freud] sería quizá la de aprender a leer a Freud como se lee a un clásico, es decir, tomando las palabras y sus componentes teóricos de los que se sirve no en su sentido léxico y común sino según el sentido que adquieren en el interior de la experiencia que anuncian y de la que nosotros tenemos en nuestro poder mucho más de lo que suponemos. Mientras que nuestra filosofía no nos habrá dado los medios de expresar mejor este *intemporal*, este *indestructible* en nosotros que es, dice Freud, el propio inconsciente, quizá vale más continuar llamándole inconsciente —con la única condición de saber que la palabra es el índice de un enigma—, pues guarda, como el alga o el guijarro que trae, alguna cosa del mar en donde ha estado arraigado.[46]

Pero si en Merleau-Ponty anida la idea de que, así vistos, psicoanálisis y fenomenología *no* son enemigos entre sí sino que, salvando al primero de sus propios dogmas e incompletitudes, en todo caso se reafirman mutuamente, no es menos cierto que Merleau-Ponty piensa que igualmente hay mucho en común en-

[44] *Idem*.
[45] *Ibid*., p. 279.
[46] *Ibid*., p. 283.

tre el psicoanálisis y la *Gestalttheorie*. Ambos enfoques tienen mucho en común no sólo en su parte negativa, es decir, en las interpretaciones causalistas que ambas muestran. Hay otra importantísima coincidencia: la concepción freudiana del sujeto como una estructuración dinámica que continuamente re-organiza su vida y la configura en un encadenamiento dinámico de todos sus momentos o niveles, es, con toda probabilidad, una noción plenamente gestaltista —aunque no sea sólo gestaltista. La idea goldsteniana de Merleau-Ponty de que lo espiritual engloba lo vital, y lo vital lo físico, parece que está pesando mucho a la hora de recoger lo que él considera que es una de las grandes intuiciones de Freud: ese espíritu que "anima" el cuerpo encarnándose en él al dotar sus actos de sentido, transformándolos como nueva forma de unidad y logrando, así, una buena estructuración de su conducta o, por el contrario, no pudiendo integrar determinados fragmentos de esta conducta.

Incluso es gestaltista —o simplemente holista— la idea freudiana, expresada en palabras de Merleau-Ponty, de que:

> [...] todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que se consideren *no como aportaciones separables, sino como momentos de mi ser total* del que me es permitido explicitar el sentido en diferentes direcciones, sin que jamás pueda decirse que soy yo quien les da su sentido o si yo lo recibo de ellos. Soy *una estructura psicológica e histórica*.[47]

Esta estructura freudiana a la que aquí se está refiriendo Merleau-Ponty está basada en lo psíquico y, por tanto, en lo corpóreo, pero, a la vez, es una estructura que, en cuanto histórica, es creadora y libre.

Para concluir: como afirma Merleau-Ponty en "Le metaphysique dans l'homme", "el psicoanálisis, salvado de sus propios dogmas, es la prolongación de una Psicología de la forma consecuente".[48]

Y ésta es la versión de la teoría freudiana que nos presenta Merleau-Ponty en sus escritos. Sin duda es muy especial y discutible pero, en cualquier caso, nos ofrece un enfoque sobre Sigmund Freud que, por encima de todo, permite recuperar algunas de sus grandes intuiciones —precisamente ésas con las que Maurice Merleau-Ponty consigue conectar porque son también las suyas, como goldsteniano y como fenomenólogo.

[47] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la percepción*, p. 462.
[48] M. Merleau-Ponty, "Le metaphysique dans l'homme", en *op. cit.*, p. 139.

LA DICOTOMÍA VIOLENCIA-PODER: UNA DEFENSA DE LA PROPUESTA ARENDTIANA*

Carlos Kohn W.**

Resumen

Hannah Arendt ocupa un lugar singular en el pensamiento contemporáneo, entre otras razones, por su permanente enfrentamiento con la tradición filosófica y con la teoría social *ad usum*; y, muy en particular, por la manera como ella caracteriza las categorías fundamentales de la política. Así, su original distinción entre *poder*, *violencia* y *dominación* ha generado sendas polémicas que aún hoy, a más de 30 años de su muerte, siguen permaneciendo sobre el tapete de la discusión. Una de las críticas más vehementes que ha recibido el concepto de "poder" de esta autora ha sido la de Jürgen Habermas (principalmente, la que elaboró en su ensayo: "*Hannah Arendts Begriff der Macht*" [1976]). La ponencia pretende confrontar esta postura. Para ello, expondré primero los razonamientos que utiliza Arendt para contraponer *poder* y *violencia* (especialmente, en sus

* Este ensayo recoge y amplía la ponencia que presenté en la mesa redonda: "*Hannah Arendt: pluralismo, democracia y violencia*" que tuvo lugar en el marco del III Congreso Iberoamericano de Filosofía (1-5 de julio, 2008) organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.

** Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Venezuela. kohncl@eldish.net

obras: *La condición humana; Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*); luego, los 'desaciertos' de la objeción habermasiana (apropiándome para ello, incluso, de algunas 'clarificaciones' del propio Habermas en *Facticidad y validez*); y, por último, procuraré ahondar en los argumentos de la propia Arendt en defensa de sus planteamientos.

Palabras clave: Filosofía de la violencia, dominación, poder comunicativo, Arendt, Habermas.

Abstract

Hannah Arendt has a singular place in the contemporary thought caused by her permanent challenge with the philosophic tradition, with the social theory *ad usum;* and in particularly, by her special way to characterize the fundamental categories of politics. Her original distinction among *power, violence and domination* has provoked polemic paths that even today, at 30 years of her death, still remained in discussion. One of the strongest critics for her concept of "power" was done by Jürgen Habermas (mainly in his essay: "*Hanna Arendt Begriff der Macht*" [1976]). The presentation tries to confront this posture. For this, I will expose, first, the Arendt´s reasoning to contrast *power* and *violence* (specially, in her works*: La condición humana*, *Sobre la revolución and Sobre la violencia.);* then, the "unwise views" of the habersanian objection (even taking in account the "clarifications" of Habermas in *Facticidad y Validez*) and finally, I will try to go into Arendt's arguments in defense of her approach.

Key words: Philosophy of violence, domination, communicative power, Arendt, Habermas.

De cierta guisa, se puede alegar que la teoría política de Hannah Arendt oscila en torno a una suerte de tensión pendular que deriva de la confrontación de conceptos constantemente analizados en relaciones de oposición. Se trata, en efecto, del uso heurístico de dicotomías: *Vita Contemplativa*/*Vita Activa*; Esfera privada/Esfera pública; Labor y Fabricación/Discurso y Acción; Singularidad/Pluralidad; Conformismo/Disenso; Violencia/Poder; etcétera,[1] que le sirven a

[1] La propia Arendt enumera algunas de estas dicotomías en su *Denktagebuch, 1950 bis 1973*. *Cf.* H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006, pp. 447-448.

Arendt de criterios para leer la realidad con rigor analítico y consistencia crítica excepcionales. Estas categorías no son tales en el sentido kantiano de la palabra, o sea, estructuras a-históricas de la mente; son estructuras históricas, las cuales —a lo largo de sus variadas transformaciones— conservan una especie de *identidad flexible* que autoriza a definirlas como trazos *perdurables* de la condición humana. Son antinomias que la autora establece no como una ascesis catártica sino como recurso hermenéutico para dilucidar la relevancia de los fenómenos políticos sobre los cuales discurre.[2]

La propia Arendt explica las razones que la llevaron a este peculiar modo de reflexión sobre los acontecimientos humanos. Así, en su artículo "Comprensión y política", de 1953, ella plantea la cuestión de cómo poder reconciliarnos con un mundo donde el fenómeno sin precedentes del totalitarismo ha roto con nuestras nociones tradicionales de reflexión moral y de juicio. Según ella, la crisis de comprensión que este fenómeno ha producido nos afecta directamente en la política práctica y le asesta un duro golpe a las teorías políticas *ad usum*, que persisten en utilizar categorías —cuyos significados han sido distorsionados— como recursos para sus respectivos análisis. Más aún, Arendt admite que las estructuras significantes de nuestro pensamiento —y de nuestra acción— no son fácilmente aprehensibles y, por ende, requieren de libertad de interpretación (sólidamente sustentada, obviamente) y de *mor* imaginativo. Ella sostiene que los *conceptos* se hallan incrustados en la experiencia y no son 'impuestos' por el filósofo o por el científico. Obsérvese cómo lo expresa en el siguiente pasaje que se encuentra en el "Prefacio" de 1961 a su libro: *Between Past and Future*:

> […] mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para orientarse [...] Este gradual desplazamiento no es arbitrario, porque hay un elemento de experiencia en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de las mismas palabras clave del lenguaje político —tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria— dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas.[3]

[2] Para una mayor comprensión del modelo interpretativo de Hannah Arendt, *cf.* C. Kohn, "El problema de la 'verdad' histórica: una aproximación desde la hermenéutica arendtiana", en *Episteme NS*, vol. 23, núm. 2, 2003, pp. 59-93.

[3] H. Arendt, "Tradition and the Modern Age", en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York, The Viking Press, 1976, pp. 14-15.

Justamente es esta angustia hermenéutica la que la mueve a analizar críticamente —en su monografía *Sobre la violencia*, escrita en 1969— algunas definiciones clásicas en torno al concepto de *Poder*, las cuales —en su opinión— más que precisar, confunden a los teóricos de la política. Para ello, Arendt cita profusamente a autores como C. Wright Mills, Bertrand de Jouvenel y R. Strausz-Hupé, entre otros (lista en la que me atrevo a incluir a Jürgen Habermas, tal como lo intentaré mostrar más adelante).

En palabras de Arendt:

> […] la ciencia política […] no distingue entre palabras clave tales como "poder", "potencia", "fuerza", "autoridad", y, finalmente, "violencia" —todas las cuales se refieren a fenómenos distintos, diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran— […] El empleo correcto de estas palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica […] Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, […] sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden.[4]

Parece evidente, entonces, que las categorías arendtianas no son ni "rígidas" (Habermas *dixit*) ni estáticas, sino que requieren de 'ajustes históricos' permanentes (en el sentido aristotélico de la "prudencial" *adequatio intellectus ad rem*). Éste es el caso de la dicotomía que nos ocupa en este ensayo, tal como expondremos a continuación.

Como es sabido, la distinción entre *poder* y *violencia* —delineada ya años antes en *La condición humana*—[5] aparece desarrollada *in extenso* en *On Violence*, donde la autora retoma y profundiza la oposición entre las categorías aludidas en correlación a otras que les son concomitantes como *fuerza* y *dominación*, *mando* y *obediencia*, etcétera. Estas diferencias conceptuales, insiste Arendt, sólo pueden ser captadas por nosotros si rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación, y que en consecuencia ha subsumido estos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas de una autoridad. Si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, de opresión del hombre por el hombre, entonces el ejercicio de la fuerza o de la violencia no podrán aparecer sino como instrumentos para la consecución o preservación de un dominio.

[4] H. Arendt, "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*. Madrid, Taurus, 1973, pp. 145-146.

[5] Para el tratamiento del tema del poder que hace Arendt en *The Human Condition* (1958), *cf.* en particular, H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 222-230.

Sin duda, esa posición tiene una venerable fundamentación: remite tanto al 'poder absoluto', tal como aparece en Bodin o en Hobbes; así como también, a la categorización clásica que define las diferentes formas de gobierno según lo ejerzan uno, varios o muchos hombres; a la tradición judeo-cristiana que exige total obediencia a las leyes divinas; y, *last but not least*, también recurre a algunas teorías científicas modernas, como la etología, las cuales nos aseguran que existe un instinto innato de dominación en el mundo animal al que también pertenecemos los humanos.[6]

Empero, Arendt sostiene que existe otra corriente de pensamiento que define al poder de un modo distinto: una tradición que identifica la esencia del poder con el debate público entre opiniones, con la pluralidad y con el consentimiento. "Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas", [7] arguye la autora en *Sobre la violencia*; e, inmediatamente, añade que éste es justamente el significado que Madison le atribuye al Poder cuando decía que: "todos los Gobiernos descansan en la opinión".[8] Más aún, esa forma de definir "el poder" puede reivindicar su filiación con la noción de *isonomía*, una condición inalienable para los atenienses dentro de la constitución de la ciudad-estado griega, o con la acepción de un gobierno signado por la *Res publica* bajo la forma de la *civitas* romana, en la que ha de prevalecer una relación de poder que no lo identifica ni con el mando de una autoridad, ni con la obediencia irrestricta a la ley, sino por la acción discursiva a favor de los acuerdos y en pro de la concertación. La dominación —afirma Arendt— no funda a una república, ésta es producto de la acción compartida entre todos los ciudadanos. Así lo expresa en el siguiente pasaje:

> El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y por la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública […] El poder sólo es realidad […] donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. […] El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.[9]

[6] *Cf.* H. Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.*, pp. 141-142.

[7] *Ibid.*, p. 143.

[8] *El Federalista*, núm. 49, *apud idem.*

[9] H. Arendt, *La condición humana*, pp. 222-223. *Cf.* también de la misma autora *Diario filosófico*, p. 40. Un texto de 1950 en el que la autora afirma que "hay dos orígenes de los Estados: 1. Los

El poder es entendido, así, como acción concertada y buscado por sí mismo para el ejercicio de las libertades públicas, mientras que *la violencia* utiliza los instrumentos y abarca los procesos de la coerción física, cuya meta es la sumisión de los individuos que conforman una comunidad política. El poder se gesta en la pluralidad, en lo público y lo común, en cambio la violencia se desarrolla en la esfera privada y en el ámbito de lo social.[10] El poder surge de la serie de acuerdos y de compromisos a los que arriban un grupo de ciudadanos que se reúnen con el fin de emprender una acción en defensa de sus derechos. Su estabilidad depende de la voluntad para actuar y de la viabilidad de los asentimientos, no de la fuerza o de la voluntad de dominación. Al erosionarse el poder se incrementa la violencia, sea porque se inició un proceso de monopolización de la violencia (Los *Fasci*, las S.S., las milicias islámicas, los *gangs* …), sea porque el uso de la policía y el ejército para controlar la *desobediencia civil* ya no cuentan con la debida aprobación de la mayoría de la población. "La forma extrema de poder es Todos contra Uno, la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos".[11] O, para decirlo con las palabras de Ulrich Beck, en una laudatoria interpretación de esta postura de Arendt:

> […] El límite de violencia y anarquía al que llegan los conflictos del metapoder se sobrepasa como mucho cuando la crisis de legitimación desintegra el monopolio estatal de la violencia. De ahí que, en el juego del metapoder (la incuestionabilidad de) el poder disminuya y crezca el peligro de los estallidos y escaladas de violencia incontrolados.[12]

Para comprender mejor esta aserción, volvamos nuevamente a la distinción arendtiana entre poder y violencia: si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros; si un gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, no sería difícil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder; empero, ni la dominación ni la violencia pueden ser instrumentos del poder. Sólo cuando el poder no se constituye, en tanto no se han logrado los acuerdos necesarios —*inter homines esse*— dentro de un grupo numeroso de individuos reunidos pa-

poderes que nacen es la rebelión y la victoria, en los que un partido domina y oprime siempre a otro […], y 2. Las constituciones en las que todos consienten voluntariamente, en los que nadie domina".

[10] *Cf.* Cap. V. Acción, § 28, "El poder y el espacio de aparición".

[11] *Ibid*., p. 144.

[12] U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 100.

ra concertar entre sí, es cuando aparece la violencia como una herramienta para el gobernante, para mantener su dominación. En ese sentido:

> [...] la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o los rebeldes —es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría— […] ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado pero bien organizado, que es mucho más poderoso.[13]

De modo que no se trata de convertir la dicotomía *Violencia/Poder* en compartimentos estancos, como le achacan a Arendt, Jürgen Habermas y otros.[14] Para nuestra autora, el poder institucionalizado requiere cierto reconocimiento de autoridad; ninguna sociedad podría funcionar en situación de anarquía, la violencia puede ser un instrumento *justificable* al servicio de una estructura de poder gubernamental, o de un grupo opositor que desea rebelarse ante una autoridad. "Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia". Y aún así, puede sostenerse que, en general, "la violencia aparece donde el poder está en peligro" y, ciertamente, "La violencia puede destruir al poder [empero] es absolutamente incapaz de crearlo".[15]

En suma, si concebimos el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar unos-con-otros, y si un gobierno poderoso es aquel que se sostiene sobre el consentimiento, no sería difícil entender que la dominación por medio de la violencia puede ser un sustituto del poder, pero nunca uno de sus instrumentos: sólo cuando el poder no se constituye —cuando no se han logrado los acuerdos necesarios —*inter-homines-esse*— dentro de un grupo

[13] H. Arendt, ·"Sobre la violencia", en *op. cit.*, p. 153.

[14] La propia Arendt sostiene esta posición en "Sobre la violencia", p. 148. Para la crítica de Habermas, *cf.* el citado ensayo en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 205-210 y 216-218. Así, creo que Antonio Campillo se contradice cuando sostiene que "la antinomia entre 'poder' y 'violencia' [tal como la define Arendt] nos impide comprender las complejas relaciones de articulación que se dan entre ambos" y poco después en una nota al pie (p. 51) reproduce un texto de Arendt donde se muestra justamente la tensión dialéctica nota entre ambas categorías. Así, en *Qué es la política* (Barcelona, Paidós, 1997, p. 96), afirma ella: "Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos". (*Cf.* A. Campillo, "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", en *Λαίμων, Revista de Filosofía,* núm. 26, 2002, en especial las pp. 182-184.)

[15] *Cf.* H. Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.*, pp. 148-158.

numeroso de individuos reunidos para concertar entre sí— que la violencia aparece como una herramienta para el gobernante; y, en ese sentido, "la tiranía, como lo descubrió Montesquieu, es […] la forma de gobierno más violenta y menos poderosa".[16]

Pero no sólo son *poder* y *violencia*, en última instancia, "*opuestos*", si se les considera en su concurrencia a una forma de gobierno, ellos son conceptualmente de naturaleza diferente: así como el poder corresponde a la esencia de aquellos gobiernos que promueven la felicidad pública, la violencia, siendo instrumental por naturaleza, no puede ser esencia, sino sólo medio para un fin extrínseco. El poder, siendo la condición misma de la acción común de una comunidad política, es su fin en sí mismo y no necesita justificación. La violencia, en cambio, puede ser un instrumento para la dominación pero no puede ser nunca un medio a través del cual se instaura un poder. La violencia puede destruir poder, o asentarse en su ausencia —en la impotencia—, pero no puede generarlo. Sólo el poder como potencialidad, sólo la acción conjunta de los hombres, genera poder.[17] De allí la frase lapidaria de Arendt: "[…] la tiranía puede describirse como el intento siempre abortado de sustituir el poder por la violencia".[18]

De manera que para que el poder no desaparezca, la *acción política concertada* debe estar dirigida a motivar *la voluntad* de la mayoría de los ciudadanos a participar en la esfera pública; lo cual exige siempre la preservación de la condición de *pluralidad* de opiniones de los individuos que cooperan en dicho ámbito.

Habermas sostiene que este concepto arendtiano de *poder*, tan distinto de otros más generalizados,[19] excluye el aparato administrativo del Estado y otros aspectos del funcionamiento político. Así, tras reconocer algunas afinidades entre su modelo y el de Arendt, el filósofo neofráncfortiano expone las dificultades que

[16] *Ibid*., p. 144.

[17] *Cf.* H. Arendt, *Diario filosófico*, p. 263. (Un texto de 1952); Compárese con *Sobre la violencia*, pp. 153-154. (Un texto de 1969)

[18] H. Arendt, *La condición humana*, p. 226.

[19] En su mentado ensayo de 1976, Jürgen Habermas compara el concepto de poder de Hannah Arendt básicamente con los de Max Weber y Talcott Parsons. (*Cf.* J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 205-207 y 219.) Así, en *Economía y sociedad* (México, FCE, 1969, p. 43) Weber escribe: "Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad". Parsons dice que el poder es la capacidad general de un sistema social de "lograr que se hagan cosas en interés de objetivos colectivos" ("Authority, Legitimation and Political Action", en *ID., Structure and Process in Modern Societies*. Nueva York, Free Press, 1960, p. 181). Uno de los mejores trabajos sobre esta crítica es el de J. M. Ferry, "Rationalité et politique. La critique de Hannah Arendt par Habermas", en *ID*., *J. Habermas. L'étique de la communication*. París, PUF, 1987, pp. 75-115.

se desprenden de la identificación irrestricta de ella entre *poder* y *opinión pública* y argumenta contra la separación tajante entre poder y aparato del estado.[20]

En el capítulo 11 de *Perfiles filosófico-políticos*, en el que Habermas recoge sus críticas a Hannah Arendt, este autor expresa objeciones como la siguiente: "Hannah Arendt desliga el concepto de poder del modelo de acción teleológica".[21] Si por *telelógica* Habermas entiende "instrumental", tal vez tenga algo de razón en su crítica, aunque ello no quiere decir que no hay acción instrumental en Arendt, cuando —como lo hemos señalado *supra*— ella manifiesta que, en muchas ocasiones, un gobierno debe ejercer su dominio —e incluso la violencia— para mantener el orden y la seguridad de la comunidad. Empero, además, en ningún momento Arendt llega a afirmar que el usufructo del poder no tiene fines; por el contrario, como se puede observar en el siguiente pasaje de su obra *Sobre la revolución*, de 1963 (que el propio Habermas reseñó de manera igualmente crítica en 1966)[22] ella adopta "un modelo teleológico" no muy lejano, por cierto, al del propio Habermas.

> A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder (—arguye Arendt—) sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción,[23] [a la práctica de la libertad de los ciudadanos].

Pero, volvamos a Habermas, quien al final del mencionado capítulo 11, resume su crítica a Arendt de la siguiente manera:

> El concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse exclusivamente, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común. Y a la inversa, tampoco es admisible la teoría prevaleciente

[20] *Cf.* J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, en especial las páginas 210, 214-217 y 220-222.
[21] *Ibid.*, p. 208.
[22] J. Habermas, "Die Geschichte von den zwei revolucionen (H. Arendt)", *ibid*., pp. 200-205.
[23] H. Arendt, *Sobre la revolución.* Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 185-186.

> que reduce el concepto de lo político a los fenómenos de competencia por el poder y por el reparto del poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación del poder.[24]

Más confusa no puede ser esta definición de Habermas. Son, justamente, frases como ésas las que motivaron a Hannah Arendt a escribir su ensayo monográfico *Sobre la violencia* y a construir la dicotomía *violencia/poder*, objeto de nuestro análisis. Así, obsérvese la paradójica cercanía de Arendt a Weber (a pesar de que la crítica de Habermas se fundamenta, precisamente, en el sociólogo alemán) en el siguiente pasaje "Todo dominio descansa en el poder y necesita de la fuerza (coacción) para mantener en la existencia a este poder. La disolución del poder es completa cuando se ha perdido el control sobre la violencia. […] la violencia puede suavizarse a través del derecho, aunque en definitiva sólo puede limitarse gracias al poder".[25]

¿No es más clara esta definición que la de Habermas? Por otra parte, si para éste el *"poder comunicativo"* y el poder instrumental forman parte de un mismo poder, ¿cómo explicaría él, en qué consiste, por ejemplo, *el poder comunicativo* o "normativo" que detenta un tirano? ¿No es preferible hacer la distinción, en el sentido arendtiano, justamente, para que la dimensión estratégica y la comunicativa no se solapen (o se confundan) entre sí?

En su libro *Facticidad y validez* de 1992, Habermas reitera muchas de sus críticas a Arendt,[26] pero hay un texto nuevo que modera un tanto su punto de vista: "Contra las teorías sociológicas que se restringen a los fenómenos del poder y competencia por el poder, Arendt objeta *con razón* que ninguna dominación política puede ampliar a voluntad las fuentes de su poder".[27]

Y, más adelante, sorpresivamente, viene la frase con la que Habermas reconoce los méritos de la conceptualización arendtiana:

> El concepto de poder comunicativo introduce una necesaria "diferenciación" del *poder político.* La política no puede coincidir ya en conjunto con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma autónoma. El ejercicio de la autonomía política significa la formación discursiva de una voluntad común, pero no significa todavía la implementación de leyes que "surgen de ella".[28]

[24] J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 220.
[25] H. Arendt, *Diario filosófico*, p. 658.
[26] J. Habermas, *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 214-216.
[27] *Ibid.*, p. 217.
[28] *Idem.*

Contrafactualmente, si Arendt hubiese leído este último pasaje de Habermas, conjeturo que perfectamente hubiese podido reforzar el argumento de quien fuera uno de sus más denodados críticos, de la siguiente manera:

> "El espíritu de las leyes" como lo vio Montesquieu es el principio por el cual actúan y se ven inspiradas a actuar las personas que viven bajo un específico sistema legal. El asentimiento […] está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; [...] y cada asociación establecida y actuante, según el principio del asentimiento basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión —*e pluribus unum*.[29]

El contrato y las promesas —productos de la *acción comunicativa*— no son, para Arendt, al igual que tampoco lo son para Habermas, aquellos que implican que todos y cada uno de los involucrados accedan a ceder algo en aras de un convenio mínimamente aceptable, el cual deja siempre algún resabio de insatisfacción, sino aquellos que se estipularían tras decidir que una norma es moralmente correcta cuando cada uno de los afectados por la implementación de la misma la acepta, porque lo han convencido plenamente las razones aducidas, en el sentido de que las prescripciones enunciadas satisfacen intereses generalizables. Más aún, Arendt, sostiene —Habermas *ante litteram*— que tal práctica discursiva, generada por la promesa mutua, sólo puede formarse en aquellos *espacios públicos* no manipulados por una comunicación distorsionada. Todos los ciudadanos debemos estar conscientes de que el poder sólo se genera cuando *aparece* o se forma una voluntad común dentro de un proceso comunicativo guiado por el afán de alcanzar entendimientos. Y para que el poder político no degenere en una estrategia caracterizada por la coerción o la violencia, éste debe mantener viva la *praxis* de la que ha surgido, o sea, encausar nuestra acción libre dentro de un espacio público-político no deformado por ningún tipo de acción meramente instrumental, es decir, ideológica o partidista.

Sin la disposición al reconocimiento del *otro* no podría haber ninguna acción comunicativa; y, por ello, Arendt insiste en que únicamente dialogando en la esfera pública es posible comprender (y concertar) desde una pluralidad de perspectivas, cuáles, y por qué, ciertas acciones se deben tomar y cuáles se deben evitar (o, por qué las realizadas fueron o no fueron exitosas); y también, cuáles decisiones son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de los individuos dentro de su entorno cultural y político. No hay

[29] H. Arendt, "Desobediencia civil", en *Crisis de la República*, p. 94.

autoridad, no hay precepto, que no sea la propia voluntad de los ciudadanos reunidos para asegurar la permanencia de la libertad en la esfera pública. Esta capacidad del *poder comunicativo de los ciudadanos* es el único factor que puede dar espesor a un *espacio* para la acción política.[30]

De *Facticidad y validez* es también el siguiente texto —poco citado por los críticos habermasianos de Arendt—,[31] en el que —según mi opinión— se evidencia un giro en la postura del fráncfortiense, que no es sólo de matices, con respecto a su ensayo de 1976. Observemos:

> […] en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se torna, por así decir, consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos […] Así, democracia viene a significar autoorganización política de la sociedad en su conjunto […] En los escritos de Hannah Arendt puede verse muy bien esta dirección de choque […] contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y contra el autosuministro de legitimación por parte de los partidos políticos estatizados, el espacio de la opinión pública habría de ser revitalizado hasta el punto que una ciudadanía regenerada pudiese volver a hacer suyo, en las formas de una autodeterminación descentralizada, el poder estatal burocráticamente autonomizado.[32]

[30] *Cf.* C. Kohn, "Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Res Pública, Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, núm. 5, año 3, 2000, pp. 75-84. Esta posición la asume también Dora Elvira García cuando afirma que: "mediante los acuerdos, las proposiciones que cuentan con el apoyo popular se convierten en leyes. Ellas no han de entenderse como mandatos y órdenes, sino más bien como directrices que regulan las conductas humanas. Para Arendt, las leyes se pueden conceptuar mejor como acuerdos colectivos, como directrices convenidas que *en ese sentido poseen su autoridad*, razón por la cual los ciudadanos se comprometen a cumplirlas. No se trata de "obediencia", [en el sentido tradicional de la relación gobernante-gobernado, [sino del gobierno] que se compone de hombres a los que el pueblo ha 'conferido poderes' para ejercer la autoridad en su nombre y a los que el pueblo está dispuesto a apoyar" […] Los ciudadanos deciden si una ley merece su apoyo o no". (D. E. García, "La desobediencia civil en Hannah Arendt: Una propuesta política para la recuperación de la esfera pública y el alcance de la justicia" en ID., comp., *Hannah Arendt: El sentido de la política*. México, Porrúa/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2007, pp. 132-133.

[31] Tal es el caso, por ejemplo, de Seyla Benhabib, en *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Nueva York, Sage, 1996, y en muchísimos otros ensayos de su autoría, quien pese a que sostiene la notable influencia de Arendt en Habermas en relación con el desarrollo del concepto de *lo público* de este último, se afinca en la crítica que el filósofo fráncfortiense le hace a Arendt en el ensayo de 1976. (*Cf.* J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 199-211).

[32] *Cf.* J. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 373. Tal como lo reitera Cristina Sánchez, "Precisamente, Arendt afirma la necesidad de fundar una comunidad política en un contrato horizontal que implica reciprocidad y el consentimiento mutuo de la ciudadanía […] Ello supone, como señala Ha-

En efecto, el *'no-gobierno'* arendtiano se bosqueja claramente en el contexto de la ampliación de la acción comunicativa en los intersticios del poder del Estado y apunta sobre todo al fortalecimiento de la participación libre e igual por parte de los ciudadanos en la decisión y en la gestión de los asuntos colectivos. Se trata de una concepción que sostiene que la legitimación de un orden político (de una *res publica*) no puede provenir de la obediencia ciega, ni del terror, de los ciudadanos ante el Estado, sino de la fabricación de *acuerdos solidarios* —surgidos de debates públicos y plurales entre las opiniones expuestas por los participantes— con el fin de poner en práctica y defender los proyectos comunes y pautas normativas alcanzados, como *espacios políticos* vigorosamente conformados.

Si mis argumentos en favor de la propuesta de Hannah Arendt —en especial en cuanto a la consistencia de su dicotomía *violencia/poder*— tienen, como espero, un buen grado de aceptación, concluyo —afirmando enfáticamente— que con su interpretación, Arendt —a mi juicio— se adelanta a Habermas al proponer un "modelo comunicativo de poder", en términos de generación de acuerdos para la acción y para la evaluación de las normas de la interacción política, en el ámbito de la *Öffentlichkeit*[33] y que la '*teoría de la acción comunicativa*' de Hannah Arendt, que acabo de esbozar, fundamenta, en términos teóricos, la condición dialogal de la democracia deliberativa y participativa; vale decir, aporta a nuestro presente su fuerza crítica y normativa, la obligación de construir espacios públicos y canales institucionales para la deliberación y para la acción política, a través de los cuales los ciudadanos logren desarrollar su verdadera condición: 'la libertad'.

Bajo estas premisas, el *poder comunicativo* ha de configurarse, en un primer momento, como una práctica emancipadora sustentada en el fomento de la solidaridad, del respeto mutuo, del ejercicio de la crítica, así como, en la valo-

bermas, que dentro de este modelo, el ejercicio de la autodeterminación ciudadana es independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado". (C. Sánchez, *Hannah Arendt: El espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 255.)

[33] Ya Arendt, en su obra *La condición humana*, publicada en 1958, y en varios de sus ensayos escritos entre 1956 y 1967, algunos publicados en la primera edición de *Between Past and Future* de 1961, comenzó a desarrollar su 'teoría de la acción comunicativa', faltándole sólo acuñar el término; mientras que Habermas inicia su aproximación al tema en su *StruKturwandel der Öffentlichkeit* que es de 1962, aunque la teoría como tal la comienza a desarrollar, de manera sistemática, en su libro *Teoría de la acción comunicativa*, publicado en 1981. Por cierto, Habermas reconoce en una nota marginal, en el capítulo sobre Alfred Schütz) su deuda con Arendt, "De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa". (J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 357.)

ración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conllevaría necesariamente a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la *ética del discurso* y de la *praxis política*, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano —en modo alguno lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado a través de múltiples mediaciones— orientado primariamente a fomentar, siempre dentro del contexto de la interacción social, la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta autoconstitución moral —para utilizar una expresión de Foucault— hacia el desarrollo de un *sujeto-ciudadano* capaz de defender sus derechos y que sea deliberante y participante comprometido en la práctica de la democracia, que la asuma como proyecto de realización colectiva, como una forma de vivir.

De manera que las condiciones de "validez" y "facticidad" de la dicotomía arendtiana entre *violencia* y *poder*:

> [...] deben buscarse en las condiciones que posibilitan el diálogo y la participación de los individuos en acciones dirigidas a satisfacer fines colectivos. El requisito para incentivar y coordinar la acción libre de los hombres es el surgimiento y la consolidación de una esfera pública, entendida como un espacio de aparición, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad y la cooperación, o esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se ha propuesto realizar.[34]

Fecha de recepción: 15/10/2008
Fecha de aceptación: 08/03/2009

[34] A. Bolivar y C. Kohn, "Diálogo y participación: ¿Cuál diálogo?, ¿cuál participación?", en ID., comps., *El discurso político venezolano. Un estudio multidisciplinario*. Caracas, CEP-FHE/Tropykos, 1999, p. 105.

DEMOCRACIA Y RELACIONES INTERCULTURALES*

Raúl Alcalá Campos**

Resumen

La idea básica de este trabajo es defender una democracia republicana que, a diferencia de la democracia liberal, concibe a la libertad como no dominación. Esta democracia republicana permite conjugar la libertad con la idea primordial de la democracia: la igualdad, y con ello establecer las bases para unas adecuadas relaciones interculturales.

Palabras clave: Hiperpolítica, renta básica, republicanismo, relaciones interculturales, comunidad.

Abstract

The fundamental idea of this work is to defend a republican democracy which, in contrast with liberal democracy, conceives liberty as non-domination. This

* Este trabajo se terminó gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN403809-3, "Política y valores en las relaciones interculturales", de la DGAPA,UNAM.

** Profesor investigador de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, UNAM. México. raulalcala@yahoo.com

republican democracy gives us the chance to conjoin liberty with the primary idea of democracy: equality, and, as such, lets us establish the basis for adequate intercultural relations.

Key words: Hyperpolitics, basic rent, republicanism intercultural relations, community.

Introducción

La idea que se defiende en este trabajo sostiene que para el momento actual, en todos los órdenes, por el que está pasando el mundo y, en especial, México, se requiere defender una democracia republicana que, a diferencia de la democracia liberal, concibe a la libertad como no dominación. Esta democracia republicana permite conjugar la libertad con la idea primordial de la democracia: la igualdad, y con ello establecer las bases para unas adecuadas relaciones interculturales.

Para argumentar a favor de lo anterior llevamos a cabo una breve historia de la política siguiendo las ideas de Peter Sloterdijk, lo que nos permite tener un marco de referencia, o telón de fondo, para hablar de la hiperpolítica hacia la que deben tender los Estados generando una nueva clase política con la finalidad de lograr la convivencia entre lo grande y lo pequeño en este mundo globalizado, es decir, un mundo en donde reine el pluralismo y no la homogeneidad, pero que tampoco nos lleve a un choque cultural.

Dentro de este escenario veremos que las nociones de igualdad, base de la democracia, y de libertad, base del liberalismo, se encuentran en una tensión constante, si no es que resultan ampliamente antagónicas, sobre todo si se toma en cuenta la noción de sujeto que subyace a cada una de estas versiones políticas.

Inmediatamente después hacemos una referencia a la nueva concepción del republicanismo, sobre todo atendiendo a su idea de libertad como no dominación, así como lo que se ha dado por llamar “renta básica universal”, que consideramos es el mejor camino para una buena distribución de la riqueza que produce un pueblo, sea este un país, un estado o un municipio.

Esta nueva propuesta de una democracia republicana considero nos permitiría establecer mejores relaciones dentro de la diversidad cultural, sobre todo en un país como el nuestro, si en realidad se toma en cuenta el punto clave del republicanismo desde sus inicios: la búsqueda del bien común.

Una breve historia de la política

Peter Sloterdijk[1] toma el mito de la torre de Babel para sostener que el hombre no logra vivir en un paraíso que se asienta sobre el contenido político del consenso, pues la dispersión lingüística fue el medio para acabar con un propósito común: la construcción de la torre; en otras palabras, por decreto divino se rechaza la posibilidad de que exista una tarea común para toda la humanidad. Este autor no acepta la idea de que el hombre surgió a partir de la ciudad, del Estado o de la Nación, es decir de la cultura superior, pues esto implica la destrucción de la unidad de la evolución humana y como consecuencia el abandono de nuestra herencia genética y cultural.

Sloterdijk parte pues de lo que llama paleopolítica que, a diferencia de las culturas superiores y de la historia que consideran al hombre como algo ya dado, no presupone al hombre sino que lo genera. Es la repetición del hombre por el hombre, el arte de reponerse en los hijos, que es la manera en que se presentaba en las antiguas hordas, se formaban en ésta y participaban de y en ella, bajo la ley de la reposición de la horda en su propio linaje. Las hordas, para utilizar un símil del mismo autor, son como las incubadoras, hornos en los que se cuecen sus futuros miembros. Si se concibe el predicado "político" como aplicado a una obra común con una actividad de dirección, y dejamos aparte el papel de la autorreposición, entonces las hordas las tendríamos que considerar como prepolíticas, pero si consideramos como un acto esencialmente político la repetición en las siguientes generaciones, tendríamos que aplicar este concepto a las hordas, de tal manera que "[...] la paleopolítica viene a ser el arte de lo posible en pequeñas proporciones, el arte de mantenerse pequeño por el bien más alto, por el amor a la vida animada".[2]

La política clásica pretende repetir este arte a una escala mucho mayor fusionando una gran cantidad de hordas bajo un propósito común: si éstas se basaban en relaciones de familia, aquélla apela a relaciones de amistad entre los ciudadanos de la *polis* a los que se les pide mesura entre lo pequeño de la horda y la grandeza de la ciudad, "Desde entonces, lo humano en el Estado es la búsqueda del justo medio, algo que desde la recepción romana de esa idea griega lleva un nombre con el que se le conoce hasta el día de hoy: Humanidad".[3] Para ello se requieren "atletas del Estado" (lo que hoy conocemos como clases dominantes), es decir, individuos entrenados en el arte de convivir con lo grande

[1] Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid, Siruela, 1994.
[2] *Ibid*., p. 36.
[3] *Ibid*., p. 40.

formados en las academias filosóficas, en las escuelas de oradores, etcétera. Es el Estado el que transforma al *homo sapiens* en un *zoon politikon*. Siguiendo a Platón, sostiene que no de cualquiera se puede hacer un estadista, "Conforme a la naturaleza, cada hijo procede de una madre, pero no cualquier madre se llama Atenas", así hace su aparición una madre política artificial: el Estado. Esto ha llevado —afirma Sloterdijk—, con el paso del tiempo, a la catástrofe antropológica de la cultura superior: la división entre los dominados y los dominantes, el que ejerce el poder y aquel sobre el que es ejercido. Nace así la monarquía clásica que, como un resabio del Imperio romano, sobrevive actualmente en la Iglesia. Pero también nace aquello que llama la peste política de la cultura superior: la guerra entre imperios.

Siguiendo con este breve recorrido, la era industrial inicia el camino para la aparición de la hiperpolítica. El *dictum* "Dios ha muerto", leído desde una lectura política, lleva a una ruptura de las culturas que se sostienen en un monoteísmo, cae por la borda la idea de una unidad del género creado, ya no hay una tarea común bajo la guía de un creador común sino grandes multitudes alejadas entre sí, a las que se pretende unificar con el abrazo de los "Derechos humanos" y de la globalización. Con la ausencia de los imperios tenemos que aprender a vivir con los otros, pero no sabemos cómo. No sabemos cómo convivir con 1200 millones de chinos pero, en el mundo actual, no podemos simplemente ignorarlos. Incluso, éste es un nuevo mundo para el que aquellos atletas del Estado no están preparados, siendo lo que lleva a la terrible crisis de la clase política en todo el mundo, y a la orfandad política a todos aquellos que no pertenecen a tal clase: "El Estado se convierte en un castillo de arena". Necesitamos pues una nueva teoría y práctica políticas que permitan enfrentarnos a este nuevo mundo globalizado en el que deben de convivir lo grande y lo pequeño, el Estado y las hordas: una hiperpolítica.

Esta era industrial ha concebido a la democracia como su compañera inseparable, sin embargo se ha visto obstaculizada la exportación de la democracia occidental fuera de Europa, debido a que se trata de imponer en culturas diferentes. El término democracia se ha convertido en una palabra que define al individualismo urbano, algo que permite no pensar en los asuntos del Estado ni en la copertenencia mutua, sino en un aislamiento de la sociedad, una manera de ausentarse del sistema que los produce, se autoconcibe como el "último hombre", como el usuario terminal de sí mismo dejando de lado el proceso generativo de la reproducción del hombre por el hombre, es un solitario sin retorno. La tarea de la hiperpolítica sería la de ser la mediadora, dentro de esta sociedad de los últimos hombres, entre sus ancestros y sus descendientes, pues no podemos olvidar la repetición de los hombres por los hombres.

Es importante mencionar dos cuestiones respecto a esta visión. En primer lugar, este estudio de Sloterdijk no permite explicar cómo se pueden generar disidentes dentro del Estado, tampoco explica la posibilidad de que entre los atletas políticos surjan diferentes creencias, perspectivas, maneras de pensar, etcétera, que pudieran llevar a un cambio importante dentro del propio Estado. En segundo lugar, la fusión de hordas dentro de la ciudad bajo un bien común implicaría que éste tendría que ser aceptado por toda horda que quiera pertenecer a la ciudad, pero no queda claro si cada horda puede tener su propio bien común sin que esto afecte al bien común general.

Por otro lado, se podría pensar que el mito de la torre de Babel puede tener un final feliz, pues si bien se rompe el consenso de tal manera que no se logra la construcción bajo un interés común, queda la posibilidad de que se posponga con la finalidad de generar visiones que permitan verla desde diferentes perspectivas para crear la mejor de las obras, es decir, la pluralidad generando el interés común. No se parte de éste, como algo *a priori*, para llegar al consenso sino precisamente al revés, consensuar un interés común.

Democracia: igualdad y libertad

Como es bien sabido la democracia de la Modernidad no coincide plenamente con la democracia de la antigua Grecia, principalmente porque en la primera se inmiscuye la idea de la libertad defendida por la posición liberal, es decir la libertad individual garantizada por un Estado de derecho, en tanto que la segunda se preocupó por la distribución del poder del cual participaban todos los ciudadanos en tanto iguales.

También se ha mencionado que precisamente por eso democracia y liberalismo resultan antagónicos, o en términos lógicos, mutuamente excluyentes, ya que si bien uno concibe la libertad garantizada por un Estado mínimo, el otro persigue la igualdad dentro de un Estado máximo. Sin embargo, Norberto Bobbio sostiene que en la actualidad se cumple precisamente lo contrario:

> No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde el punto de vista de su fórmula política, [...] que es la soberanía popular.[4]

[4] N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1998, p. 45.

Lo que le permite sostener que si bien al inicio era posible concebir Estados liberales no democráticos, hoy en día vivimos precisamente la postura inversa, no podemos concebir Estados liberales que no sean democráticos (Bobbio da un paso más al considerar que tampoco existen Estados democráticos que no sean liberales, de lo cual no estoy del todo seguro), porque la democracia es necesaria para salvaguardar los derechos de libertad de las personas y a su vez tales derechos son necesarios para que se mantenga la democracia, aunque resalta el punto de que la relación entre liberalismo y democracia no es de necesidad. Esto se debe a que la relación individuo sociedad es concebida de manera diferente:

Liberalismo:
• Aísla al individuo
• Reivindica la libertad individual en contra del Estado
• Resalta la capacidad de autoformación en condiciones de máxima libertad
• Considera al individuo como un microcosmos

Democracia:
• Integra al individuo dentro de la sociedad
• Hace de la sociedad un producto de acuerdo entre los individuos
• Hace al individuo protagonista de una forma de Estado
• Resalta la capacidad del individuo de superar el aislamiento

No podemos dejar de mencionar que la democracia tiene como una de sus tareas la justicia social, en tanto que el liberalismo defiende principalmente la justicia individual, y en particular la libertad económica por encima de la libertad política, por eso defiende el Estado mínimo.

De la misma manera Giovanni Sartori nos dice que hay una especie de tensión entre el ideal de igualdad de la democracia y el ideal de libertad del liberalismo:

> En último análisis, la igualdad es ampliamente horizontal y la libertad, lanzamiento vertical. La lógica de la libertad se resume en esta fórmula: iguales oportunidades para llegar a ser desiguales. La lógica de la igualdad llega al revés: desiguales oportunidades para llegar a ser iguales. El demócrata espera la integración social, el liberal aprecia la emergencia y la innovación. La diferencia es que el liberalismo se apoya en el individuo, la democracia en la sociedad.[5]

[5] Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?* México, Taurus, 2004, p. 291.

Son estos dos principios los que constituyen la liberal-democracia que en nuestros días mantiene una amplia influencia. Sin embargo, hay que aceptar que éstos requieren ser aclarados. Sartori distingue entre la libertad interior y libertad de querer, por un lado, y la libertad exterior y libertad de hacer, por el otro. El primero es campo de estudio de la ética, el segundo de la política. Y, es esta última, la que se encuentra en la relación ciudadanos-Estado, que en la versión liberal es vista como libertad política con base en la constitución, la libertad en la ley; en cambio la primera, la libertad interior, se mantiene como autonomía, como libertad responsable, individual, y es por ello que la libertad política sale del ámbito de la autonomía. Dice Sartori:

> En el mundo contemporáneo, las llamadas autonomías locales son, las más de la veces y más que otra cosa, estados de descentralización política-administrativa y, por lo tanto, con independencia (relativa) del centro [...] Sin embargo, siempre presuponen para existir una libertad *de* del Estado central o centralizador. Llamémoslas, también, si se quiere, autonomías: pero sin tomar la expresión muy en serio.[6]

La noción de igualdad manifiesta también una serie de problemas, principalmente por la relación que se establece con la noción de justicia (mantenida como valor a perseguir, de la misma manera que la libertad, se puede concebir como una guía para el desarrollo de la sociedad, pero cuando se pretende hacerla concreta es cuando comienzan a aparecer los problemas). La clasificación tradicional distingue entre las siguientes igualdades: 1) igualdad jurídico-política, 2) igualdad social, 3) igualdad de oportunidades, y 4) igualdad económica. No me voy a detener en este análisis, pero sí conviene entrar a la cuestión de los criterios de igualdad, principalmente porque conviene distinguir entre la igualdad aritmética y la igualdad de proporción. La igualdad jurídica es aritmética en tanto que es la misma para todos (soslayando el proceso de aplicación), en cambio dentro de la justicia fiscal la igualdad es de proporción ya que, aunque todos tienen en principio la obligación de pagar impuestos, no todos lo pagan en la misma proporción. Así pues, la distinción estriba entre cosas iguales a iguales y cosas desiguales a desiguales.

Lo que manifiesta lo anterior es que la relación entre igualdad y libertad es de tensión, sin embargo Sartori sostiene que tal relación es de procedimiento y que va de la libertad a la igualdad, siendo no reversible. Yo tengo mis dudas a este respecto, pues lo que afirma es que partiendo de la libertad es posible llegar a

[6] *Ibid*., p. 241.

la igualdad, pero no veo por qué la inversa no es posible, sobre todo si apelamos al ejemplo que él mismo pone de que setenta años de igualdad soviética fueron de "ilibertad", pero ello no impide que tal igualdad procure la libertad.

Democracia y republicanismo

Hace no mucho, en mayo de 2004, afirmaba que mientras no contáramos con una propuesta alternativa a la neoliberal, deberíamos recurrir a Marx como un medio de protección contra la globalización salvaje de nuestros días, hoy puedo decir que esta alternativa se está gestando.[7] A pesar de que Norberto Bobbio haya afirmado que como estudioso de la política nunca se había cruzado con el republicanismo,[8] en los últimos tiempos una idea de éste tiende a tomar su lugar en el debate de la filosofía política. En esta visión la idea de libertad ha sufrido variaciones pues no obedece a la distinción que hiciera Isaiah Berlin[9] entre libertad negativa y libertad positiva, la primera concebida como no interferencia y la segunda como autocontrol. El republicanismo actual, en cambio, concibe la idea de libertad como no dominación, para ello se requiere que los ciudadanos tengan cubiertas las necesidades básicas para poder participar de manera autónoma e independiente de la *res publica*. El liberalismo, como se sabe, defiende el libre mercado y ello lo lleva a rechazar cualquier intervención por parte del Estado, defiende también la libertad individual, sin embargo, ésta se encuentra limitada cuando un individuo se ve obligado a vender, de acuerdo con el libre mercado, su fuerza de trabajo privilegiando la seguridad por encima de su propia libertad, cayendo así dentro de los límites de la dominación, de tal manera que el liberalismo pretende sostener que todos los ciudadanos son libres e iguales sin poder garantizarles su existencia social, rompiendo así con lo que pretende.

Por otro lado, dentro de la distinción tradicional de la igualdad que vimos anteriormente, la igualdad económica no ha contado con un recurso que permita su mejor distribución. Actualmente se está desarrollando una idea que es,

[7] En ese momento no tenía conocimiento de la obra de Philippe van Parijs, *Libertad real para todos*. Barcelona, Paidós, 1996, que me fue sugerido por la doctora Elisabetta di Castro. Consultar en especial los capítulos 1 y 2.

[8] *Apud* Elisabetta di Castro, "Liberalismo y republicanismo", en Ambrosio Velasco Gómez, E. di Castro y María Julia Bertomeu, coord., *La vigencia del republicanismo*. México, FFyL, UNAM, 2006.

[9] Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", en A. Quinton, ed., *Political Philosophy.* Londres, Universidad de Oxford, 1967.

desde mi punto de vista, bastante compatible con la idea de libertad republicana y que podría conformar, si no una mejor distribución de la economía, un inicio de distribución económica: la renta básica universal.

La idea que subyace a esta visión es la siguiente: la democracia no es compatible con la pobreza; en otras palabras, si hay pobreza no puede haber democracia, ergo, nunca ha habido democracia. Pero esto no quiere decir que no pueda haber, para ello habría que acabar con la pobreza. Veamos esto por partes.

Antoni Doménech sostiene que las democracias actuales se encuentran hoy gravemente amenazadas por tres cuestiones:

1. Por la aparición de imperios privados transnacionales capaces de desafiar con éxito el monopolio, característicamente moderno, de los Estados a la hora de determinar la utilidad pública.
2. Por el hecho de que esos imperios privados transnacionales son a su vez gobernados autocráticamente, de un modo incontrolable por sus trabajadores, por el grueso de sus pequeños accionistas y por el conjunto de la ciudadanía.
3. Por el hecho de que esos imperios privados transnacionales son hoy un estorbo cada vez más decisivo para que, en los procesos políticos democráticos, los electores puedan controlar a sus gobernantes.[10]

Aceptando que estas tres grandes amenazas son hoy un hecho real, no es muy difícil darse cuenta de que estos imperios se contradicen pues defienden una propuesta democrática que ellos mismos no cumplen en sus respectivos espacios, aunque a fin de cuentas esto les tiene sin cuidado, pero a nosotros no porque el tremendo poder que tienen los vuelve no sólo incontrolables ante el Estado, sino también por la gran capacidad que tienen para intervenir en los procesos democráticos y para abrir cada vez más esa gran brecha entre ricos y pobres. Es en última instancia una autocracia que sustenta y gobierna a una democracia con una pobreza en ascenso. Una de las maneras de evitar esta situación, aunque no en su totalidad pues seguirán influyendo a través del poder de los medios de comunicación en su poder, es independizando a los electores del poder de los imperios privados, es decir, defendiendo la libertad como no dominación y esto se puede lograr a través de la renta básica universal.

[10] Antoni Doménech, “Tres amenazas presentes a la democracia”, en A. Velasco, E. Di Castro y M. J. Bertomeu, comp., *op. cit*., p. 292.

Entremos ya de lleno a esta propuesta de renta básica universal. La idea es que el Estado procure un ingreso garantizado que permita cubrir sus necesidades básicas a cada miembro de la sociedad con independencia de su situación personal, es decir, sin tomar en cuenta si se es rico o pobre, negro o blanco, mujer u hombre, heterosexual u homosexual, hijo o padre, si trabaja o no, etcétera. Al entrar en contacto por primera vez con esta idea, no es raro manifestar cierto tipo de repulsión, de franco rechazo, que poco a poco va perdiendo fuerza. Uno de los puntos de mayor incomodidad es el que se refiere a un ingreso garantizado por parte del Estado también para los ricos, siendo que a lo largo de nuestra historia hemos estado comprometidos, desde Robin Hood, con quitarle a los ricos para darle a los pobres y, por cierto, nunca ha tenido más que un éxito pasajero, sin embargo, de la misma manera que el derecho al voto está ligado a la ciudadanía sin tomar en cuenta las características particulares, el derecho a la renta básica también, por eso es universal, es más, ni siquiera se permite renunciar a ella, otra cosa es lo que desee hacer la persona con tal ingreso, puede donarlo o arrojarlo por la calle, pero no puede renunciar a él. Aquí conviene mencionar que se haría un ajuste en el pago de impuestos de tal manera que al rico se le estaría quitando mucho más de lo que se le da.

Otro punto que parece preocupar es el que se refiere al otorgamiento de la renta básica a personas que no quieran trabajar. El punto aquí es que se parte de la hipótesis de que las cosas van a seguir como hasta ahora, es decir, con una inquietud por trabajar con la finalidad de superar meramente lo básico, con obtener además un confort. Aquí conviene prestar atención al otro lado de la moneda, pues lo que implica en cierto sentido es que el concepto de trabajo se deslinda del de trabajo asalariado, o si ustedes quieren, se reconoce como trabajo, como cualquier otro, el de las labores domésticas y el del trabajo voluntario. Lo que en última instancia se modificaría sería la relación entre el trabajador y su contratista pues superaría el campo de la dependencia. Las relaciones que se generarían se tendrían que adecuar a esta nueva situación pues así como el contratista no tendría un dominio completo vía económica sobre el trabajador, este tampoco podría abandonar el trabajo cada vez que quisiera.

El monto de la renta básica universal tendría que estar por encima del monto de la renta media del área geográfica de referencia, para no caer en el índice de pobreza que se mide por debajo de la renta media. En España, más específicamente en Cataluña, se ha calculado una renta básica anual de 5 514 euros, alrededor de 6 500 dólares por adulto y la mitad para los menores, por desgracia no nos dan el dato de la población total de Cataluña. Desde luego, cada Estado debería llevar a cabo su propio estudio, por zona geográfica, para poder asignar el monto de la renta, así como implementar una reforma al pago

de impuestos. Una vez llevada a cabo esta investigación un país rico (probablemente con poca población), se presume podría implementar una renta básica para toda la población, no así un país pobre, o incluso en vías de desarrollo pero con una amplia población.

Se notará que el problema de la discriminación racial o sexual, desde el punto de vista económico, se elimina de manera inmediata pues la renta básica está ligada a la ciudadanía y no al sexo o al color. De la misma manera se elimina de entrada la pobreza extrema, pero no ciertamente la pobreza. Esto tendría como consecuencia evitar la migración indiscriminada en busca de otras oportunidades de sobrevivencia, pero también implica la necesidad de una renta básica generalizada, por lo menos, dentro de un territorio nacional, debido a que se tiene en mente que el otorgamiento de la renta básica para un individuo no nacido en el lugar en cuestión, se implementará, piensan algunos; Raventós, por ejemplo, con un mínimo tiempo de residencia en el lugar, así la renta básica está ligada o bien a la ciudadanía o bien a la residencia, o ambas, pero si es así, los miembros de una comunidad que no cuentan con tal beneficio, buscarían trasladarse a otra comunidad que sí cuente con ello. En un país como México, la renta básica tendría la importante labor de mantener vivas muchas de las culturas y de los pueblos indígenas eliminando su dependencia de la beneficencia, es más, se podría abandonar todos los programas de apoyo asistencial por parte del gobierno que funcionan en algunos casos como medios de control partidista, y utilizar estos recursos como renta básica.

Otra de las ventajas sería la tendencia a una baja de la delincuencia pues se supone que dado que quedarían cubiertas las necesidades básicas, las personas no tendrían necesidad de inmiscuirse en problemas de robo para cubrir tales necesidades, esto llevaría a evitar la sobrepoblación que actualmente se tiene en los sistemas penitenciarios lo que representaría un importante ahorro económico para el gobierno. Los ahorros logrados a través de la eliminación de programas asistenciales así como en el sistema penitenciario, además de una reforma fiscal, harían posible cubrir los gastos que implica la renta básica universal.

Existe también un tema que actualmente se encuentra en un debate sin que haya claridad en el asunto, es el de asociar a la renta básica universal una renta máxima, en otras palabras, que haya un tope en los ingresos personales que evite la desigualdad tan amplia entre ricos y pobres, que, como se sabe, cada día se amplía más. Valga el siguiente dato: en Estados Unidos la proporción entre lo que percibía como sueldo promedio un obrero en relación con lo que percibía en promedio un gerente de empresa era de 1 a 45, para el año de 1980, para el año 2000 era de 1 a 420. Bill Gates tiene tanta riqueza como el 45 por ciento de los hogares de menor ingreso de su país. En México es posible que

una sola persona tenga un ingreso de 2 millones de dólares al mes contra los 10 000 pesos que podría ganar en promedio uno de sus trabajadores.

Esta idea de renta básica permitiría cumplir con la noción de libertad como no dominación que actualmente está sosteniendo el republicanismo, pero desde luego, no soluciona todos los problemas que actualmente se plantean. Uno de ellos es el de la ingerencia decidida del Estado para evitar situaciones de dominación de unos sobre otros, sobre todo en el plano económico, asunto éste que no le hace ninguna gracia al liberalismo actual que lo considera como un mal necesario pero que aboga por su no interferencia y menos dentro del mercado de trabajo. Con lo visto hasta aquí podemos entrar ya al campo de las relaciones interculturales y al papel que puede jugar la renta básica en éstas.

Relaciones Interculturales

La conformación del mundo actual está tendiendo hacia una confluencia de relaciones interculturales como no lo había habido a lo largo de la historia, esto no quiere decir que antes no hubiera países multiculturales, sino más bien, que en nuestro momento se ha convertido en una situación que hay que atender.

Para entrar en materia sobre este tema, lo primero que debemos hacer es distinguir entre multiculturalismo e interculturalismo (algunos hablan de multiculturalidad e interculturalidad, o bien de multiculturalismo y multiculturalidad e incluso de pluriculturalidad, lo cual manifiesta que es un problema con el que se está lidiando a tal grado que se está intentando poner claridad al respecto). El primero lo podemos tomar como una cuestión de hecho, es decir, afirmar que existe una multitud de culturas es una perogrullada pues basta con mirar a nuestro alrededor para confirmar tal cosa. También es una cuestión de hecho la afirmación de que tales culturas interactúan, pero en este momento sí conviene solicitar que tales relaciones sigan ciertas normas, es decir, que la interculturalidad la podemos ver como un asunto normativo (incluso como un programa político a seguir) y no sólo como mero hecho. Uno de los más importantes puntos de esta normatividad establece que todas las culturas son igualmente respetables, en otras palabras, que no existe una cultura superior a las otras sino que éstas son diferentes tanto en su concepción del mundo como en sus valores.

Por otro lado, aun cuando a lo largo de la historia ha habido contacto entre diferentes culturas, es en la actualidad cuando tal contacto se ha acelerado y se ha convertido en una relación de intercambio cultural, precisamente por el respeto que merecen las culturas diferentes, aunque las políticas de algunos países han estado preocupados por lograr la asimilación de los inmigrantes a la

propia cultura, lo cual ha sido una práctica general, sin embargo, no han podido evitar tal intercambio. Pues bien, a pesar de la mala imagen que se tiene en el ámbito académico de los defensores de la posmodernidad, personas como Gianni Vattimo[11] han insistido en las ventajas de las nuevas tecnologías, que han permitido que los excluidos tomen la palabra. Tomar la palabra es salir del anonimato, es afirmar que uno, o una cultura, tiene algo que decir y que lo puede hacer desde su propio lenguaje, el ejemplo más adecuado se encuentra en el imperio de las nuevas tecnologías, me refiero a Estados Unidos, en donde éstas han permitido la aparición de medios de información en lenguajes diferentes al inglés propiciando así la pluralidad de visiones y la pluralidad de lenguajes, y con ello reconocer las diferencias.

El multiculturalismo lo que busca es la no universalidad del sujeto, pues lo concibe como constituido por una cultura reconociendo a su vez la existencia de otras. El liberalismo y la democracia aunque forman parte de una cultura no son cultura propiamente dicho sino programas políticos a seguir. Puede haber dos personas que pertenezcan a la misma cultura siendo una liberal y la otra no. Un sujeto multicultural no sólo reconoce la existencia de otras culturas, también su validez. Es un sujeto con identidad cultural, que se reconoce como parte de una cultura, con su propia visión del mundo y con sus propios valores. Sin embargo, como veremos posteriormente, habría que tomar a la comunidad como un sujeto. Si esto es así, tendríamos que defender la igualdad entre las comunidades y la libertad de cada una para elegir el camino que le conviene, pero además, como individuos dentro de la sociedad en general, tendrían que gozar del beneficio de la renta básica, con independencia de la producción para la comunidad. El problema aquí es el de la libertad individual como no dominación sobre el individuo por parte de la comunidad, para que pueda ejercer sus derechos republicanos.

La noción de sujeto, por otro lado, requiere, desde mi punto de vista, atención especial dentro del campo del multiculturalismo pues de ella depende mucho las características que se le otorguen. Decir de un individuo aislado que tiene su propia cultura parece un sin sentido, pero éste no es el caso si se trata de una comunidad aislada. Ésta puede tener su propia cultura y como tal merece nuestro respeto además de contar con ciertos derechos como el de mantener su propio lenguaje. Esto implica la necesidad de concebir la noción de sujeto no sólo como individuo sino también como comunidad, como un tú que tiene algo que decirme, según palabras de Gadamer.

[11] *Cf.*Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990.

La cuestión del sujeto puede parecer un asunto sin mucha importancia desde cierto punto de vista, no obstante su relevancia se hace manifiesta al considerar los derechos que las comunidades deben tener. En general, la Declaración Universal de los Derechos Humanos da garantías al derecho de los individuos como tales, pero no concibe a las comunidades como sujetos con sus propios derechos. Así, en el inciso 3 del artículo 16 de la mencionada Declaración, se estipula la protección de la familia por parte de la sociedad y del Estado, tomándola como el núcleo de la sociedad, siendo así a lo más que llega dicha declaración con respecto a una comunidad, en este caso la familia. En el inciso 1 del artículo 29 aparece el término comunidad pero con referencia a la persona, sosteniendo que ésta tiene deberes respecto a aquella. En suma, la Declaración no toma en cuenta a las comunidades pues no las concibe como sujetos de derechos. Por cierto, lo mismo ocurre en el caso de la renta básica, se le otorga a los sujetos individuales y con ello cae dentro del campo del liberalismo.

Sin embargo, una de las necesidades básicas de los sujetos, según Luís Villoro,[12] es el de pertenencia a una comunidad, que es la que le da sentido a su existencia. Es la comunidad la que despliega un abanico de posibilidades de realización individual, y dentro de ella le damos sentido a nuestro quehacer diario. Una comunidad urbana como la nuestra no nos provee dentro de su oferta la posibilidad de desarrollarnos como pescadores, de la misma manera que una comunidad como la esquimal no promoverá entre sus miembros la posibilidad de desarrollarse como agricultor. Decir que la comunidad promueve algo, es decir, al mismo tiempo, que cuenta con las condiciones necesarias para que se lleve a cabo a satisfacción, así promover una formación como arquitecto, abogado o técnico en computación implica que esa comunidad requiere de sujetos que se dediquen a la proyección de ciertas construcciones, al ejercicio de las leyes o al servicio de las computadoras, pero también implica que en esa comunidad hay demanda de tales servicios. Yo no sé si en una comunidad esquimal exista tal demanda, tiendo a pensar que no, sin embargo, promoverá el desarrollo de sus miembros de acuerdo con sus propias necesidades.

Conviene aclarar que la conformación de la comunidad será acorde no sólo con sus necesidades sino también con sus valores. Así las comunidades urbanas modernas tienen como un valor constante la generación de riqueza tanto a nivel general como individual, incluso, existen comunidades que no consideran tal generación de riqueza constante como un valor, sino más bien como un producto de la vanidad, en cambio fomentan la solidaridad como un valor a mantener.

[12] *Vid*. Luis Villoro, "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", en *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/FFyL, UNAM, 1998.

Esto no quiere decir que una de estas comunidades esté bien y la otra mal, sino que son diferentes y sostienen distintos valores.

Ahora bien, en nuestra realidad mexicana existen estos dos tipos de comunidades, llamémosles la urbana y la indígena. La primera es relativamente bien conocida, la segunda lo es un poco menos, pero esto no importa para lo que estamos tratando, lo que sí conviene es llamar la atención hacia el desplazamiento de los sujetos ya que en nuestro medio se da de la comunidad indígena hacia la urbana. Sin importar por ahora la causa de esto, debemos estar atentos al choque cultural de los desplazados en tanto que se desenvuelven en comunidades con valores diferentes, y esto puede afectar seriamente su identidad como sujetos. Un indígena que por cualquier circunstancia se ve en la necesidad de desplazarse hacia el mundo urbano, se encuentra en una situación de desventaja debido a que su comunidad le ofrecía la posibilidad de desarrollar su potencial de cierta manera, en cambio el mundo urbano no cuenta con ese abanico de posibilidades, ofreciéndole así otro para el que no está preparado.

Si esto es así, si la comunidad despliega las oportunidades de desarrollo sin pérdida de pertenencia, ya que ésta es una necesidad básica de los sujetos, conviene establecer derechos para la preservación de las comunidades ya que de ella depende el desarrollo de sus miembros.

Por otro lado, uno de los puntos clave del republicanismo tiene que ver con la búsqueda del bien común por parte del ciudadano, pero ésta sólo se ejerce dentro de la comunidad, de tal manera que la idea de republicanismo es básica para la preservación de una visión multicultural, no sólo en su versión en tanto que un hecho sino también en su versión normativa. En este sentido, y nuevamente, si el argumento anterior no fue suficiente para considerar a la comunidad como un sujeto que puede decirnos algo, conviene considerarla como un sujeto, en la que participan los ciudadanos, que busca su propio bien, lo cual no quiere decir que es el bien de todos y cada uno, sino precisamente el de la comunidad como un todo.

Lo visto hasta aquí creo es suficiente para darnos cuenta de que la relación entre las culturas merece una atención que no le ha sido prestada por parte de los gobiernos.

Conclusión

Hemos visto que la historia de la política se inicia con lo que Sloterdijk llamó paleopolítica y que se sustenta en la idea de reproducción del ser humano. El paso a la política clásica tuvo como meta la reproducción de los individuos dentro de la ciudad en donde se encontraban diversas hordas. Lo que a nosotros

nos interesa en realidad es ese gran paso que está teniendo lugar desde hace algún tiempo y que se ha dado por llamar hiperpolítica. Nos interesa porque puede concebirse como una de las situaciones a explicar en nuestro momento, es decir, nuestra situación actual, en este mundo globalizado, se precisa pues de una política que va mas allá de la doméstica pues se ha salido de su espacio para incorporarse al ámbito mundial. La democracia vista desde el punto del liberalismo reduce la participación política del ciudadano al momento de emitir un voto de tal manera que se queda corta respecto a la posibilidad de llevar a cabo una participación política a nivel global. Esto no quiere decir que no existan relaciones entre los diferentes Estados. Pero éstas son más que nada relaciones de imposición y no de diálogo político. Sobre todo por la tendencia a limitar la participación del Estado. Así pues la libertad, que es el rasgo característico del liberalismo, no logra cumplirse a cabalidad, precisamente porque se ve limitada por el propio liberalismo, es decir, sólo cubre una parte reducida de la sociedad. La igualdad siendo una noción clave para la democracia, como hemos visto, tampoco logra cumplir con su cometido pues sólo logra llevar a cabo una libertad formal que no se manifiesta plenamente en la vida cotidiana, más bien lo que observamos es una situación de tensión constante entre la libertad y la igualdad. Es en este sentido que la democracia actual se queda corta respecto a la demanda de nuestro tiempo pues no sólo se busca la igualdad, también el reconocimiento de las diferencias.

Sin embargo, el republicanismo sustentado sobre la renta básica universal, podría ser una salida por su concepción de la libertad, en este caso económica, que favoreciera hablar de libertad con igualdad. Por otro lado, también permitiría establecer un tipo de relaciones entre las diferentes culturas que no fuera exclusivamente el de dominación; en nuestro caso porque el problema de la migración masiva tendería a disminuir, lo que representaría un apoyo invaluable hacia nuestras comunidades indígenas y no indígenas, y al respeto a sus culturas. Aunque hay que decir que esto último es una consecuencia de la renta básica, pero no es suficiente para sostener a la comunidad como tal.

Si el liberalismo actual tiene como bandera la legalidad y la democracia debe velar por la justicia, y estos dos conceptos —legalidad y justicia— no siempre han convivido como un matrimonio feliz, por eso es que hay acciones civiles que se acercan más a lo legítimo que a lo legal, hasta donde sé no ha habido una revolución por la justicia que sea, en su momento, legal. Desde luego, un sistema legal que sea también justo, es lo deseable pero su realización es difícil.

Fecha de recepción: 20/08/2008
Fecha de aceptación: 12/01/200

CONTRIBUCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN A LA EPISTEMOLOGÍA, CON ESPECIAL REFERENCIA AL APORTE DE KUHN

Elizabeth Padilla*

Resumen

El desarrollo de la epistemología actual la ha llevado a reconocer la necesidad de incorporar procedimientos y estrategias conceptuales distintas a las tradicionales. Esto ha producido lo que se denomina "giro interpretativo", con consecuencias tanto para reformular la empresa epistemológica como para elaborar nuevos modos de descripción del quehacer científico. Al respecto, me propongo realizar en el presente artículo algunas consideraciones sobre la incidencia del "giro interpretativo" en el tratamiento de cuestiones epistemológicas, centrándome, especialmente, en las contribuciones de Kuhn para una nueva conceptualización de la empresa científica.

Palabras clave: interpretación, historia, comunidades científicas, conocimiento.

* Profesora e investigadora de tiempo completo en cátedras de Filosofía del Lenguaje y Epistemología de las Ciencias Sociales, en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Provincia de Neuquén, República Argentina. gendepadilla@ciudad.com.ar

Abstract

The development of current epistemology has fostered the need to incorporate conceptual procedures and strategies that are different from the traditional ones. This has led to what is called the "interpretive turn", with consequences for both the reformulation of the epistemological enterprise and the development of new descriptive methods for scientific work. In relation to this, I will describe some aspects of the "interpretive turn" when dealing with epistemological questions. I will focus especially on Kuhn's contributions for a new conceptualization of the scientific enterprise.

Key words: interpretation, history, scientific communities, knowledge.

Introducción

El desarrollo de la epistemología actual la ha llevado a reconocer la necesidad de incorporar procedimientos y estrategias conceptuales distintas a las habituales para tratar problemas tales como: la formación de consensos en las comunidades científicas, la comprensión y comunicación de tradiciones científicas del pasado, la mediación del texto para la adquisición del conocimiento disciplinar, entre otros. Esto ha producido lo que se *denomina* "giro interpretativo",[1] con consecuencias de distinta índole tanto para reformular la empresa epistemológica como para elaborar nuevos modos de descripción del quehacer científico. Una de las consecuencias frecuentes consiste en atribuirle al fenómeno interpretativo un debilitamiento de la inteligibilidad, dada la caracterización que ve en él una recaída en el subjetivismo. Sin embargo, otra consecuencia de mayor alcance heurístico ve en él la condición para acceder a una visión más completa y compleja de los procesos cognitivos en ciencia.

En este último sentido, me propongo realizar algunas consideraciones respecto a la incidencia del "giro interpretativo" en el tratamiento de cuestiones epistemológicas[2] para tratar con problemas como los señalados, presentando,

[1] Para una caracterización general del "giro interpretativo", véase "Introduction: The Interpretive Turn", en D. Hiley, J. Bohman y R. Shusterman, edits., *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*. Londres, Universidad de Cornell, 1991.

[2] Un primer enfoque de esta temática se presentó en E. Padilla, "El giro interpretativo en epistemología contemporánea", en G. Cacciatore, S. Colonnello y Santasilia, edits., *Ermeneutica tra Europa e America Latina*. Italia, Armando Editore, 2008.

en primer término, una descripción de las principales limitaciones de la tradición neopositivista en sus intentos por resolverlos y, en segundo término, ofrecer algunos aportes realizados tanto por el racionalismo crítico como por la "corriente historicista".[3] En especial, en el caso de esta última me centraré en las contribuciones de Kuhn para una nueva conceptualización de la empresa científica.

Características de la tradición neopositivista

Como es sabido, la filosofía neopositivista de la ciencia se ha apoyado en una teoría del significado de corte verificacionista. Según éste, un enunciado tiene sentido si puede ser contrastado con algún estado de cosas al que accedemos mediante observación, por lo cual los términos descriptivos que conforman el enunciado deberán ser reducidos directa o indirectamente a un lenguaje observacional. De ahí que, comprender o entender el significado de un enunciado supone el reconocimiento de que se dé o no cierto estado definido de cosas expresado en el mismo, a fin de evaluarlo en términos de verdad o falsedad. El procedimiento habitual consistiría, en principio, en remontarnos desde las palabras a sus definiciones, hasta llegar a aquéllas cuyo significado no pueda ser descrito mediante ninguna frase sino que se constata mediante actos de ostensión. Lo señalado o indicado en el acto ostensivo debería ser lo "dado".[4] Hay, pues, una identidad entre significado y verificación que recibe un fuerte apoyo en la posibilidad de un lenguaje neutral independiente de toda teoría o contexto. Así, la concepción verificacionista del significado establece un criterio de decidibilidad para los enunciados en verdaderos o falsos y, por ende, no da lugar a incertidumbre alguna en cuanto a que pudieran existir otras interpretaciones alternativas acerca de lo "dado"; es más, si así fuera no estaríamos ante lo "dado". De este modo, a partir de la certeza ofrecida por la verificación de los enunciados observacionales el resto del conocimiento se valida mediante la utilización de inferencias.

Podríamos afirmar, siguiendo a Charles Taylor, que el intento neopositivista fue un ensayo serio por trascender el círculo de nuestras interpretaciones con

[3] El calificativo de "corriente historicista" se debe a que en esta concepción el interés está puesto en la dinámica del proceso mediante el cual se modifica el conocimiento científico y no en la estructura lógica de sus resultados.

[4] Respecto al tema de lo "dado", véase el artículo de Moritz Schlick, "Positivismo y realismo", en A. Ayer, *Positivismo lógico*. México, FCE, 1986, pp. 88-114.

el objetivo de ir más allá de la subjetividad.[5] La propuesta consistió en presentar una reconstrucción definitiva del conocimiento que no recurriese a juicios o a lecturas de verificación ulterior dudosa. Y es por eso que, tal como lo mencioné antes, la pieza fundamental del conocimiento lo constituye la impresión o dato sensorial, una unidad de información no sujeta a ningún otro veredicto ulterior. El ideal del neopositivismo fue precisamente reconstruir a partir de esa unidad mínima nuestro conocimiento cuya certeza fuera heredada del firme anclaje sensorial, más allá de toda intuición subjetiva y con el agregado de un conjunto de inferencias válidas.

Ahora bien, el empleo del criterio verificacionista del significado mostró serias dificultades y limitaciones desde sus inicios. Uno de los principales obstáculos derivó de la imposibilidad de caracterizar "lo dado" sin la participación de algún tipo de factor de orden lingüístico y, por ende, de carácter no sensorial. Por ejemplo, los que en apariencia son simples actos ostensivos y que ayudarían a mostrar en forma unívoca aquello que fuera registrado por cualquier observador, resultaron competente ser mucho menos evidentes que los que se presumía para su comprensión, dado que la inteligibilidad de un acto ostensivo residirá en el sistema de signos del cual participa. Esto trajo como consecuencia que la detección de lo "dado" no pudiera eludir el problema del círculo de las interpretaciones, si bien los actos interpretativos quedaban a menudo disimulados bajo la presunta concordancia de los reconocimientos, producto no tanto de lo que nos aparece sensorialmente sin intervención teórica, sino más bien de ciertos consensos implícitos que funcionan en las comunidades científicas, resultantes a su vez, entre otros, de sistemas de educación compartidos.

Otra seria limitación del criterio, en un nivel distinto de análisis, lo constituye la dificultad de su aplicación a ciertos tipos de enunciados, por ejemplo, a los enunciados generales. La suposición de que un enunciado puede verificarse —pese a las complejidades del asunto— por su correspondencia con un estado de cosas del mundo y gracias a la cual probaríamos su significatividad, recae sobre enunciados observacionales singulares; sin embargo ¿podríamos proceder de igual modo con un enunciado general, y cuál sería el estado de cosas percibido con el que habría de corresponderse? Sabemos que no hay tal estado de cosas, sino que en todo caso podemos arribar a enunciados de ese tipo mediante un proceso de generalización. La verdad y la significatividad del mismo se justificarían a partir de la verdad y la significatividad de los enunciados que constituyen la base empírica de la inducción, a lo que se agrega

[5] *Cf.* Ch. Taylor, "La interpretación y las ciencias del hombre", en *La libertad de los modernos*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 147.

la confianza depositada en el argumento de la generalización. Pero desde un punto de vista lógico tal argumento no puede brindarnos seguridad, situación que nos remite al conocido problema de la inducción. Esta dificultad adquiere ribetes dramáticos si nos percatamos de que muchas de las leyes científicas poseen la forma de enunciados generales. En efecto, si de algo no pueden carecer las leyes científicas, en principio, es de significado; además de haber sido debidamente confirmadas o verificadas.

Las limitaciones y problemas provocados por la aplicación del criterio condujeron a esta concepción a tomar vías alternativas de solución. Una de ellas (de carácter interno a la concepción mencionada) fue proponer modificaciones al criterio mediante reformulaciones más debilitadas como, por ejemplo, la que propone Hempel cuando afirma que "una oración tiene significado cognoscitivo si, y sólo si, es traducible a un lenguaje empirista".[6] El resultado de esta modificación consistió en trasladar el problema de la verificabilidad al problema de las condiciones que debe poseer un lenguaje para ser caracterizado como empirista, lo cual nos obligaría a fijar criterios de carácter convencional para determinar ese tipo de lenguaje. Así, un lenguaje con esas características nos permitiría fijar las remisiones últimas de significado de nuestros enunciados —sean singulares o generales— y evitar la recaída en lecturas o interpretaciones alternativas, pero al precio de introducir un elemento convencional o subjetivista.

Variaciones desde el racionalismo crítico

Otra propuesta, en este caso crítica de la concepción mencionada, es la de Popper, quien sostuvo que la filosofía de la ciencia debería abandonar el problema del significado —pues se trata de un típico pseudo problema— y abocarse a la cuestión metodológica. En palabras de Popper: "personalmente, nunca estuve interesado en el llamado problema del significado; por el contrario, siempre me pareció un problema verbal, un típico pseudo problema".[7] Según él, la cuestión central de la filosofía de la ciencia consiste en reconocer un método genuinamente empírico, para lo cual propuso el criterio de *testabilidad* que nos permitiría demarcar entre ciencia y pseudociencia. Ahora bien, no debería con-

[6] En relación con las modificaciones que sufrió el criterio verificacionista del significado, véase Carl Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en A. Ayer, *Positivismo lógico*. México, FCE, 1986, pp. 115-135.

[7] Karl Popper, "La ciencia: conjeturas y refutaciones", en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1982, p. 51.

fundirse esto con un nuevo criterio de significatividad que viniese a reemplazar el de verificabilidad, puesto que el propósito del criterio de refutabilidad es la demarcación por el método y no por el significado.

Una de las principales consecuencias de sostener la refutabilidad es que toda observación está precedida por teoría y que toda teoría es falible. A su vez, uno de los modos en que se presenta la carga teórica es bajo la forma de expectativas y anticipaciones. Así, las teorías que elaboramos como respuesta anticipatoria a los distintos problemas que se nos presentan lo hacen desde un horizonte de expectativas que actúa como marco de referencia para el sujeto cognoscente. Dicho marco no sólo orienta la respuesta o formulación de hipótesis sino que hace posible el planteamiento mismo del problema. Como ya adelantamos, la teoría que precede a la observación es falible, en otras palabras, puede ser falseada y reemplazada por otra o bien, en caso de no serlo, puede ser mantenida provisionalmente hasta que esto finalmente ocurra. Ahora bien, a los enunciados observacionales utilizados como refutadores potenciales de las hipótesis o teorías les cabe la misma falibilidad, de allí que se vuelva imposible toda falsación a menos que introduzcamos algún criterio convencionalista. Siguiendo a Popper, dichos criterios serán fijados por la comunidad de expertos que determinará por autoridad el conjunto de enunciados básicos irrefutables que aseguren la contrastabilidad de las hipótesis. Por ende, se incorpora así inadvertidamente un sesgo subjetivista para poner término al problema de la falibilidad de los enunciados observacionales, sin el cual no sería posible la refutación.

En síntesis, para el racionalismo crítico, el método (al modo de una nueva base arquimediana *sui generis*) junto al ideal regulativo de la verdad son los que garantizarían la racionalidad de la ciencia ante la falibilidad de las teorías y a la vez nos mantendrían a buen resguardo de tener que recurrir a cuestiones interpretativas.

A estas revisiones se agregan los aportes del llamado “giro historicista”, el cual a partir de la reivindicación del papel de la historia para la constitución de las teorías se ocupa de mostrar que los cambios no pueden ser explicados como simples versiones alternativas de un mismo fondo perceptual estable, sino más bien producto de las alteraciones sufridas en nuestras teorizaciones acerca de la realidad. En este sentido, tanto el racionalismo crítico de Popper como la “corriente historicista” en filosofía de la ciencia acentuaron las diferencias con el modelo neopositivista al intentar explicar no ya el problema del significado, sino ante todo los problemas concernientes a la elección entre teorías y, por tanto, el del cambio y desarrollo científico. Alrededor de esta problemática se concentraron los esfuerzos de Kuhn, Feyerabend, Toulmin y Lakatos, entre otros, los cuales si bien

no esbozaron una doctrina monolítica reconocible como alternativa al modelo anterior —dado que entre ellos hay diferencias notorias en sus resultados—lograron, sin embargo, provocar modificaciones en nuestros modos de conceptualizar el conocimiento científico.

Un primer aporte desde el giro historicista

El caso de Feyerabend es notable, pues al igual que Popper se mantuvo firme en la defensa del empirismo, hasta el punto de proponerse formular una auténtica metodología empírica; no obstante, diferenciándose de aquel por la aceptación explícita del papel de la historia en la empresa científica. Su defensa de la metodología empírica requiere, por sobre todo, el rechazo del monismo teórico y la postulación del pluralismo, pues sólo con él se aseguraría que ninguna evidencia fuera eliminada; de este modo se podrá lograr una crítica mucho más aguda de las teorías científicas aceptadas.[8] La propuesta consistió en no posponer el desarrollo de teorías alternativas hasta que se produjese la refutación de la teoría vigente, sino en su uso simultáneo aún cuando no cumpliesen con las condiciones de consistencia y de invariabilidad del significado, pilares inconmovibles del empirismo tradicional. Una de las consecuencias de esta tesis es que cada teoría construye para sí su propia experiencia —una determinada "interpretación natural del mundo"— lo que lleva a adoptar una fuerte versión de la inconmensurabilidad, ya que los términos de teorías distintas poseen significado y referente distintos. En este autor se hace evidente la necesidad de explicitar la mutua dependencia entre observación y teoría, en la medida en que una y otra requieren de una interpretación conjunta. En ese sentido, la interpretación del lenguaje de observación no puede fijarse sobre la base de observaciones (concepción de la existencia de un núcleo fáctico) sino que debe hacerse a partir de convenciones. Por otra parte, la elección de dichas convenciones no se justifica por ninguna razón de carácter sintético-apriorístico, sino que resulta de la práctica científica. En palabras del autor: "los significados [de los enunciados de observación] no son hechos, son resultados de convenciones (ya sea de convenciones explícitas o de convenciones aceptadas a través de la elección de cierto lenguaje como medio de comunicación). La elección de un lenguaje de observación, por tanto, nos toca a nosotros".[9]

[8] Para un análisis del pluralismo teórico véase Paul Feyerabend, "Problemas del empirismo", en León Olivé y A. Pérez Ransanz, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México, Siglo XXI, 1989, pp. 279-311.

[9] P. Feyerabend, "Problemas del empirismo", *ibid*., p. 299.

De esta manera, uno de los argumentos que ofrece en defensa del pluralismo teórico y de la concepción pragmática de la observación es de carácter histórico, pues si realizáramos un corte transversal del desarrollo de la ciencia nos encontraríamos con que la unidad de análisis no es una teoría sino un conjunto de teorías con sus respectivas bases experienciales enfrentadas entre sí, al límite de contradecirse. Así, para Feyerabend, uno de los modos más adecuados para representar el desarrollo de la ciencia sería el de una sucesión de estilos, los que conllevan determinados modos de pensar y de intervenir en el mundo.

El aporte de la concepción kuhneana de ciencia

En el caso de Kuhn, al que nos dedicaremos a continuación, podemos señalar que su aporte al giro mencionado es decisivo, pues como representante privilegiado de la corriente historicista no tuvo por finalidad redefinir la metodología empírica —como los otros dos autores mencionados— sino trabajar en torno al problema del cambio científico con un claro compromiso por ofrecer una reconstrucción lo más ajustada posible al quehacer efectivo de las comunidades que hacen ciencia. La unidad de análisis que propone para su estudio no es una teoría aislada —monismo teórico—, ni una proliferación de ellas, sino algo más complejo y abarcador que caracteriza de modo especial a la práctica científica: el paradigma. Esta noción tiene por objetivo revelar la serie de acuerdos tácitos a los que arriba una comunidad científica en un determinado momento histórico, según los cuales resulta identificable como tal. Como sabemos, Kuhn ha mostrado que el cambio de paradigmas es revolucionario. Ahora bien, la detección de los episodios revolucionarios supone una profunda transformación en la descripción del cambio científico proveniente de una auténtica revolución historiográfica. Así, la historia de la ciencia al ser considerada "como algo más que un depósito de anécdotas o cronología" deberá ocuparse del estudio de las tradiciones científicas normales o paradigmas. Se advertirá que dicho tratamiento no se reduce a ningún modelo acumulativo de conocimiento, como el de la versión neopositivista, pues inaugura un modelo discontinuista de desarrollo a partir de la incorporación de su célebre tesis de la inconmensurabilidad. Si bien dicha tesis ha sido reformulada en distintas oportunidades a lo largo de su obra, en vías de alcanzar una mayor claridad en el concepto,[10] las sucesivas

[10] Un desarrollo pormenorizado de este tema se presentó en E. Padilla, "Traducción radical e interpretación de textos científicos", en H. Faas y H. Severgnini, edits., *Epistemología e historia de la ciencia*, vol. 14. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 391-397.

modificaciones no alteraron sus preocupaciones lingüísticas de fondo, las cuales lo condujeron hacia el final de su producción teórica, a postular la inconmensurabilidad como producto de cambios taxonómicos.

En efecto, en la *Estructura de las revoluciones científicas*[11] aparece una primera formulación de carácter global de la inconmensurabilidad, que consiste en establecer una relación entre paradigmas sucesivos. Así, la inconmensurabilidad exhibe las diferencias que se presentan en la transición revolucionaria entre paradigmas, tanto en los aspectos cognitivos como en los metodológicos: presupuestos metafísicos, postulados teóricos, valores procedimentales, técnicas experimentales, usos de instrumentos, criterios de evaluación, entre otros. En los escritos posteriores a los años setentas restringe el dominio de la relación de inconmensurabilidad. Ésta queda constreñida a las teorías que se proponen en paradigmas sucesivos y, con mayor precisión, a los léxicos o vocabularios. En la década de los ochentas arriba finalmente a una definición de inconmensurabilidad de carácter local. En este tipo de inconmensurabilidad "surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen".[12] De este modo, dos teorías pasan a caracterizarse como inconmensurables cuando están formuladas en lenguajes que no son completamente traducibles. De allí que la inconmensurabilidad se relaciona con el fracaso de la traducción completa entre teorías, lo que trae como consecuencia la necesidad de revisar el tipo de comparación que se pueda establecer entre ellas. En efecto, el fracaso obedece a la inexistencia de un lenguaje neutral que pudiera emplearse como medida de comparación externa a la descripción que las mismas teorías inconmensurables hacen de los enunciados que se derivan de ellas con carácter predictivo, por lo cual no habría una base empírica común a partir de la cual verter los significados de los enunciados observacionales de las teorías en cuestión. Estas consecuencias resultan del mayor interés, pues permiten relacionar los problemas de la comparación interteórica con los de comunicabilidad e interpretación.

Al respecto, los críticos han mostrado con frecuencia la pretensión paradójica de Kuhn de sostener la inconmensurabilidad y a la vez proponer la comunicabilidad entre teorías; para cuya respuesta el autor se vio llevado a buscar concepciones del lenguaje que le permitiera dar cuenta de ese problema, tarea no obstante que resultó inconclusa. En efecto, hasta en sus últimos trabajos Kuhn mantuvo la tesis de la inconmensurabilidad, pero ahora desde preocupa-

[11] T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1985.

[12] T. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 1998. pp. 95-135

ciones que lo llevaron a introducir nociones como las de esquema conceptual, taxonomías y en sus últimos escritos el de módulo mental.

En líneas generales, la relación entre comparabilidad y comunicación es posible —nos propone Kuhn— si modificamos el supuesto que identifica interpretación con traducibilidad y, en un sentido más amplio, el supuesto que identifica inteligibilidad y traducibilidad,[13] entendiendo por esta última el proceso mecánico que consiste en correlacionar términos de una lengua con términos de la otra. Cabe destacar que la descripción de este proceso se basa en el "manual de traducción"[14] de Quine. En este sentido, si aceptamos que la comparación depende de la confección de un manual de traducción quineano es cierto que la misma no pueda llevarse a cabo, pues según este último no hay un manual que correlacione los términos de una teoría científica del pasado con alguna otra versión de la misma pero actualizada; por ejemplo, intentar traducir la teoría atomista de Demócrito a la de Dalton. No obstante, Kuhn repara en esta insuficiencia y propone para remediarla establecer una diferencia entre traducción e interpretación, tomando distancia, con ello, de las consecuencias más extremas de la tradición analítica respecto a este asunto. De este modo, rechaza la pretensión ingenua de aquellos que, como criterio de comparación, pretenden traducir cada uno de los enunciados que conforman las teorías a algún tipo de lenguaje neutral. En otras palabras, la modificación innovadora que defiende, a diferencia de la tradición analítica, consiste en desligar la traducibilidad completa de la interpretación.

Como podemos advertir, Kuhn intenta desprenderse de los problemas ligados a un manual de traducción y busca establecer condiciones que hagan posible la comunicación desde estrategias que ya no sean deudoras de los supuestos acerca del significado que aquél requiere. Un recurso que viene en su auxilio proviene de la constatación de que todos los hablantes son competentes, en principio, para aprender otras lenguas, así como de acceder —con otro tipo de medios— a teorías del pasado.[15]

Respecto de este último caso, la búsqueda de inteligibilidad estará orientada a elaborar una reconstrucción de la teoría mediante una narración verosímil,[16] la cual, no obstante, no pretenderá eliminar su inconmensurabilidad. Es decir, de-

[13] Acerca de las relaciones entre inteligibilidad y traducibilidad véase A. Pérez Ransanz, "La noción de inconmensurabilidad", en *Kuhn y el cambio científico*. México, FCE, 1999, pp. 83-122.

[14] Una exposición del problema de la traducción radical está en W. Quine, *Palabra y objeto*. Barcelona, Labor, 1968.

[15] T. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *op. cit*., p. 105.

[16] Kuhn, "Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia", en *La tensión esencial*. México, FCE, 1982, p. 40.

fiende el postulado de la inteligibilidad de los textos científicos aún a pesar de su distancia con las tradiciones presentes. Así, la intelección lograda mediante procesos de aprendizaje restituye el flujo en la comunicación y habilita para establecer nuevos modos de comparación; sin que para ello deba quedar constreñido a traducciones mecánicas que pretendiesen asegurar evaluaciones decisorias definitivas. En este sentido, una diferencia interesante entre los planteos de Quine y los de Kuhn es que mientras el primero supone que todo lenguaje puede ser traducible a cualquier otro (el caso de la traducción radical), Kuhn, en cambio, postula la capacidad, en líneas generales, de aprender cualquier lenguaje. Esto último podría involucrar un cierto tipo de compromiso con la posibilidad de inteligibilidad, en la medida en que el mismo Kuhn sostiene que cualquier asunto que se exprese en un lenguaje determinado puede ser comprendido por un hablante de otro lenguaje, empleando para ello su capacidad imaginativa y su esfuerzo por volverlo aprehensible. Dicho de otro modo, la inteligibilidad estaría sustentada en la capacidad de aprender.[17] En el artículo "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad"[18] sostiene que la principal diferencia entre traducción e interpretación es que en la primera el lenguaje en el que se expresa ya existía antes de que ésta comenzara, y ello revela que el hecho de la traducción no altera los significados de las palabras o frases que se utilizan al efectuarla. La interpretación, en cambio, no requiere de esta condición. Así, a diferencia de la persona que traduce, la que efectúa la interpretación es posible que inicialmente domine sólo una lengua. De ese modo, al inicio de su tarea interpretativa las proferencias o el texto pertenecientes a una lengua extraña a la propia consisten en meros ruidos o inscripciones ininteligibles. Con la finalidad de superar ese estado deberá observar la conducta y las circunstancias que rodean tanto a la producción del texto como a las proferencias y supondrá, en todo momento, que se puede extraer un sentido de la conducta lingüística o del texto sobre el que se trabaja. Esta atribución permanente de sentido con el objetivo de asegurar la interpretabilidad involucra la aplicación del principio de *caridad.* En efecto, se trata de la aplicación de este principio, toda vez que Kuhn sugiere la siguiente máxima a sus alumnos:

[17] "Cualquier cosa que se puede decir en un lenguaje puede, con suficiente imaginación y esfuerzo, ser comprendida por un hablante de otro lenguaje. El requisito previo para tal comprensión, sin embargo, no es la traducción sino el aprendizaje". T. Kuhn, "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation", en C.W. Savage, comp., *Scientific Theories. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIV. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1990, pp. 298-318.

[18] T. Kuhn, "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *op. cit*.

> [...] al leer las obras de un pensador importante, buscad primero los aparentes absurdos que haya en el texto y preguntaos cómo es posible que una persona sensata los haya escrito. Cuando encontréis una respuesta […] cuando estos pasajes tengan sentido, quizá comprobéis qué pasajes más importantes, aquellos que anteriormente pensabais haber entendido, han cambiado de significado.[19]

Otro caso similar en los que se dan procesos de aprendizaje es el estudio, por parte del hablante competente, de una disciplina artística, científica, técnica o humanística. Puesto que la iniciación a cualquier disciplina —y aquí tenemos muchos ejemplos expuestos por Kuhn— implica la adquisición de su lenguaje, de sus normas de actuación, del uso de instrumentos, de valores implícitos en la práctica, podemos afirmar que dicho proceso no es cualitativamente diferente al de la adquisición de la primera lengua, y al igual que en éste, la traducción a alguna lengua previa no desempeña ningún papel significativo. Los ejemplos del estudiante, el antropólogo y el historiador poseen un importante rasgo en común con el del niño, son todos ellos casos de inconmensurabilidad, puesto que hay un intérprete que trata de aprender el lenguaje de una comunidad comunicativa preexistente, ya sea pasada o contemporánea. Pueden muy bien ser explicados comos casos de adquisición de lenguajes en vez de ser explicados como procesos traductivos.

Consideración final

De lo expuesto anteriormente, podemos señalar que entre las modificaciones más sustanciales que introduce Kuhn en nuestra conceptualización del cambio científico se encuentra la necesidad de dar cuenta de las alteraciones en los sistemas taxonómicos que se registran en el desarrollo histórico de las disciplinas. Cambios que operan tanto en las dimensiones del sentido como de la referencia de los términos generales, con los cuales las teorías explican y predicen los fenómenos. La concepción neopositivista, desde su visión *whig* de la historia de la ciencia, ofreció una reconstrucción lógica del conocimiento en donde muchos de esos cambios no fueron contemplados por la sencilla razón de no haber contribuido (o en el peor de los casos haber obstaculizado) a la marcha de la ciencia actual, y por ello fueron apartados bajo el calificativo de error o producto de la superstición. A diferencia de esto, Kuhn se propuso hacer inteligibles esos cambios, en la medida en que representan las legítimas

[19] T. Kuhn, *La tensión esencial*. México, FCE, 1982, p. 12.

creencias de comunidades científicas distantes en el tiempo cuando intentaron explicar e intervenir empíricamente en lo real. Es decir, se compromete con la reconstrucción del sentido de esas taxonomías desde la elucidación de las claves de interpretación del auditorio original que la hicieron posible. Ahora bien, hacerse cargo de tales cuestiones lo ha llevado a transitar por caminos poco conocidos o de dudosa reputación para la epistemología tradicional, como por ejemplo aquellos emparentados con los estudios hermenéuticos. En efecto, su tesis de la inconmensurabilidad nos enfrenta al desafío de restituir el flujo de la comunicación entre comunidades que detentan distintos paradigmas mediante recursos interpretativos. En palabras del autor:

> [...] las ciencias naturales de cualquier periodo se fundamentan en una serie de conceptos que la generación en activo de profesionales hereda de sus inmediatos predecesores. Este conjunto de conceptos es un producto histórico, ínsito en la cultura en la que los profesionales en activo son iniciados mediante la educación, y que es accesible a los no miembros sólo a través de las técnicas hermenéuticas. A veces he hablado de esto como de la base hermenéutica para la ciencia de un periodo particular.[20]

Por otra parte, Kuhn muestra que la comparación entre paradigmas no puede reducirse —como en la concepción neopositivista— a la aplicación de algún algoritmo, sino más bien debemos apelar a los valores metodológicos o epistémicos que comparte una comunidad de especialistas en cierto periodo histórico. Dichos valores son la fuente de las buenas razones —en el sentido de que reúnen el acuerdo intersubjetivo— a los que se ajusta el proceso de elección entre teorías inconmensurables. Ahora bien, una condición *sine qua non* para iniciar cualquier tarea que involucre intentos tanto de comunicación como de comparación entre paradigmas inconmensurables se funda, principio de caridad mediante, en la posibilidad de que dichos paradigmas puedan ser comprendidos. Un modo en que dicha comprensión se manifiesta radica en la posibilidad cierta de aprendizaje, enseñanza y aplicación de paradigmas distantes respecto a los actuales. Pero este tipo de asunto, es sabido, resulta habitual en muchas ciencias humanas en donde la característica específica de sus objetos de estudio es la distancia temporal o la diversidad cultural, tal es el caso de la antropología o la historia. En palabras del autor:

[20] J. Conant y J. Haugeland, comp., *Thomas S. Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 263

> Lo que yo, como físico, descubrí por mí mismo, la mayoría de los historiadores lo aprenden por el ejemplo en el curso de su formación profesional. Conscientemente o no, todos ellos practican el método hermenéutico. En mi caso, sin embargo, el descubrimiento de la hermenéutica hizo algo más que infundirle sentido a la historia. Su efecto más decisivo e inmediato fue el ejercido sobre mi concepción de la ciencia.[21]

Para finalizar, nuestro breve recorrido ha tenido la pretensión de mostrar ciertas insuficiencias en el planteo epistemológico tradicional y a la vez de interrogarnos acerca de cuán fértiles pueden ser los intentos por superarlas cuando emplean prácticas interpretativas. Al respecto, nuestro planteo se diferencia de los intentos por debilitar las pretensiones cognitivas de la ciencia apelando a expedientes interpretativos, como pudo haber ocurrido en las versiones que se enfrentaron a las concepciones epistemológicas anteriores al giro historicista y al tipo de revisiones que estas últimas se vieron obligadas a realizar para dar cuenta de las objeciones, pues consideramos que el trato interpretativo se orienta más bien a procurar una visión más compleja integrando fenómenos que contribuyen a su inteligibilidad.

En el caso de Kuhn, hemos destacado el recurso al aprendizaje como modalidad interpretativa que recupera el papel de la historia para la constitución de los marcos conceptuales. Al respecto, la corriente que reivindica la incidencia de la historia de la ciencia en la reflexión filosófica acerca de la actividad científica nos revela el valor heurístico —consideramos que aún no demasiado explorado— que supone la utilización del expediente interpretativo, tanto para ponderar el sentido disponible a la hora de reconstruir textos científicos del pasado con pretensiones de integrar los momentos de discontinuidad, como para asumir que la caracterización de la empresa científica requiere incorporar, de modo positivo, rasgos que, o bien se les ha empleado como recursos para debilitarla o bien se les ha negado como elemento de análisis relevante para su justificación.

Fecha de recepción: 27/10/2008
Fecha de aceptación: 19/05/2009

[21] T. Kuhn, *La tensión esencial*. México, FCE, 1982, p.13.

EL SENDERO QUE SE BIFURCA: HANNAH ARENDT LECTORA DE KANT

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ*

Resumen

El propósito de este ensayo es responder por qué Hannah Arendt elige la tercera *Crítica* kantiana como medio para reivindicar el carácter político de la facultad de juzgar y dotar a la política de autonomía, a partir de la analogía entre los fenómenos políticos y los estéticos. Mientras que en la segunda *Crítica*, Kant resolvió el problema del fundamento de la moral apelando a principios incondicionados para orientar a la voluntad, Arendt piensa que el juicio reflexionante y las máximas del *sensus communis* permiten inferir un modelo de racionalidad deliberativa compatible con un espacio público democrático.

Palabras clave: Juicio reflexionante, *sensus communis*, estética, espacio público, mentalidad amplia.

Abstract

This paper tries to answer why Arendt chooses Kant's third *Critique* as the vehicle for vindicate judgment like the most political of human faculties and for

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, fumador1717@yahoo.com

stressing the autonomous character of politics, taking as departure point the analogy she makes between political an aesthetic phenomena. Whereas in the second *Critique* Kant solved the problem of the foundation of ethics appealing to non conditional and universal principles as guidance for the will, Arendt asseses that reflective judgment and the *sensus communis* principles allow us to shape a model of deliberative rationality in the context of a democratic public sphere.

Key words: Reflective jugdment, *sensus communis*, aesthetics, public sphere, enlarged mentality.

En su relato titulado "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", Jorge Luis Borges cuenta cómo Adolfo Bioy Casares le refiere el hallazgo, en *The Anglo-American Cyclopaedia*, de una entrada acerca de una misteriosa región llamada Uqbar, cuyo heresiarca más célebre habría sentenciado que "el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables [...] porque lo multiplican y lo divulgan".[1] ¿Es la modestia lo que lleva a Borges a formular una sentencia tan contundente y, después, atribuirla al impersonal autor de una enciclopedia? Me parece que la respuesta es negativa. Uno de los lúdicos rasgos de la obra borgiana es la construcción de un universo personal, arquitectónicamente diseñado en los temas recurrentes y obsesiones, del que lo escrito constituiría sólo una ventana para vislumbrar parcialmente esa totalidad orgánica.

En el espacio literario construido por Borges, Heráclito, Baruch Spinoza o Nathaniel Hawthorne son convocados metafóricamente para entablar un diálogo que no oculta la distancia histórica y revela las distintas formas de interpretar un mismo referente de lo que Harold Bloom denomina el *canon occidental*. Borges escenifica los improbables diálogos y recupera los aforismos más afortunados formulados durante las discusiones ficticias. La originalidad de la obra radica en que, aunque los argumentos sean de Heráclito, Spinoza o Hawthorne, es Borges quien ha traído a escena a los autores y quien ha seleccionado las obras que serán sometidas a revisión novedosa, cuando no herética. Para mostrar la originalidad de las lecturas que cada generación realiza sobre un texto clásico, Borges juega con la idea de que alguien más que Cervantes —Pierre Menard, por ejemplo— puede escribir de nuevo *El Quijote*, mimetizándose con el escri-

[1] Jorge Luis Borges, *Nueva antología personal*. México, Siglo XXI, 1992, p. 76.

tor español para ceñir su mirada a la de un hombre del siglo XVII, y aun así el resultado llevaría la impronta de la originalidad.

En un espíritu de apropiación de la tradición similar al borgiano, Hannah Arendt entabló un intercambio conceptual con Immanuel Kant, con el propósito de actualizar su filosofía política en un sentido que él mismo no previó. La crítica constante que Arendt dirige a Kant señala que él habría desarrollado una filosofía política acorde con la pluralidad como horizonte existencial, si su comprensión de la moral como dominio de la razón práctica —donde se formulan imperativos categóricos que no se negocian empíricamente— no lo distanciara del mundo plural que comparten individuos diversos y con intereses a veces comunes, pero también conflictivos. Para la filosofía estadounidense, aun y cuando compartimos una estructura intelectual que posibilita la comunicación —como Kant pensaba—, el hecho fundamental es que la existencia se desarrolla en un entramado de relaciones entre personas que hablan y actúan. Esta red se tejería de manera imprevista incluso para los agentes y, por tanto, ningún imperativo o regla universal de conducta podría determinar de manera exhaustiva las consecuencias de la acción. Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* son el intento de Arendt por abstraer las ideas kantianas sobre la comunicación que se logra en el dominio de la estética, para lograr una conceptualización de la política que estaría presente en Kant de manera seminal. Esta lectura responde a la intención de desvincular las ideas de imparcialidad y comunicabilidad del compromiso kantiano con la deducción trascendental de las condiciones universales de los juicios de gusto que "asume a veces un carácter psicologicista", para resignificarlas "en el interior del lenguaje ordinario y de ciertas condiciones inherentes a él que eventualmente habrían de estar presupuestas en la formulación misma de nuestros enunciados orientados hacia el entendimiento con el otro".[2]

En un texto de 1946, "What is Existential Philosophy?", Arendt ya formulaba una lectura crítica de Kant. Al reconstruir las fuentes de la filosofía existencialista que tuvo en Martin Heidegger a su representante paradigmático —tanto en los aciertos intelectuales como en los errores políticos—, Hannah Arendt localiza a la filosofía crítica como la simiente de esta escuela. Immanuel Kant habría fundado la filosofía moderna al destruir la concepción clásica del ser como un sustrato de realidad no accesible a los sentidos y sólo cognoscible mediante el ejercicio de las virtudes intelectuales. Con la irrupción de la filosofía crítica, la sustancia

[2] Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el* sensus communis *y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*. México, UAM-I/ CONACYT/ Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 217.

trascendental del mundo se volvió accesible a todos, pues ésta se desplegaría de manera fenomenológica y, además, existiría una estructura intelectual común que permite reconstruir racionalmente los datos sensibles y articularlos en conceptos comunicables. Sin embargo, para la autora de *La condición humana*, cuando Kant replanteó la razón práctica a partir de la revaloración de la dimensión fenomenológica de la experiencia, no lo hizo a través de una operación de desustancialización de los imperativos morales. La libertad en sentido kantiano no se experimenta en su dimensión mundana y en la confrontación con otras voluntades, sino como un ideal regulativo de la conducta que se deduce de la naturaleza como un conjunto teleológicamente orientado. Así, en el contexto de la filosofía crítica:

> [...] el hombre tiene la posibilidad, basada en la libertad de su buena voluntad, para determinar sus propias acciones; [éstas] se sujetan a las leyes naturales de causalidad, una esfera esencialmente ajena al hombre […] Esta libertad no libre representa […] la estructura antinómica del ser humano tal y como ésta se sitúa en el mundo. Al mismo tiempo que Kant convierte al hombre en amo y medida del hombre, también lo vuelve esclavo del Ser.[3]

La distancia crítica que Arendt no oculta respecto de la razón práctica kantiana no se traduce en un rechazo de este legado, sobre todo en lo que tiene que ver con las ideas de libertad y autonomía como premisas de un razonamiento práctico que permite al sujeto calificar sus acciones o las de otros como morales o inmorales y, en consecuencia, asignar responsabilidad individual. La intención de Arendt no es desechar la filosofía crítica para entregarse a una reflexión romántica sobre el igual valor de todas las afirmaciones particulares con pretensiones normativas, por el sólo hecho de dar expresión a la subjetividad; tampoco rechaza el universalismo kantiano para identificar a la política con el *ethos* definido al interior de las comunidades nacionales. La filósofa y socióloga tiene más de un punto de coincidencia con el autor de *Crítica de la razón pura*, pero su lectura —como la referencia al heresiarca de Uqbar en el relato de Borges— en ocasiones atribuye a éste afirmaciones y expectativas en relación con la facultad de juzgar que no son plausibles en el marco de la filosofía crítica trascendental.

A lo largo de este ensayo me propongo responder por qué Hannah Arendt elige a Immanuel Kant —y no a otros autores que se han ocupado del *sensus communis*— para reivindicar a la que produce el juicio como la más política de

[3] Hannah Arendt, *Essasys in Understanding. 1930-1954*. Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 171 (la traducción es mía).

las facultades humanas y, además, para dotar a la política de una autonomía respecto de la esfera moral, a partir de la analogía entre los fenómenos políticos y los estéticos. Procederé en seis movimientos: primero, a señalar los errores de juicio que cometió la autora, y sus razones, al intentar recuperar la tercera *Crítica* en clave intersubjetiva; en segundo lugar, trataré la imagen moral del mundo de inspiración kantiana que Arendt opone a la racionalidad instrumental; después, revisaré el argumento arendtiano que señala el carácter autónomo de la política y los motivos para vincularlo con el modelo kantiano para la formulación de juicios de gusto; en un cuarto momento evaluaré la imagen del filósofo profesional que Arendt obtiene del autor de la *Crítica de la razón pura* para reconciliar las demandas de la *vita activa* y la *contemplativa* en el contexto del interés por el mundo plural; posteriormente me referiré al tratamiento kantiano de la particularidad y la pluralidad —conceptos políticos fundamentales para ella— en la tercera *Crítica*; finalmente, analizaré el uso que le da a las reglas de comunicabilidad que Kant concibió para el *sensus communis* y cuál es el sentido de pertenencia a una comunidad de sujetos juzgantes que ella delinea con el propósito de actualizar el carácter democrático del espacio público.

Algunos errores de juicio

La condición humana sostiene la tesis de que la subjetivización de la experiencia moderna nos ha hecho perder de vista que vivimos en un mundo compartido, y que el resultado es la responsabilidad intersubjetivamente configurada. A través de un recorrido por la evolución de la vida pública desde la Antigüedad hasta el siglo XX, La autora concluye que, para poder corresponsabilizarnos por las decisiones vinculantes, necesitamos "ser arrancados de nosotros mismos y colocados en el mundo público de las experiencias, el discurso y los fenómenos compartidos".[4] A partir del cuestionamiento del individualismo moderno puede entenderse la razón de que Arendt haya elegido volver a Kant: porque las cuestiones que él plantea en relación con el juicio formulado a propósito de lo bello iluminan la forma en que puede constituirse un dominio público de fenómenos y experiencias. Los juicios generados por el arte nos colocan fuera de nosotros, en tanto pretendemos ofrecer razones públicas, que puedan escrutarse desde cualquier posición en el espacio que define la sociabilidad.

[4] Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", en R. Beiner y Jennifer Nedelsky, eds., *Judgement, Imagination, and Politics*. *Themes from Kant and Arendt*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 91 (la traducción es mía).

No obstante, Hannah Arendt se equivoca en su apreciación de la filosofía crítica a partir de una comprensión de la política como pluralidad que Kant no sostuvo. Para él, los problemas de la razón práctica deben resolverse en referencia a imperativos categóricos universalmente formulados, que no tienen que ser negociados por ninguno de los actores reales en el espacio público. La conciencia moral evidencia su valor en el dominio exclusivo de la subjetividad que define la buena voluntad, y debe traducirse en un diseño constitucional que permita el ejercicio de la capacidad de autolegislación. A partir de esta apreciación de la moralidad, existe en Kant una filosofía política expresada de manera armónica con el resto de la obra. Por ello, no se sostiene la opinión de Arendt en el sentido de que no existe una reflexión política de importancia en el cuerpo de la filosofía kantiana y que, por tanto, ésta debe ser rastreada en la tercera *Crítica*. El problema con la interpretación de la filósofa es que el ideal normativo de una comunidad de sujetos juzgantes que intercambian libremente sus opiniones se circunscribe al dominio de lo estético e incluso allí Kant pensó que el ejercicio de moderación de las opiniones podía realizarse desde la conciencia, tomando en cuenta las posturas de los otros sólo de manera hipotética. Así, los conceptos más apreciados por Arendt "derivados de la tercera *Crítica* ('*sensus communis*', 'amplitud mental', etcétera) son categorías *trascendentales*: éstas no vinculan los juicios de gusto a ninguna sociabilidad de tipo empírico".[5] Cuando Arendt se refiere al *sensus communis* como el marco para el diálogo entre el conjunto de la humanidad de manera potencial, lo hace para apoyar su idea de que la política democrática debe desplegarse a través de espacios multiplicados y diversificados definidos por el poder que resulta de la deliberación y la coincidencia de intereses. En contraste, el foco de atención de Kant no son las condiciones reales del diálogo ni su relación con la autoridad política.[6] El propósito de la tercera *Crítica* es determinar las condiciones abstractas que hacen posible que el sujeto trascendental formule juicios de gusto comunicables a la comunidad de individuos. Para determinar las condiciones del juicio estético, a Kant importa la pertenencia a la comunidad universal de sujetos que poseen el *sensus communis*, el cual toma en consideración *a priori* las representaciones ajenas con el propósito de abandonar:

> […] la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia so-

[5] *Ibid*., p. 96 (la traducción es mía).

[6] Quizá, como ha señalado Thomas McCarthy, a propósito del análisis de la idea de publicidad que Jürgen Habermas acuñó a partir de Kant, la filosofía crítica incluya como premisa a la intersubjetividad implícita en la exigencia ilustrada de publicidad como criterio de justicia. T. McCarhty, *The Critical Theory of Jürgen Haberlas*. Londres, The MIT Press, 1978, p. 326 (la traducción es mía).

> bre el juicio. Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, en la medida en que simplemente se hace abstracción de las restricciones […] asociadas de modo casual a nuestro propio enjuiciamiento.[7]

Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* no son tanto una exposición fiel de una teoría del juicio como la condensación del interés por oponer la política de la pluralidad y el diálogo a las amenazas que para ésta representan, desde el punto de vista de su autora: el platonismo y el historicismo. Ella creyó que Kant, con su compromiso con la rehabilitación del conocimiento sensible, le ofrecía un buen punto de apoyo para habilitar la política como pluralidad a partir de las posibilidades dialógicas de una comunidad amplia —potencialmente mundial— de sujetos que juzgan con el desinterés y la amplitud mental que caracterizan a las opiniones generadas por el arte. El problema que Arendt creyó poder solucionar, a partir de las reflexiones de Kant sobre el juicio estético, es el de la posibilidad de trascender el subjetivismo propio de la política de corte liberal, al tiempo que se frenan los ímpetus comunitarios y se asegura la existencia de un espacio público de crítica hacia las formas tradicionales de autoridad y aquellas ideologías totalitarias que aspiraran a monopolizar el discurso público.

Una imagen moral del mundo de inspiración kantiana

Tanto la incapacidad de la tradición filosófica para aprehender la libertad y pluralidad inherentes a la condición humana, como la relativización de todos los medios —incluso los humanos— para subsumirlos a un fin último que se sitúa más allá de la red intersubjetiva que define tal condición, le parecen a Arendt expresiones de la devoción hacia la racionalidad instrumental moderna. El paradigma de racionalidad instrumental que critica —frente al que reivindica una imagen moral del mundo— está dado por el imperialismo colonialista europeo moderno que, desde su punto de vista, es uno de los elementos que confluyeron en el totalitarismo nazi. El imperialismo "nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica [y] recurrió a la política […] porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico".[8] Arendt

[7] Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 204.
[8] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. México, Taurus, 2004, p. 184

no sostiene que *todos* los procesos económicos asociados a la racionalidad instrumental deban ser abandonados para regresar a una suerte de propiedad premoderna y común de los medios de producción.[9] Lo que ella critica es la sustitución de la racionalidad dialógica por la instrumental en el espacio político, y que la fragilidad de la acción política sea censurada para favorecer una comprensión de la libertad que corresponde al trabajador o al artesano. Para lograr la expansión sin freno de la productividad, el imperialismo colonialista destruyó el mundo de instituciones políticas que permiten a los individuos vivir juntos sin constituirse en una comunidad homogénea de creencias y costumbres. Sin un mundo común de instituciones para civilizar la convivencia política —en ausencia de una imagen moral del mundo universalista y libertario como el de Kant—, la violencia se puede ejercer sin restricciones sobre quienes carecen de utilidad para el sistema de producción.

Para distinguir el tipo de racionalidad que es auténticamente político de aquel que no lo es, Arendt sitúa en la base de su imagen moral del mundo la distinción novedosa entre *labor*, *trabajo* y *acción*. En *La condición humana* se afirma que en el espacio de la labor se generan los recursos materiales necesarios para sostener la dimensión biológica de la vida; en el del trabajo se edifica un mundo común de objetos e instituciones que permite la continuidad de la existencia hacia el futuro; y, finalmente, es en el dominio que inaugura la acción política donde se constituye el tejido institucional que permite —incluso a un "pueblo de demonios" —[10] la existencia pacífica y solidaria. Es sólo en relación con la acción que los seres humanos pueden aparecer como fines en sí mismos ante sus semejantes y reivindicar, en un espacio público democráticamente constituido, el disfrute universal de los derechos fundamentales, independientemente de sus inclinaciones privadas y egoístas. Si la racionalidad instrumental se transplantara al dominio político, el funcionalismo acabaría por agotarse sin encontrar sentido a las formas de actividad que implican el consenso y la compañía, pues éstas no tienen utilidad ni es posible calcular sus posibilidades de éxito. En este sentido es que "la perplejidad del utilitarismo radica en que […] se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda

[9] En contraste con el antimodernismo que Seyla Benhabib señala en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Londres, Sage, 1996) a propósito del modelo de espacio público de inspiración helénica, Arendt no es reacia a la modernidad y sus consecuencias sino que, más bien, desconfía de las diversas formas que la racionalidad instrumental convertida en barbarie puede tomar en nuestro tiempo. *Cf.* Margaret Canovan, *A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1992, pp. 22-23.

[10] I. Kant, *Political Writtings*, ed. de H. S. Reiss. Cambridge,Universidad de Cambridge, 2005, p. 112 (la traducción es mía).

justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad".[11] La acción, a falta de utilidad, posee un significado para la historia personal y política de los individuos, pero éste no puede ser aprehendido por las categorías de la utilidad. La única vía para escapar de la cadena interminable de fines que se convierten de nuevo en medios para alcanzar propósitos de utilidad más altos, es convertir al individuo en el bien supremo con que concluye la cadena de satisfactores. Para evitar la degradación de los otros a medios en la cadena sin fin de nuevas necesidades y bienes producidos exclusivamente para satisfacerlas, se debe postular al sujeto como la barrera frente a la que la racionalidad del consumo se detiene. Kant es moderno pero "no desea formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería ante todo relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política".[12]

La condición humana ofrece una fenomenología de las actividades humanas y delimita un ámbito de acciones y discursos para el ejercicio de la libertad entre individuos diversos que, sin embargo, poseen las herramientas discursivas para lograr acuerdos provisionales. Una de las caras de esta publicación es, efectivamente, la celebración de la capacidad de acción, de comenzar de nuevo cada vez que alguien nace y de repetir ese milagro en la vida política diaria, en lugar de resignarse las personas a estar determinadas por la tradición, la historia o la naturaleza. Pero la otra cara de esta obra implica la preservación de los límites de la condición humana, como prerrequisito para garantizar la existencia del espacio de aparición plural que es la política. Este libro data de 1958, y en aquel momento Hannah Arendt no se había enfrentado con el espécimen *puro* del burócrata que ejerce un tratamiento instrumental de los individuos colocados por el régimen totalitario bajo su dominio. Este encuentro se produjo en 1961, en el tribunal de Jerusalén que juzgaba a Adolf Eichmann por *crímenes contra la humanidad cometidos en el cuerpo del pueblo judío*, es decir, por suponer que el tratamiento instrumental de las personas implica la misma valoración amoral que el ejercicio de la violencia sobre la naturaleza para extraer materias primas. Si Kant, con la postulación del individuo como fin último de todas las acciones con orientación utilitaria, suministra el marco para que el *homo faber* se convierta en actor político, a Arendt le resulta indignante que en el juicio de Jerusalén, Eichmann declarara que su conducta era *una versión ligeramente modificada* del imperativo categórico:

[11] H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 172.
[12] *Ibid.,* p. 174.

> […] ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega. [Eichmann] no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. Al contrario, para él, todo hombre se convierte en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar.[13]

Al reducir el imperativo categórico a la *versión casera para consumo del hombre común*, Eichmann despojó a la razón práctica de la orientación que hace coincidir la universalidad de la norma racionalmente deducida con la libertad de acción, en el contexto de una imagen moral del mundo que se distancia de la racionalidad instrumental. Despojada de su reflexividad, la norma se reduce a una obligación hueca cumplida sin convicción y sólo porque no hacerlo nos dejaría sin criterios de valor para decidir de manera autónoma. Si el criterio último para evaluar la pertinencia de asesinar o no a un ser humano fuese la utilidad, se constituiría una imagen *amoral* del mundo, para la que carecería de sentido cualquier pretensión universal normativa. La versión de Eichmann del imperativo categórico supone la apropiación de la dimensión *formal* de la ley como coacción, pero desatendiendo la dimensión *moral* que implica que el cumplimiento de dicha obligación no debe anular la dignidad humana. Si ésta deja de entenderse como el límite para la actuación de acuerdo con los criterios de la racionalidad instrumental, entonces, la obligatoriedad de la ley significa la ausencia de obstáculos para ejercer la violencia sobre cualquier persona. El modelo de racionalidad práctica que Eichmann extrae de Kant, a diferencia del de Arendt, reivindica no la fundamentación de una moralidad de corte universalista en un mundo plural sino, al contrario, la rendición de la voluntad frente a los dictados de una legislación heterónoma que no se está en capacidad de evaluar críticamente desde el punto de vista de la libertad y la pluralidad.

La autonomía de la política

En el ámbito de la estética kantiana, de acuerdo con Arendt, la reflexión sobre la subjetividad que enjuicia la belleza plantea el problema de la comunicabilidad al

[13] H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2000, p. 207.

interior de una comunidad de sujetos juzgantes. Así, la tercera *Crítica* surgiría de la perspectiva del individuo que vive en un mundo plural y cuyo fin no es el progreso sino la sociabilidad, es decir, el ejercicio de un pensamiento común por medio del cual buscamos aparecer como racionales ante los demás. Esta perspectiva la obtendría Kant por la consideración del *sensus communis*, es decir, un sustrato que posibilita la comunicabilidad de las opiniones que aspiramos a constituir como universales en la medida que podrían ser adoptadas de manera crítica por los interlocutores en el diálogo que tiene en el arte su foco de atención. Por eso Arendt afirma que, cuando Kant se ocupa de los sujetos que ejercen su capacidad de juzgar en sentido estético, él alude a "criaturas ligadas a la tierra, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar".[14] En relación con el gusto estético, la individualidad —libre de abstracciones o generalizaciones que pretendan superar la contingencia de las representaciones sensibles— se convierte en objeto de reflexión. El interés de Arendt se centra en que la vivencia del gusto constituye a un *sujeto del gusto* localizado al interior de la comunidad de individuos que necesitan ser interpelados basandose en argumentos razonados. El arte, como la política, requiere de la existencia de una comunidad amplia de espectadores que enjuicien, desinteresada e imparcialmente, los fenómenos que están sujetos a la disputa respecto de su significado y su relación con la subjetividad que se les aproxima sin la mediación de la racionalidad instrumental. El juicio requiere la inclusión de "la pluralidad de perspectivas (en oposición a la naturaleza solitaria del pensamiento). El juicio estético (y político) apela a los presentes, a los participantes en un espacio público en el que el tema o el objeto del juicio aparece".[15]

¿Cuál es el significado de la analogía que Arendt plantea entre los fenómenos políticos y los estéticos en su lectura de la tercera *Crítica*? En principio, parece que ambos dominios se hallan en flagrante oposición, dado que la política es un asunto práctico y el arte se sustrae de los fines utilitarios. La autora de *La condición humana* reconoce que la política tiene objetivos concretos —como el aseguramiento de los derechos fundamentales— o que en el espacio público prevalecen una serie de premisas democráticas fundamentales —como la participación política universal—, pero ella señala que esta dimensión práctica, precisamente para mantenerse como una posibilidad abierta al futuro, debe subordinarse a la política como expresión estética de la individualidad. Nada

[14] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós, 2003, p. 56.

[15] Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005, p. 157.

impide que el actor político se sitúe en el espacio público para lograr la notoriedad con un discurso capaz de involucrar a otros en el logro de un objetivo de justicia común. Sin embargo, la política que se aparta del espíritu *agonístico* corre el riesgo de someterse a las demandas de la razón instrumental, y entonces se abre la posibilidad de ejercer la dominación autoritaria y socavar la simetría que ocurre en el espacio público democrático permitiendo que los individuos expresen su subjetividad. A Hannah Arendt le interesó definir un espacio *autónomo* de la política —donde ésta fuera realizada sólo por causa de la política misma— para establecer un contraste con los modelos de dominación totalitaria en el siglo XX, que establecieron la primacía de la economía o la ideología sobre la humana capacidad de acción. A partir de la petición que realiza de considerar a la política como usualmente no se ha hecho en la historia de la filosofía, es decir, desvinculada de la razón instrumental, se entiende la razón de la analogía entre los fenómenos estéticos y políticos, pues ambos se distancian de la utilidad y aseguran un espacio permanente de pluralidad. Así, la política y la estética guardan una relación de semejanza por razones negativas, es decir, porque se oponen a la utilidad y el agotamiento que se asocian con los bienes de consumo inmediato.

Arendt también señala razones positivas para vincular a la política y la estética. Las obras de arte, como los discursos con potencial vinculante y las acciones generadoras de poder político, representan la irrupción de la subjetividad en el mundo, de una forma inesperada y creativa. La técnica y la ciencia que la hace posible no pueden dar sentido al mundo: éste es un atributo fundamentalmente intersubjetivo. Una obra de arte no ha sido hecha para usarse sino, al contrario, para sustraerse del desgaste que sufren los objetos. A través del arte se revelarían las posibilidades políticas de la esfera pública, porque para apreciarlo no se necesita una posición privilegiada ni una educación especial —como sí se necesita para crearlo—, sino sólo la disposición a empaparse de la belleza y emitir un juicio sobre su valor, para generar la discusión con otros igualmente interesados. En el arte también se revela el género de inmortalidad que puede tener lugar en el espacio público, donde las acciones y los discursos realizados por personas, igualmente mortales que los artistas, perviven como las obras de éstos, en la memoria colectiva, dado que otros reconocen un valor que desearían como característica de sus propias acciones. La separación más radical de la obra de arte respecto de la mercancía ocurre porque su proceso de reificación no está completamente determinado por la violencia. Mientras que un objeto intercambiable debe ser manufacturado de manera sólida y ser atractivo para el mercado —y para tal efecto debe repetirse una y otra vez la violencia que se ejerce sobre la naturaleza para volverla materia prima—, lo que da estabilidad a

las obras de arte no es el constante mantenimiento en condiciones aceptables por las sucesivas etapas de reificiación, sino su alejamiento de la racionalidad instrumental. "Es como si la estabilidad humana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente".[16]

Las acciones políticas exitosas no son frecuentes en la historia moderna, como tampoco se continúan produciendo obras de arte destinadas a preservarse en el mundo por su valor intrínseco y no por la ganancia que producen tras su ingreso al mercado. No es infrecuente que el arte de ambición pase desapercibido para sus contemporáneos; tampoco es raro que las experiencias de auténtica autonomía democrática —como los consejos revolucionarios surgidos tras la Revolución húngara de 1956, que a Arendt le parecían políticamente exitosos— hayan sido seguidas por el autoritarismo, dada la complejidad del aseguramiento institucional de la libertad que ella identifica con el autogobierno responsable. En este sentido, la intención es sugerir una forma de apreciar la política que la separe radicalmente de las demandas de la razón instrumental, es decir, ofrecer una versión renovada del juicio político. Las formas tradicionales del juicio político llevarían la impronta del interés por la moralidad, la utilidad o la verdad y, por eso, se habría soslayado el elemento de libertad y afirmación de la subjetividad en el espacio público plural que está presente tanto en la política como en las obras de arte. Por eso, para experimentar una renovación, "el juicio político debe ser humilde, tomar lecciones y aprender del juicio estético".[17] Para Arendt, es evidente que necesitamos operar una renovación de nuestras formas de enjuiciar a la política y las intervenciones que los individuos realizan en el espacio público con pretensiones vinculantes, con el propósito de activar la crítica frente a las ideologías de inspiración autoritaria que anulan la pluralidad y excluyen un sentido de la realidad intersubjetivamente configurado. Existimos como sujetos que perciben, pero también como individuos que son percibidos por los demás, es decir, existencia y apariencia coinciden en el caso de la condición humana. El propósito de la acción no es sólo conquistar la gloria personal, vencer la futilidad humana, superar la necesidad material o constituir un espacio de aparición donde todos nos dediquemos a la contemplación de la belleza. Necesitamos de la existencia de espacios para la aparición de la diversidad y la multiplicación de los ámbitos de participación política, fundamentalmente, para mantener e intensificar nuestro sentido de la realidad —de pertenencia

[16] H. Arendt, *La condición humana*, p. 185.

[17] George Kateb, "The Judgment of Arendt", en R. Beiner y J. Nedelsky, eds., *op. cit.*, p. 125.

a un mundo común al que debemos responsabilidad. Cuando los individuos se sienten desvinculados del mundo —cuando los canales de participación política están obstruidos o la apatía se generaliza—, el espacio público puede ser ocupado por ideólogos que manipulan la realidad para definir la condición ciudadana en términos excluyentes o para orientar la acción concertada hacia fines ajenos a la decisión democrática.

La tarea del filósofo profesional

Si bien es cierto que Arendt convierte a la obra de arte en el paradigma de la acción política, ella no reduce la virtud cívica a un asunto de educación y refinamiento del gusto. A propósito del juicio de Eichmann en Jerusalén, la autora de *La condición humana* se preguntó si el pensamiento "¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los 'condicionan' frente a él?".[18] Ella sugiere que si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, bastaría con *modelar* la conciencia de los individuos a través de una *paideia* humanista para predisponerlos a evitar el mal como se rehuye la lectura de una mala novela. Arendt encaraba con escepticismo la esperanza ilustrada de evitar la caída en la irresponsabilidad política a través del cultivo de las virtudes intelectuales. En el espacio interno definido por el pensamiento todo lo que existe como realidad o como idea anclada en la tradición puede desmontarse conceptualmente, sin que el mundo interfiera con su contingencia en el proceso. En el peor de los casos, hecha la operación mental de disección, las partes desmontadas pueden volver a unirse, privilegiando exclusivamente la coherencia bajo la forma de una ideología que se vuelve sustituto mismo de la realidad. Ni *pensadores profesionales* ni *políticos por vocación* están libres de emprender una fuga conceptual del mundo de este tipo. De hecho, la historia de las ideas políticas fundamentales —libertad, autoridad, publicidad— que realiza Arendt tiene como propósito evidenciar la hostilidad que imposibilita a la filosofía una adecuada comprensión de la sociabilidad, "ese sexto sentido que acomoda nuestros cinco sentidos en un mundo común".[19] Además, existe otro riesgo inherente a la actividad de pensar, a saber, la *melancolía*.[20] La actitud paradigmática de las relaciones entre el filósofo y el

[18] H. Arendt, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 31.

[19] *Ibid*., p. 103.

[20] Para Kant: "El hombre tiene motivos para no albergar una gran opinión sobre sí mismo, porque sus acciones adolecen de pureza al ser contrastadas con la ley moral […] En ese caso, puede dar

mundo contingente la encuentra Arendt en el *Fedón* platónico, donde la vida filosófica era calificada como ensayo para la muerte: una vez que ésta llega, el filósofo la recibe con beneplácito porque al fin se halla libre del cuerpo y las distracciones que éste le provee —como apetitos— en su camino hacia el mundo ideal, jerarquizado de acuerdo con una escala de valores que tiene en su cima a la verdad. Precisamente, la rebelión filosófica más arraigada en la tradición occidental no sería la que intenta liberar a los oprimidos de sus opresores sino, más bien, la que busca liberar al individuo de las condiciones terrenales bajo las que vive. La cuestión "no es que la vida sobre la tierra sea perecedera, sino que ésta no es, como dirían los griegos, 'fácil', a imagen de la vida divina, sino que es gravosa, llena de dificultades, cargas, afanes y desventuras".[21] Quienes asumen el pensamiento como profesión no lo hacen porque el mundo los interpele por medio del asombro y quieran aprehenderlo en su singularidad. El filósofo se ocuparía del mundo para obtener un punto de contraste con el orden y la racionalidad inherentes a los pensamientos gestados en solitario, y para convencerse de que alejarse del mundo —ya sea en dirección a la muerte o a la cima del orden político— no implica ningún perjuicio.

Hannah Arendt afirma que Kant representa un parteaguas para la relación problemática entre filosofía y política. El proyecto kantiano expulsó de la esfera del conocimiento a las nociones capitales de la metafísica: Dios, el alma, la existencia nouménica del mundo, así como la inferencia injustificada de una vida futura en la que fueran recompensados o castigados nuestros actos. La filosofía práctica, sin embargo, recuperó la idea de la conciencia como un tribunal ante el que cada quien asume responsabilidad por su actos. Kant postuló la idea de una vida moral que no tiene asegurada la felicidad al final de su ejercicio —en clara oposición a las éticas eudaimonistas—, pero también afirmó que una existencia moral efectivamente nos coloca en posición de merecimiento para asumirla plenamente si es que llegara a ocurrir.[22] En este sentido, la respuesta a la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?, y que está dada por el postulado de la vida en un mundo futuro para el que nos preparamos desde ahora, aludiría no tanto a la inmortalidad del alma como al logro de una mejor calidad

lugar al desaliento al pensar el hombre que, dada la imperfección de sus acciones, nunca podrán éstas coincidir con la ley moral, por lo que no se atreve a hacer nada y cae en la inactividad" (I. Kant, *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 167-168).

[21] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 51.

[22] Para Kant, el motivo de realizar "una buena acción no debe radicar en la recompensa, sino que la acción debe ser recompensada porque es buena. De igual modo, tampoco el fundamento para no realizar malas acciones debe ser puesto en los castigos, sino que debemos abstenernos de ejecutar tales acciones porque son malas" (I. Kant, *Lecciones de ética*, p. 96).

de vida en este mundo *como si tuviéramos los ojos puestos en el otro*. Arendt —tan reacia a localizar el valor político de la obra kantiana fuera de la tercera *Crítica*— reconoce que este proyecto implica una recomposición de la dignidad moral y epistemológica del individuo que efectivamente vive en la tierra. Si en la primera *Crítica* "puede leerse que 'la razón se ve obligada a suponer' una vida futura en la que 'moralidad y felicidad' estén convenientemente vinculadas' [es porque] en caso contrario se deberán considerarlos 'los principios morales por vanas quimeras'".[23]

De acuerdo con Arendt, en la filosofía crítica estarían disponibles tres perspectivas desde las que Kant recuperó la contingencia: primero, el punto de vista de la especie humana y su progreso como totalidad, contenido en los escritos de filosofía de la historia; después, la perspectiva del individuo como ser moral, cuyo valor está dado por su autonomía, reflejada en la definición de un imperativo categórico para determinar libremente las orientaciones de la voluntad; finalmente, la referencia al sujeto que habita un mundo plural y cuyo fin no es el progreso sino la sociabilidad, es decir, el ejercicio de un pensamiento en común que, para Arendt, define un ámbito de reflexión política en la tercera *Crítica*. Por eso, ella elige poner entre paréntesis las secciones de la filosofía crítica que tienen en su centro al individuo como ser moral autónomo y al individuo integrado en la narración histórica para privilegiar, en su lugar, lo que Arendt entiende como el núcleo de la tercera *Crítica*, a saber, "los hombres en su cualidad de efectivos habitantes de la tierra".[24]

Arendt celebra que el pensador alemán asigne al filósofo la tarea de clarificar la sensibilidad humana: su posición es particular no por el rechazo de las perturbaciones del mundo, sino porque es doblemente reflexivo respecto de las experiencias. La metáfora de la caverna platónica tenía sentido cuando el filósofo se hallaba en una situación privilegiada respecto de sus semejantes. En el caso de Kant, existe una estructura común del entendimiento que determina el tipo de relación cognitiva con el mundo. En este sentido, el mundo deja de ser una caverna que necesita ser abandonada, y se convierte en el territorio de experiencias sensibles e intuiciones conceptuales donde se debe instaurar un *sentido*. Arendt, apoyándose en Kant, afirma que sólo permaneciendo en el mundo se puede lograr una justa evaluación de lo que es conveniente o no para la vida, a través del *sentido común*. Más aún, una valoración de este tipo "puede esperarse de cualquier hombre corriente dotado de buen sentido".[25]

[23] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 53.
[24] *Ibid*., p. 56.
[25] *Ibid*., p. 58.

La ponderación que Kant hace de la vida del filósofo y del sentido común humano son, para Arendt, las dos caras de "una misma moneda llamada igualdad":[26] un tratamiento igualitario de los individuos en el marco de la reflexión filosófica. A partir de Kant, la filosofía deja de ser un lujo que ejercen los consagrados a la *vita contemplativa*, para convertirse en la guía para lograr la imparcialidad en los juicios políticos que realizamos sobre el mundo común. La filosofía, "que trasciende los límites de lo cognoscible, los confines del conocimiento humano, es para el autor de la *Crítica de la razón pura* una 'necesidad' general de la humanidad, la necesidad de la razón en tanto que facultad humana".[27] La filosofía inspirada en el criticismo kantiano, por así decirlo, posee un carácter *democrático*: no se constituye por la oposición del pensamiento de los muchos irracionales al de los pocos racionales. Al desaparecer la tensión entre la forma de vida contemplativa y la activa, también sucede una revaloración de la política y su carácter contingente. El filósofo ya no tiene un interés autorreferencial por la política como construcción de un orden institucional que permita la jerarquización de los pocos racionales sobre los muchos irracionales. La política y la reflexión normativa, a propósito de ésta, dejan de ser muestras de la sofisticación del intelecto del individuo alejado del mundo para convertirse, en su lugar, en una necesidad generalizada, en vista de la posible coincidencia de los intereses pero también del potencial surgimiento del conflicto. La política, "y la necesidad de escribir normas para un 'manicomio', deja de ser una empresa urgente para el filósofo […] una preocupación para los filósofos; se convierte […] en un genuino problema filosófico".[28]

La particularidad y la pluralidad en la tercera *Crítica*

El distanciamiento de Arendt respecto de lo que denomina la *tradición del pensamiento político* —que "tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles" y "llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx" —[29] lo justifica señalando que ésta se ha caracterizado por una hostilidad hacia la pluralidad y la contingencia como rasgos definitorios del espacio público.[30] Exis-

[26] *Idem.*

[27] *Ibid.*, p. 59.

[28] *Ibid.*, pp. 60-61.

[29] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, p. 33.

[30] El diagnóstico sobre la hostilidad de la política frente a la pluralidad, y la consecuente necesidad de institucionalizar los procesos democráticos de diálogo para sustituir el ejercicio autoritario

tiría una lectura de la obra de Kant afín con esta tradición, misma que ha localizado la filosofía política crítica en los ámbitos de las reflexiones sobre la historia y el derecho, que tendrían como protagonistas respectivamente a la humanidad y al legislador racional, y no a los individuos tal y como experimentan la pluralidad, con sus afinidades culturales, pero también divididos por sus creencias. A partir de una interpretación selectiva, Arendt infiere que el proyecto de la filosofía crítica estaría *incompleto*, y sugiere recuperar la reflexión kantiana relativa a la pluralidad y las condiciones para la comunicabilidad de las opiniones subjetivas que aspiran a superar la arbitrariedad y alcanzar un cierto grado de universalidad, es decir, indagar el significado político de la tercera *Crítica*. Arendt actualiza la comprensión que Kant logró de la facultad de juzgar y de cómo ésta, pudiendo decidir sobre la belleza de un objeto y proponiéndose comunicar dicho resultado a la virtual comunidad de sujetos juzgantes, podría vincularse con la facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, en términos políticos, a través de una ampliación del propio punto de vista moral. No obstante, ella no pierde de vista que, para el filósofo alemán, la razón práctica determina de manera racional e incondicional la corrección o incorrección de una conducta moral, dado que "la ley está prescrita *a priori* y, por tanto, [la facultad de juzgar determinante] no tiene necesidad de pensar por sí misma una ley para poder subordinar lo particular de la naturaleza a lo universal".[31]

Arendt señala que la perplejidad central de la tercera *Crítica* es la pregunta por el significado de la existencia individual en un mundo plural. Mientras que en la segunda *Crítica*, su autor resolvió el problema del fundamento de la moral apelando a principios incondicionados que sirvieran de orientación universal a la buena voluntad, ella piensa que las reglas del juicio reflexivo y las máximas del *sensus communis* se dirigen a modelar y civilizar la conducta de los individuos que efectivamente existen y se enfrentan a un espacio de aparición común donde habrán de contrastar sus opiniones. En *La vida del espíritu*, la autora caracteriza al pensamiento como la retirada del mundo que emprende el sujeto con representaciones mentales de las experiencias sensibles, conformándose así una imagen del sector de la realidad que le interesa, en términos de *generalizaciones* que valgan para todos los casos semejantes. Será el juicio la instancia de reflexividad que le permitiría a ese mismo sujeto abandonar la contemplación y regresar al mundo fenoménico para exponerse a éste sin condicionamientos ni reglas generalizadas. En este sentido, la reali-

y secretista del poder, es uno de los rasgos comunes de los teóricos de la política de orientación comunicativa. *Cf.* Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*. México, Taurus, 1990, p. 155.

[31] I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 91.

dad "de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos".[32] El pensamiento produce *comprensión*, es decir, la creación de sentido *general* en aquello que naturalmente no lo tiene —como sucede con la política, que es una construcción fundamentalmente artificial. El juicio, integrando lo que Arendt comprende como *vita contemplativa*, se conforma con lograr una comprensión del sentido *particular* de los fenómenos concretos y de cómo éstos, al entrar en contacto con la subjetividad y producir una reacción en términos de *gusto*, nos revelan aspectos de nosotros mismos anteriormente desconocidos. En la tercera *Crítica* "el acento recae [...] sobre 'comprender': ¿cómo puedo comprender (y no sólo explicar) por qué existe la hierba en general, y luego, esta brizna de hierba en particular?".[33] La comprensión de lo particular —natural o histórico— estaría imbricada con la sociabilidad como condición para ejercer la facultad de juzgar y con la política, en tanto Arendt la entiende como el compromiso y el cuidado de aquello que nos vincula —el mundo— como seres distintos con opiniones propias y no fácilmente despreciables sin una evaluación crítica que involucre a una pluralidad de miradas incidiendo sobre las afirmaciones con pretensiones de universalidad.

La recuperación del *sensus communis*

En la tercera *Crítica*, su autor destaca un elemento subjetivo en la representación, que no puede dotarse de la objetividad propia de los conceptos del entendimiento: el *placer* o *displacer*. Aquí se mantiene una tensión —que Kant no pretende reducir y que a Arendt por esta misma razón le resulta tan sugerente— entre las condiciones universales del juicio y la particularidad a que se enfrenta la reflexividad. Cuando a través del enjuiciamiento reflexivo se encuentra placer estético en la armonía entre los hechos particulares y la norma universal dictada por la razón, entonces se produce la afirmación de que algo es *bello*. La universalidad del juicio de gusto está dada, por un lado, por el reconocimiento de la situación de armonía en que ese hecho particular se halla en relación con la naturaleza, y a causa del asentimiento que deseamos nos concedan los otros. La segunda característica es la relevante para Arendt, en el sentido de permitir una recuperación política de la estética kantiana: los juicios sobre lo bello son considerados, desde la subjetividad que los formula, como universalmente válidos. Kant afirma que la universal comunicabilidad del estado de

[32] H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 74.
[33] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 34.

ánimo surgido en el enjuiciamiento de lo bello presupone un sentido común o *sensus communis*. El enjuiciamiento estético expresa la comunicabilidad que se presupone en el individuo y que significa la común posesión de condiciones subjetivas para el ejercicio de la facultad de juzgar. Así, la referencia al *sensus communis* operaría un desplazamiento "desde el dominio de la estética al de la ética. Es en este sentido que podría ser interpretado el argumento kantiano de que la belleza es un símbolo de lo moralmente bueno y que […] suministra un placer con una pretensión legítima de acuerdo".[34] El vehículo del juicio es el gusto que trata con experiencias particulares e inmediatas ante las cuales la subjetividad reacciona en la forma de aceptación o rechazo. Para Arendt, el elemento fundamental del gusto es que éste destierra de su ámbito de interés a la verdad, ya que "el me-agrada-o-me-desagrada es prácticamente idéntico al me-conviene-o-no-me-conviene. La clave de la cuestión es: me afecta directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí discusión alguna sobre la verdad o la falsedad".[35] Como sucede con las opiniones en el espacio público arendtiano —las cuales no pueden ser anuladas por un único y excluyente punto de vista epistemológicamente determinado como correcto—, en cuestiones de gusto no es posible transplantar la percepción que nosotros tenemos de lo bello o lo valioso a otra persona sin la mediación de una discusión de las razones que apoyan la decisión subjetiva. Así, "la verdad de hecho […] exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política".[36]

La formulación del *sensus communis* en la tercera *Crítica* lo caracteriza como el medio de enlace entre el sujeto que formula un juicio de gusto y la esfera total de los sujetos juzgantes, cuya actividad crítica no se reduce a los límites de la validez que definen los contornos de una vida ética compartida. El *sensus communis*, como totalidad ideal de los sujetos juzgantes, resolvería la tensión entre lo particular y lo universal que la filosofía kantiana planteó al final de las dos primeras *Críticas*. En efecto, el individuo puede aspirar a la objetividad con la mediación del juicio de gusto particular, en la medida que se coloca él mismo como elemento activo en el espacio virtual de la comunidad de sujetos juzgantes. Para sustentar esta forma de pensar lo singular como contenido en lo universal, Kant apunta tres máximas: "pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la 'amplitud' mental); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo

[34] G. Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, p. 119.
[35] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 123.
[36] H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 368-369.

con uno mismo".[37] En el enjuiciamiento estético "se le asigna un papel central al acuerdo de otros sujetos juzgantes que ni en el enjuiciamiento teórico ni en el enjuiciamiento moral asumían una función tan relevante".[38] Arendt afirma que Kant convirtió al *sensus communis* en el atributo que define la humanidad de los individuos porque implica *comunicabilidad*, a través de la consideración de las condiciones que posibilitan la comprensión de los juicios particulares por parte de los otros que observamos como interlocutores permanentes en el espacio público. Para Arendt, la comunicación tiene que ocurrir de manera real, y no sólo como posibilidad implícita en el razonamiento práctico. En *La condición humana* se sostiene que es el lenguaje asociado a la acción lo que define el carácter plural del espacio público —lo que nos individua, en tanto el trabajo y la labor no nos hacen muy diferentes de los animales. El lenguaje nos permite crear un mundo de relaciones humanas, en tanto *somos iguales* en la capacidad de comunicación lingüísticamente articulada y, al mismo tiempo, porque *somos diferentes* en relación con los objetos que definen nuestras elecciones y planes de vida racional. Si existen "verdades más allá del discurso", los individuos "sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos.[39]

El *sensus communis* posibilita la comunicación de los juicios particulares, que no trascenderían la mera preferencia arbitraria si la reflexividad no implicara una articulación de la elección desde un punto de vista imparcial y tendiendo en consideración a quienes serán nuestros interlocutores en el espacio público. Desde el punto de vista de Arendt, cualquier intervención en política asociada a causas particulares que pudieran ser generalizadas sin mediación a una revisión crítica en el espacio público —la solución de la pobreza o el intento de liberar a los obreros de sus condiciones de trabajo injustas, por ejemplo— es fallida en la medida que se desvía hacia la consideración de los seres humanos como idénticos —como seres intercambiables que diluyen las categorías de la *política* en las de lo *social*. Toda razón no comunicable que apoya un juicio individual motiva la pérdida de la imparcialidad en el sujeto que juzga. El juicio, al contrario, debe ser la instancia de reflexión que nos permita distanciarnos de la tradición y el prejuicio que limitan el espacio de la crítica. "Los factores privados nos condicionan, la imaginación y la reflexión nos permiten *liberarnos* y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio".[40] Arendt afirma

[37] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 131.
[38] G. Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, p. 195.
[39] H. Arendt, *La condición humana*, p. 17.
[40] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 134.

que lo que Kant considera una comunidad hipotética de sujetos juzgantes debe cobrar corporeidad en un espacio público que efectivamente nos reúna para discutir y, en el proceso, afine nuestro sentido de civilidad y autocrítica. Cada quien juzga como integrante de una comunidad real —no comprometida con el conformismo de cierto momento histórico— y no como parte de una asociación de sujetos trascendentales abstraídos de sus circunstancias particulares. Es sólo en consideración de los otros que superamos "nuestras especiales condiciones subjetivas. En otros términos el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad".[41]

El pensamiento es crítico porque se somete a sí mismo al examen libre y abierto por parte de la comunidad de sujetos juzgantes que es la humanidad entera de manera potencial. Kant pensaba que la concreción del proyecto ilustrado implicaba la gradual ampliación de las miradas que examinan la racionalidad desde un punto de vista crítico y tratan de articular una forma de relación *novedosa* entre la teoría y la práctica por medio del juicio. Para Arendt, esta aspiración universal al uso público de la razón dirigido sobre los fundamentos de la filosofía crítica es, cuando menos, "insólita en un filósofo, una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias".[42] Al interior de las escuelas cerradas de pensamiento, los conflictos entre sus miembros se resuelven no por la contrastación de los puntos de vista opuestos, sino por la apelación a la autoridad del fundador. En la modernidad tardía se crearon sectas filosóficas a partir de la creencia ciega en la ineluctabilidad de las leyes históricas, cuya racionalidad debía permanecer oculta a los ojos de la mayoría; también la ciencia generó en algunos practicantes irreflexivos una sensación de omnipotencia que volvió al mundo el espacio de valor instrumental para poner a prueba las cadenas de reacciones físicas que ahora ellos mismos eran capaces de desatar. La perplejidad resultante de la actividad autoritaria de las sectas de pensamiento consiste en que "la ocurrencia singular de la naturaleza o la gesta y el acontecimiento relatados en la historia han dejado de tener sentido sin un proceso universal en el que supuestamente están inmersos".[43] El pensamiento ilustrado que modeló Kant a partir de las reglas del *sensus communis*, en oposición a las sectas filosóficas, es antiautoritario y descree de la posibilidad de erradicar el conflicto político en referencia a una verdad última e imperecedera. Es en este sentido que Kant entiende el empleo que se puede dar al propio pensamiento desde la tribuna y ante un público amplio y heterogéneo de oyentes: quien ra-

[41] *Ibid.,* p. 125.
[42] *Ibid.,* p. 78.
[43] H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 72.

zona públicamente lo hace como *experto* sólo en la medida que entiende a su opinión como valiosa en vista de la amplitud mental que implica. Este individuo "pertenece a una comunidad diferente, a saber, una 'sociedad cosmopolita', y es de este modo como se dirige al público".[44] Adoptar la máxima de la amplitud mental lleva aparejado un principio de responsabilidad en el espacio público, porque *rendir cuentas de lo que uno piensa* es un principio "político en su origen: justificaciones eran lo que los ciudadanos atenienses pedían a los políticos, no sólo en las cuestiones económicas, sino también en las políticas".[45]

Arendt traduce la metáfora kantiana del tribunal de la conciencia como fuente de las máximas de la razón práctica en otra metáfora que alude a los tribunales que deciden las controversias legales. Por un lado, *rendir cuentas de lo que somos* es un término jurídico en su origen: el tribunal de Atenas pedía cuentas a los ciudadanos por sus actos y les solicitaba que se hicieran responsables de los mismos ante la comunidad. En el tribunal, los ciudadanos estaban comprometidos a decir la verdad y exponerla del modo más claro para que ésta fuera comprensible. Para *rendir cuentas* ante los demás, debemos suponer que ellos nos van a juzgar con *imparcialidad*. Kant se refiere a "la 'perspectiva general' con el término imparcialidad; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o [...] reflexionar sobre los asuntos humanos".[46] La imparcialidad que se produce en un tribunal, donde un grupo de individuos está constituido como jurado, no se da en virtud de que ellos posean un punto de vista privilegiado y diferente del de los ciudadanos ordinarios, sino porque aquellos discuten su veredicto y lo enriquecen por el cruce de miradas críticas incidiendo sobre las opiniones particulares. A través de un movimiento hacia la intersubjetividad y apoyada en Kant, Arendt vincula *pluralidad* e *imparcialidad*. Este vínculo tiene sentido porque, por un lado, la objetividad de la realidad sólo se produce por la existencia de una comunidad de personas que perciben lo que nosotros declaramos como verdadero y, por el otro, porque en el intercambio dialógico podemos corregir un punto de vista parcial —limitado por nuestra posición en el mundo, creencias y afectos— referido a las decisiones vinculantes. El pensamiento crítico prosigue "su camino incluso en el aislamiento […] pero, mediante la fuerza de la imaginación, hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes".[47]

[44] H. Arendt, *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*, p. 78.
[45] *Ibid.*, p. 82.
[46] *Ibid.*, p. 85.
[47] *Ibid.*, p. 84.

Arendt afirma que estar dispuesto a escuchar y reflexionar sobre lo que otros ciudadanos creen no significa *identificarse* con ellos. El juicio político, siendo intersubjetivo y formulándose para su expresa aparición en el espacio público, puede evitar la *parcialidad*. En el tribunal —para continuar con la metáfora—, el juez no da por sentada la culpabilidad de ninguna de las partes, pero tampoco debe perder su imparcialidad al formular un juicio de inocencia antes de iniciado el proceso y el desahogo de pruebas. Cuando Arendt adscribe la característica de ser imparcial al juicio político situado en el espacio público, ella es consciente de que el *prejuicio* puede producirse por una negativa a pensar ampliamente desde la perspectiva de los demás, pero también como resultado de la anulación de la pluralidad cuando se tiene un sentimiento de afecto o identificación con el interlocutor en el diálogo. Ya en *Sobre la revolución*, afirmaba que cualquier sentimiento moral de afecto es *irreflexivo* y *apolítico* por definición, dado que anula el espacio mundano que separa a la diversidad de individuos al pretender una relación simbiótica.[48]

En la tercera *Crítica*, la noción de imparcialidad en el sujeto que juzga se traduce en la idea de *amplitud mental* como máxima del *sensus communis*. Si se tiene un pensamiento expansivo y no limitado al propio interés, constantemente estaremos criticando nuestros pensamientos como si estuviéramos frente a un tribunal imparcial. El pensamiento ilustrado, aunque se realice en solitario, debe tener en cuenta que quien lo sustente va a tener que responsabilizarse por lo que se afirma de manera pública. La *amplitud mental* resulta de la abstracción de las limitaciones que se adhieren al juicio que formulamos en vista de los condicionamientos que representan nuestra historia personal y colectiva. El juicio, en su versión reflexiva y kantiana, nos previene del prejuicio y nos conduce en dirección del fortalecimiento del propio punto de vista por una consideración —aunque sea hipotética— de las perspectivas de los demás. Sin embargo, para Arendt, este ejercicio reflexivo no prescribe normas para la conducta, no indica la forma de dar realidad a "la sabiduría que se adquiere al adoptar un 'punto de vista' general [...] Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar".[49]

[48] El amor no es imparcial y, por eso, Arendt piensa que es un sentimiento que debe mantenerse oculto en la sombra de lo privado para que florezca en toda su amplitud. Su equivalente político, la solidaridad, comprometería a los ciudadanos no en la anulación del mundo político que nos es común, sino en la construcción de una vida institucional que promueva la cooperación y la coordinación de los intereses privados en dirección de la formación del poder político temporal. *Cf.* H. Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988, p. 87.

[49] H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 86.

Conclusión

La relación intelectual entre Kant y Arendt no podría definirse como tersa. La idea de libertad como autonomía que aquél colocó en el fundamento de su idea de razón práctica le parecía a ella un recurso ineludible en la empresa de reconstruir la autonomía de la política en el horizonte postotalitario. Pero también es cierto que a Arendt le resultaba problemática la forma universal, definitiva y coercitiva que tomaban los imperativos categóricos. Para Arendt, el dominio de la política se constituye a partir de la opinión, y los acuerdos que configuran el poder político de manera temporal están sellados por la fragilidad y no por la validez universal. La reescritura que Hannah Arendt ensayó en el siglo XX de una filosofía política supuestamente formulada en el XVIII es propia por derecho: profundamente kantiana en la negación de tratar a la *Crítica de la facultad de juzgar* como letra muerta y también en su intención de recuperarla a partir del enjuiciamiento reflexivo que convierte a la comunicabilidad en el criterio de validez en un mundo plural; y, definitivamente, la reescritura es arendtiana en tanto se constituye como una intervención polémica en el espacio público, que cuestiona nuestra comprensión tradicional del criticismo y, al mismo tiempo, insta a los potenciales lectores a realizar el mismo ejercicio de apropiación crítica que Arendt ensayó con la filosofía política de Kant. Ella podría haber hecho suya la definición de Borges en el sentido de que un libro clásico es aquel "que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad".[50] De este modo, concluyo señalando que Hannah Arendt ha vuelto la mirada hacia Kant con el fervor que se tiene ante un autor clásico —como le sucedía a Pierre Menard frente a Cervantes—, pero también con la divisa moral —aprendida del mismo filósofo de Königsberg— de *atreverse a pensar de nuevo lo aprendido, siempre desde una perspectiva propia*.

Fecha de recepción: 08/10/2008
Fecha de aceptación: 02/06/2009

[50] J. L. Borges, *op. cit*., p. 226.

PINTURAS, ESPACIOS Y REALIDADES COMPLEJAS: UN BREVE ACERCAMIENTO A TRES VISIONES INDÍGENAS DEL TERRITORIO NOVOHISPANO DE FINALES DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII

MARTHA VICENTE AMPARÁN*

Resumen

Durante el Virreinato, las sociedades indígenas vivieron un reordenamiento territorial que las alejó de sus antiguos asentamientos para ser congregadas en "pueblos de indios", de acuerdo con los patrones de asentamiento impuestos por los conquistadores. La nueva organización generó conflictos por la tierra y por el espacio que quedaron plasmados en las pinturas de finales del siglo XVI y principios del XVII, elaboradas por un *tlacuiloque*. En ellas podemos apreciar la manera en que los indios "miraron" y resignificaron el espacio al mismo tiempo que las nuevas convenciones pictóricas llegaron al Nuevo Mundo desde Occidente. En el presente artículo se analizan tres pinturas que dan cuenta de lo antes mencionado.

Palabras clave: Indios, reordenamiento territorial, pinturas, resignificación espacial.

* Miembro del Observatorio Filosófico de México, México. amparannoia@yahoo.com.mx

Abstract

During Virreinato, the indigenous societies lived a territorial reordering that moved away them of its ancient establishments to be congregated in "towns of Indians", in agreement with the patterns of establishment imposed by the conquerors. The new organization generated conflicts by the land and the space that were shaped in *paintings* of end of XVIth and beginning of the XVIIth century elaborated by *tlacuiloque*. In them we can appreciate the way in which the indians "watched" and at the same time reappropriated the space that the new pictorial conventions arrived at the New World from the West side. In the present article three paintings are analyzed that for give account of before mentioned.

Key words: Indians, territorial reordering, paintings reappropriated the space.

Introducción

El espacio es vivido y entendido de diferentes maneras por los individuos y por los grupos humanos. Cuando en historia nos ocupamos del espacio y del tiempo, no sólo apuntamos al estudio de los grupos humanos en determinada época y lugar; nos referimos también a la concepción cultural del espacio y del tiempo que dichos grupos construyen. El espacio, entendido así, es una proyección de la percepción que el hombre tiene de sí mismo individualmente y en comunidad: la interacción con la naturaleza, con su grupo (consigo mismo) y con "el otro" queda concentrada en un significado propio de territorialidad.[1] Pero ¿qué sucede cuando un territorio y un grupo humano son "conquistados"? El territorio no sólo experimenta un cambio físico, sino de significado, el conquistador se esfuerza por imponer sus valores y concepción del mundo, es decir, su *visión*,[2] pero ¿qué tanto lo logra?

A lo largo del periodo virreinal, los españoles reorganizaron el territorio prehispánico de acuerdo con patrones propios de asentamiento —que se fueron conformando, a partir del siglo VIII, durante el proceso de reconquista en la península ibérica. En dicha reorganización los grupos indígenas recompusieron la territorialidad de manera que pudieran volver a apropiársela, dotando de un

[1] Robert Sack "El significado de la territorialidad", en Pedro Pérez, *Región e historia en México (1700-1850)*. México, UNAM/Instituto Mora, 1991, pp. 194-204.

[2] Julio Caro Baroja, "Arte visoria", en *Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas*. Madrid, Tusquets, 1993, pp. 9-80.

nuevo significado al espacio y a sí mismos, de manera que el espacio experimentado por los grupos indígenas:

> Es un microcosmos en que el indio se incluye, se define, donde la vida cobra sentido, un universo orientado que quebraron los evangelizadores y los representantes del rey cuando se empeñaron en desplazar a las poblaciones y en reagruparlas en otros sitios. Basta con volver a los mapas indígenas de fines del siglo XVI para encontrar allí en un glifo-paisaje, en una línea del horizonte aquella presencia que las palabras son incapaces de sugerir.[3]

El análisis de pinturas[4] de elaboración indígena puede ayudarnos a entender la recomposición del espacio al tiempo en que los indios se enfrentaban no sólo con un cambio físico-real del territorio, sino "cando las convenciones occidentales de representación entraron en contacto al interior de un pensamiento espacial propio, desencadenando soluciones figurativas de altísima creatividad".[5]

El siguiente artículo se basa, en gran parte, en la obra de Alexandra Russo de la cual seleccioné tres pinturas que me parecieron interesantes, pues reflejan distintas situaciones del proceso de colonización: 1) la reapropiación

[3] Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE, p. 100.

[4] Las pinturas analizadas en este trabajo forman parte del procedimiento de concesión de tierras llevado a cabo por el Virreinato desde mediados del siglo XVI, y durante todo el periodo colonial. Los documentos procedentes de este proceso fueron agrupados y nombrados "mercedes de tierras" y, actualmente, se encuentran resguardados en el Archivo General de la Nación de México en el Acervo Documental *Tierras.* Las pinturas, por su parte, fueron retiradas de estos volúmenes desde la década de los setentas y trasladadas a la Mapoteca del AGN con el objeto de resguardarlas y conservarlas de manera que no se doblaran ni maltrataran, como sucedía al estar dentro de los respectivos volúmenes. Asimismo, el taller de restauración de la Mapoteca se encargó de lavarlas y proporcionarles nuevas guardas: ya fueran de pincelín y película maylar o taibe. (El pincelín es un papel tipo cartulina completamente libre de ácido que soporta la pintura mientras que la película maylar la envuelve. Al ser ésta un polímero neutro que no se encuentra sellado completamente, la pintura se encuentra protegida y al mismo tiempo puede "respirar". El taibe, por su parte, es un papel o tela libre de ácido y se utiliza cuando la pintura tiene información en la parte posterior. Este material resguarda la pintura y al no encontrarse sellado es posible voltear la pintura). Asimismo, la Mapoteca cuenta con datalogers que se programan cada mes para que semanalmente arrojen información sobre la temperatura y la humedad de manera que el estado de conservación de las pinturas sea óptimo. Actualmente, el Departamento de Restauración y el de Sistemas trabajan coordinadamente para llevar a cabo la digitalización de las pinturas que resguarda la Mapoteca del AGN con el objeto de poder consultarlas a través de la computadora. Agradezco a la licenciada Beatriz Santoya —restauradora— por la información proporcionada.

[5] Alexandra Russo, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. México, IIE, UNAM, 2005, p. 26.

del espacio novohispano por parte de los indios, a través de la transformación física del territorio y de la representación pictórica del mismo; 2) la defensa del territorio indio mediante la elaboración de la pintura; y 3) los conflictos suscitados dentro de la propia comunidad india a raíz de la concesión de tierras a grupos españoles, respectivamente. El tratamiento dado a las dos primeras pinturas lo llevé a cabo de manera un tanto autónoma de las fuentes —ya que documento y pintura se corresponden— tratando de entender la visión de los *tlacuiloque*. La tercera pintura, en cambio, fue analizada en estrecha relación con el documento virreinal del cual forma parte, tratando de contrastar la espacialidad representada por el *tlacuilo*[6] y lo consignado en el documento. Cabe aclarar, por otro lado, que si bien me basé un tanto en la obra de Russo, el análisis de las pinturas es mío.

El problema de la representación de la espacialidad indígena durante la colonización española ha sido tratado por Alexandra Russo desde una perspectiva principalmente estética. La autora señala la concepción circular del espacio por parte de los grupos indígenas, misma que se ve representada en las pinturas elaboradas en las mercedes de tierra, y cuya disposición circular obedece a una concepción simbólica del territorio donde naturaleza, hombre y religión se encontraban estrechamente vinculados. Otros autores, como Cayetano Reyes García, han estudiado la manera en que perviven elementos de la cultura indígena en la organización política, religiosa y social de sociedades mexicanas actuales. En su libro *El altepetl, origen y desarrollo*,[7] se estudia el caso de Cholula y cómo han convivido los elementos tradicionales indígenas con los occidentales en la organización de la ciudad. Siguiendo un poco la línea de Cayetano Reyes García, encontramos trabajos importantes como el coordinado por Federico Fernández C. y Ángel García Zambrano. En *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, el artículo de Marcelo Ramírez Ruiz trata el problema del asentamiento del pueblo de indios y de su representación por el *tlacuilo* bajo el título "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios".[8] Mi investigación se ha basado en estos trabajos combinando varios elementos de

[6] *El Tlacuilo* (en forma singular) o *tlacuiloque* (en forma plural) prehispánicos eran los encargados de realizar los códices. Los descendientes coloniales de estos personajes fueron los encargados de realizar las pinturas que se analizan en este artículo.

[7] Cayetano Reyes García, *El altepetl, origen y desarrollo*. Zamora, *Michoacán*, El Colegio de Michoacán, 2000, 272 pp.

[8] Marcelo Ramírez Ruiz, "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios", en Federico Fernández C. y Ángel García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*. México, FCE/Instituto de Geografía, UNAM, 2006, pp. 168-227.

análisis y de enfoque. Ofrezco, de esta manera, una más de las muchas lecturas que las pinturas pueden tener.

Pero antes de dar paso al análisis de las pinturas, veamos cómo se dio el proceso de reorganización territorial de las antiguas poblaciones indígenas por parte de los españoles, y cómo nació este tipo de documentos en que las pinturas de manufactura indígena tuvieron cabida.

Reorganización del territorio: ¿reconstrucción de la espacialidad prehispánica?

Durante el periodo de colonización, el antiguo territorio y la sociedad indígena fueron reorganizados de manera que pudieran ser administrados y controlados por funcionarios locales, que rindieran cuenta a la Corona y a su representación novohispana, y al mismo tiempo quedara resuelto el problema suscitado por la "distribución caótica de encomiendas".[9] Fue así como en el primer siglo de virreinato aparecieron entidades políticas que desequilibraron el orden territorial prehispánico. La antigua unidad territorial, política y sagrada, fue sustituida para ser controlada y administrada por funcionarios virreinales.

El antiguo asentamiento prehispánico estaba representado por la voz nahua *altepetl*, conformada por dos raíces: *atl* y *tepetl.* La primera significa agua y la segunda cerro. Si nos atuviéramos a una simple traducción literal, el *altepetl* resultaría ser el cerro-agua o el agua-cerro. Pero para las sociedades prehispánicas —y todavía para muchas sociedades indígenas contemporáneas— el *altepetl* era una unidad social, política y religiosa. Los cerros eran entidades sagradas y, de acuerdo con la cosmovisión indígena, se encontraban rellenos de agua. El agua salada de los mares se filtraba por la tierra y se desalinizaba de manera que podía consumirse. Así, para una sociedad fundamentalmente agraria, el agua y el cerro que la contenía eran elementos de suma importancia, pero no sólo económica, sino que ambos se encontraban estrechamente relacionados con los dioses. Por su parte, las pirámides eran la representación de estos cerros sagrados y algunas de ellas eran templos dedicados a las divinidades principales de acuerdo con cada región.[10] Pero el *altepetl* también era la forma de organización política y social de las sociedades indígenas. Por ejemplo, el *altepetl* de Cholula, de acuerdo con Kubler, se encontraba bajo

[9] A. Russo, *op. cit.*, p. 44.
[10] C. Reyes García, *op. cit.*, *passim*.

un gobierno doble de dos altos sacerdotes elegidos: el *Tlaquiach*, que estaba representado por el águila y que gobernaba la ciudad alta, o a "los que eran las manos"; y el *Tlachiac* que, representado por el tigre, gobernaba a "los que eran los pies". Es decir el primero era "el mayor de lo alto", mientras el otro era "el mayor de lo bajo".[11]

Tras la conquista, el antiguo asentamiento indígena quedó desplazado de tal forma que se alejara a los naturales de los cerros sagrados. Sin embargo, los pueblos fueron asentados en los terrenos adyacentes a la antigua población, de manera que el sitio elegido quedó "asociado al paisaje ritual prehispánico… al pie del antiguo cerro del poblamiento primario, al cual generalmente se le nombró como *pueblo viejo*".[12] La elección del nuevo asentamiento se realizó generalmente en sitios cercanos a ríos y montañas, es decir, en lugares donde los elementos prehispánicos más importantes siguieron teniendo vigencia. En este sentido, la traza conservó gran parte de su estructura anterior y el nuevo asentamiento se trasplantó como un desdoblamiento del *altepetl* original.[13]

El "pueblo de indios", como se le llamó, quedó trazado de manera que la organización de los antiguos *calpolli*[14] pervivió en la organización en barrios. "La traza urbana introdujo así un principio de organización civil europeo, pero fue adaptado al agrupamiento rotatorio del *altepetl*".[15] El nuevo territorio, asentado a la manera europea, contuvo una organización prehispánica antigua, de manera que "los habitantes del *altepetl* habían convertido la traza en un sistema rotatorio que le daba soporte a la república, al ciclo ritual católico y a la distribución de las tareas colectivas".[16]

Las mercedes de tierras

Por otra parte, a través de una compleja reglamentación administrativa, el territorio —ahora novohispano— fue fraccionado en provincias, corregimientos,

[11] George Kubler, "La traza colonial de Cholula", en *Estudios de Historia Novohispana.* México, vol. 2, 1997, p. 123.

[12] M. Ramírez Ruiz, *op. cit.*, p. 191.

[13] *Ibid.*, p. 195.

[14] Plural de *calpulli*. El *calpulli* era una unidad territorial basada en el parentesco, en una jerarquía relativa de los linajes, en cierta propensión a la endogamia, en la propiedad comunitaria de la tierra. En lo sagrado, por su parte, cada *calpulli* poseía su propia deidad. Estas unidades territoriales se encontraban bajo la jurisdicción del *altepetl* y sobrevivieron a la Colonización a través de la organización barrial de los pueblos de indios.

[15] M. Ramírez Ruiz, *op. cit.*, p. 197.

[16] *Idem*.

alcaldías y las encomiendas, que se encontraban aún vigentes, fueron borradas definitivamente. Las Leyes Nuevas enviadas al Consejo de Indias por el cardenal García de Loaisa, promulgadas en Barcelona en 1542, asentaban "la supresión de las encomiendas que pertenecían a las autoridades, la disminución de las grandes encomiendas y la prohibición de distribuir otras".[17] Se trataba de superar la dotación de tierras que los conquistadores se habían repartido beneficiándose del trabajo forzado de los indios.[18] El virrey, a través de una inmensa estructura de funcionarios, poseía ahora el control de la concesión de tierras a individuos y grupos. De esta manera, las Ordenanzas de Tierras expedidas por el marqués de Falcés en 1567, establecían el procedimiento burocrático para cumplir con los requisitos de solicitud de una merced de tierra, realizada ya sea por españoles o indios que requerían una parte de terreno para cultivo o crianza.

La elaboración de la solicitud requería de una carta dirigida al virrey que indicara quién pedía la merced de tierra o estancia. Posteriormente el virrey pedía a los encargados locales que fueran al lugar solicitado para proceder a una encuesta entre los habitantes del pueblo más cercano, citando tanto a testigos españoles como indios, para que se pronunciaran a favor o en contra de la concesión de la merced. Asimismo, se pedía una pintura, es decir, un mapa del lugar solicitado, que al parecer tenía que ser elaborado por mano ajena a la del corregidor o del alcalde. Ésta tenía que ser verificada en una visita del sitio, indicando con glosas las medidas de la merced requerida, para posteriormente ser firmada.[19] De tal forma, la pintura realizada por el *tlacuilo* sólo formaba parte de la documentación correspondiente a la merced.

La defensa física y simbólica del territorio. El espacio vivido por el indígena

Las pinturas realizadas por los *tlacuiloque* durante este periodo, y en este tipo de documentos, son muestra de la reconfiguración espacial vivida por la sociedad indígena. En ellas la pervivencia de elementos prehispánicos convive con nuevos elementos introducidos por los colonizadores, de manera que no sólo son reflejo de una transformación físico-natural, sino de la transformación simbólica y sobrenatural del espacio vivida por estos grupos; transformaciones que sucedieron a la par y que muestran la creatividad con que los indios so-

[17] *Apud* A. Russo, *op. cit.*, p. 50.
[18] *Idem*.
[19] *Ibid.*, p. 51.

brevivieron, defendieron su territorio y lo transformaron al mismo tiempo que se transformaban a sí mismos. En este sentido, el primer mapa a analizar resulta interesante no sólo por la representación del territorio, sino por la presencia de dos personajes indios.

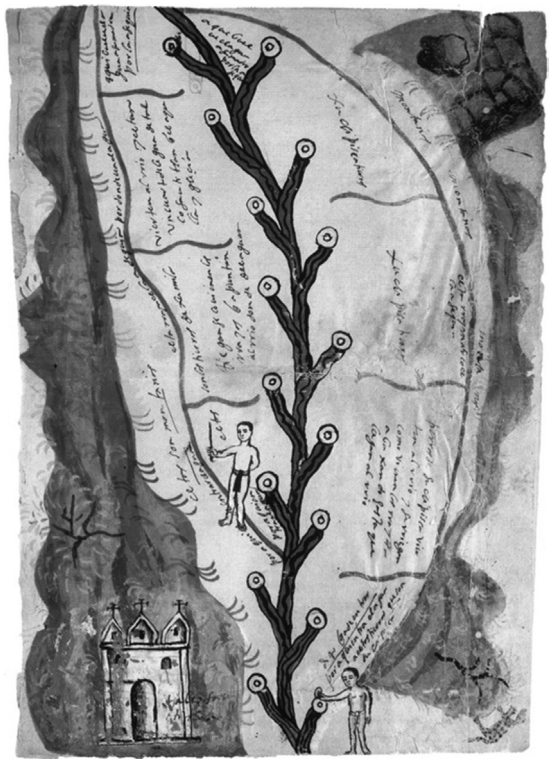


Figura 1. Pintura de Tlalcosautitlan, 1587.[20]

Esta pintura fue realizada por naturales del pueblo de Tlalcosautitlan en virtud de una merced de tierras, de manera que sus sementeras pudieran ser regadas aprovechando la proximidad del río Balsas.[21] En ella, el sistema de irrigación propuesto por los indios conforma la imagen principal, acompañada de las glosas

[20] Archivo General de la Nación, México (AGN), Mapoteca núm. 1803.
[21] *Apud* A. Russo, *op. cit.*, p. 146

que explican su realización. Así, el centro de la pintura está conformado por el río, los canales que irrigarían las tierras, así como por dos personajes indios que señalan los lugares donde deberían construirse los canales.[22]

Alrededor de esta escena encontramos dos sistemas montañosos —uno a la izquierda y otro a la derecha del río— representados con colores rojo, amarillo, ocre y verde, de los cuales, crece vegetación pintada con colores amarillo, verde y café. En la cima de la montaña que aparece en el lado inferior derecho, se localiza la figura de un jaguar y de un árbol. En el extremo contrario, del lado inferior izquierdo, se halla representada una iglesia blanca con la glosa Tlalcosautitlan. Por último, en el extremo superior derecho encontramos un conjunto de piedras dispuestas a manera de muro.

La escena de la pintura: los personajes, el sistema de irrigación y las glosas

El río Balsas —representado según la tradición pictórica prehispánica— se constituye como el protagonista de la imagen si tomamos en cuenta la petición hecha por los indios así como por ser el "elemento que condiciona los sustentos locales".[23] Pero además porque se encuentra justo a la mitad, dividiendo a la pintura en dos verticalmente, de manera que quedan enfrentados a uno y otro lado (derecha e izquierda) los sistemas montañosos y, la iglesia y el cerro del jaguar, dando la impresión que desde el río es el lugar desde donde se observa el paisaje circundante, por lo que los sistemas montañosos y la vegetación se ven de frente.

Los demás elementos de la escena se encuentran en estrecha interrelación; los canales nacen del río por una parte, y por otra regresan a él, dividiendo, a través de "*rrayas*",[24] el territorio de la siembra en cuatro partes de cada lado. Tanto del lado izquierdo como del derecho, los segmentos inferiores corresponden al lugar por donde ha de entrar el agua a los canales; en ambas partes, los dos personajes indios parecen indicarlo pues uno de ellos se acerca y estira la mano derecha al río, mientras el otro sostiene lo que podría ser un instrumento para trazar el canal; de cualquier forma, las glosas consignadas por las autoridades españolas son bastante claras: "por aquí entra el agua a estas tierras que son de xachipisca".[25] Los segmentos superiores indican, por su parte, el

[22] *Ibid.*, p. 146.
[23] *Idem*.
[24] AGN, Mapoteca núm. 1803.
[25] *Idem*.

lugar por donde "vuelve el agua a su madre por la asequia".[26] Mientras tanto, los segmentos intermedios señalan la manera de irrigación del territorio: "tierras de sachipisca vierten al rrio y se rriegan como vienen las rrayas abaxando hasta que llegan al rrio".[27]

La Iglesia y el cerro del jaguar

Las representaciones de la iglesia y de los sistemas montañosos obedecen a convenciones pictóricas occidentales. Por un lado el sombreado de la iglesia nos remite a una búsqueda de la perspectiva, mientras que el colorido y forma de los sistemas montañosos se apegan a una representación más realista de la naturaleza. Sin embargo, las figuras de la iglesia y del cerro del jaguar no representan el edificio de culto y la montaña en sí, respectivamente, sino el centro simbólico de dos entidades diferentes: el nuevo asentamiento en sustitución del *altepetl* Ambas poblaciones son representadas por elementos simbólicos sagrados: la sacralidad cristiana y la prehispánica conviven en una misma espacialidad. La iglesia y la montaña sagrada aparecen, así, enfrentadas a cada lado del río.

Orientación de la pintura

En la pintura no se encuentra consignada ninguna glosa que indique la orientación del territorio. Sin embargo, tomando en cuenta que las iglesias se construían alineadas al oriente, dando la cara al poniente, podemos suponer que el oriente se encuentra en la parte superior del mapa y el poniente abajo; por tanto, el norte estaría del lado izquierdo mientras que el sur se encontraría del lado derecho. Sin embargo, este tipo de orientación convive con una percepción singular del espacio. Podemos ver en la pintura un espacio en movimiento que se desplaza de manera circular y que hace alusión a los ciclos vitales naturales; no hay que olvidar que la pintura es producto de una petición de terreno para sementeras; los ciclos agrícolas, así como la relación entre el río y los canales que nacen y vuelven a él como si fuera su "madre",[28] se encuentran en estrecha correspondencia con el espacio circular que rodea la escena de la pintura. De esta manera, la imagen no sólo representa una espacialidad circular de acuerdo con Russo, sino también se plasma una concepción temporal cíclica,

[26] *Idem*.
[27] *Idem*.
[28] *Idem*.

reminiscencia de la antigua cosmovisión indígena representada, por ejemplo, en el mito del Quinto Sol.[29]

La naturaleza y los personajes

La presencia de dos personajes indios en la pintura es de especial interés. No sólo la pintura de Tlalcosautitlan fue realizada por indios, sino que ellos fueron quienes solicitaron la merced, de manera que existe una estrecha relación entre la pintura, los personajes y el territorio. La relación entre el indígena y el espacio queda establecida cuando se apropia de él al transformarlo (cuando construye el sistema de irrigación). El vínculo del indígena y la naturaleza, por otra parte, se expresa en el modo de representación. Es decir, al igual que los sistemas montañosos, la representación de los personajes obedece a una convención plástica occidental más realista. Si el espacio circundante tenía que ser plasmado de manera más natural el hombre, que se encuentra en estrecha relación con la naturaleza, se representa a sí mismo de manera semejante. Pero, aunque pintado de manera más realista, el espacio natural no fue desacralizado completamente. El *tlacuilo* encontró la manera de representarlo de acuerdo a las convenciones occidentales y, al mismo tiempo, conservar su carácter sagrado: el jaguar que aparece encima de la montaña posiblemente haya sido visto por el español como un elemento complementario perteneciente a la naturaleza. Sin embargo, el *tlacuilo* lo ubicó justo encima de la montaña para indicar el carácter sagrado de ésta.

> Invisible para los españoles, otro tiempo se ocultaba en los ríos, dentro de las montañas, en lo más recóndito de las selvas… Los indios no sólo "tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad", sino que también consideraban que los lagos, las cuevas, las montañas eran puntos de contacto privilegiado entre el mundo de los dioses y la superficie terrestre. Eran los conductos que comunicaban el tiempo siempre presente de las creaciones y de los dioses con el de los humanos… Lugares de evolución de un tiempo a otro, objetos por naturaleza indestructibles a diferencia de los templos, de las imágenes de las "pinturas", puntos de referencia secretos y guaridas de los dioses, estos elementos del paisaje manifestaban y mantenían en su inmutabilidad una antigua relación con los tiempos y con el entorno. En lo sucesivo tal vez se capte mejor por qué la introducción del paisaje occidental en los mapas indígenas pudo, dado el caso, significar algo enteramente distinto de una opción

[29] Jaques Soustelle, *El universo de los aztecas*. México, FCE, 1983, pp. 51-55.

decorativa y de un “progreso realista”, y sí en cambio la inclusión disimulada de otra realidad inmanente en los bosques y en los montes.[30]

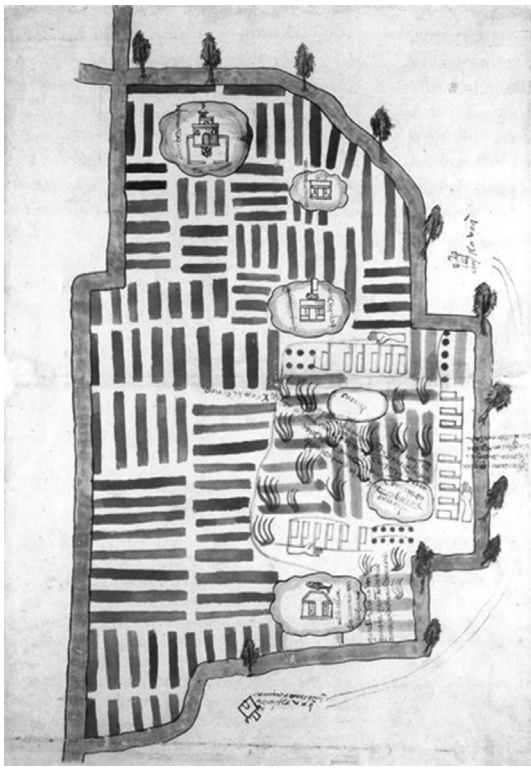


Figura 2. Pintura de Santa María Magdalena, Cuitlahuaca, 1579.[31]

La siguiente pintura fue realizada junto con una petición que los indios del lugar efectuaron después de que Bernardino Arias, español, pidiera merced de una serie de chinampas. Tras la visita del sitio en canoa, después de que Bernardino Arias señalara el lugar solicitado, los *nahuas* presentes se opusieron por lo que en su petición declaraban que las chinampas les pertenecían desde tiempos inmemoriales pues ellos las habían construido y que si estaban abandonadas se

[30] S. Gruzinski, *op. cit.,* pp. 97-98.
[31] AGN, Mapoteca núm. 1596.

debía a la mortandad causada por las epidemias. Los testigos indios llamados a pronunciarse sobre el caso declararon que "los naturales de Cuitlauaca con sudor y trabajo han hecho y abierto allí camellones donde siempre, y a la continua, han sembrado maíz, chile y otras semillas y cojídolos pacíficamente sin ninguna contradicción como cosa suya propia"[32] y "que si entrase algún español en ellas vendría mucho daño y perjuicio a los naturales",[33] no solamente porque les habrían quitado las tierras, sino porque "los caballos y bestias de Bernardino Arias destruirían y comerían el tule, que es de mucho aprovechamiento para los petates".[34] Finalmente, el juez español encargado del caso se pronunció a favor de los indios.[35]

La pintura como defensa del espacio: la delimitación y organización del territorio

Además del testimonio de los indios, la pintura cumple con la función de defender el territorio. Éste, aparece perfectamente delimitado. Por un lado, se encuentra circunscrito a un área rodeada por el canal que encierra las chinampas las que, a su vez, se disponen de forma ordenada. Las nubes que contienen las iglesias y las que fueron pintadas en el sitio solicitado, son un espacio para que las autoridades virreinales glosaran la pintura, de manera que no en otro sitio. Los colores, asimismo, se encuentran combinados de manera armoniosa.

Todo ello nos habla de la apropiación que por la construcción del espacio fue llevada a cabo por los indios del lugar, donde la organización y delimitación del territorio dejaban fuera al español. De hecho, los dos pueblos que simbolizan las iglesias representadas fuera del territorio rompen con el ritmo y la estética del resto de la pintura. Lo más probable es que hayan sido dibujadas tiempo después por alguna autoridad virreinal puesto que la tinta y la caligrafía son distintas.

El espacio solicitado

Este espacio organizado de manera *exclusiva* se ve abruptamente franqueado por el color rojo que rompe con la armonía y que delimita el terreno solicitado por el español. Las sementeras que aparecen dentro se encuentran coloreadas con un gris más tenue como indicando que fueron abandonadas debido a las epi-

[32] *Apud*. A. Russo, *op. cit*., p. 149.
[33] *Idem*.
[34] *Idem*.
[35] *Idem*.

demias y que se encuentran en desuso. Por otra parte, las plantas de tule que se utilizaban para producir los petates se encuentran sólo dentro de este espacio, indicando que de concederse la merced las bestias de Bernardino Arias se las comerían y no habría otro lugar dentro del territorio donde pudieran conseguir más. De esta manera la pintura demuestra el perjuicio que causaría a los indios la concesión de la merced.

Elementos prehispánicos

La representación glífica de los lugares contenidos en las nubes, así como las unidades de medida que delimitan el sitio solicitado, son de tradición antigua lo que, posiblemente, aluda a reminiscencias prehispánicas en la organización del territorio no sólo en la disposición de las chinampas, sino en la administración política, económica y social del poblado conservando, quizá, varios elementos de la organización del *altepetl* antiguo.

Estos elementos, sin duda muy cercanos a la antigua representación prehispánica del espacio, así como la defensa del territorio llevado a cabo por los indios del lugar —que no permite la penetración de personas ajenas a la comunidad— nos lleva a pensar en la importancia de la tierra para los grupos indígenas, pero no como propiedad de la que se obtienen beneficios económicos únicamente. En cambio, la apropiación de la tierra que llevan a cabo los indios de Santa María Magdalena, Cuitlahuaca, es mucho más compleja: incluye no sólo lo político y lo social sino lo natural-sagrado. Es decir, el espacio y la identidad de estos grupos son algo indisociable. El hecho de no permitir la inclusión de agentes extraños a la comunidad, les permite conservar parte de los elementos tradicionales que antaño utilizaron y que siguen utilizando.

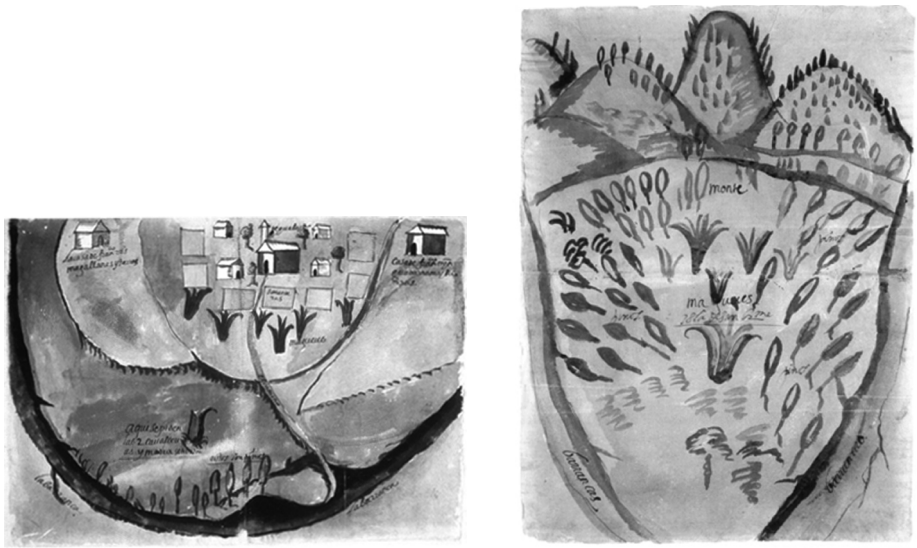
El canal y los árboles: los ciclos vitales y la organización del territorio

Los árboles que figuran alrededor del canal parecen estar balanceándose con el aire y con el agua que fluye en la “acequia”. Al igual que en la pintura anterior, podemos ver el movimiento de los ciclos vitales asociados a un espacio agrícola. Así, podemos suponer que la organización y delimitación del espacio conserva gran parte de la cosmovisión prehispánica cíclica —que se explicó anteriormente—: el territorio se encuentra dispuesto de manera que la organización social, política y económica se corresponden con un ciclo ritual que se encuentra estrechamente vinculado a los ciclos naturales.

¿Pintura y defensa?

Las pinturas elaboradas durante este periodo fueron encomendadas a personajes específicos: a *tlacuiloque* herederos de aquellos que se encargaron de registrar la historia y la tradición prehispánicas —tarea llevada a cabo por la elite dirigente. Pero ¿todas las pinturas realizadas por estos personajes defendieron el territorio indígena? En las dos pinturas anteriores la visión de los *tlacuiloque* corresponde con la defensa y apropiación del territorio indígena. En cambio, en el análisis siguiente veremos cómo las pinturas realizadas por el *tlacuilo* y la petición hecha por algunos indígenas en defensa del territorio no se corresponden sino que se contradicen.

La realidad compleja: contradicciones



Figuras 3 y 4. Pintura de San Bartolomé, 1607.[36]

En el año de 1607 la española Gerónima Duarte hizo solicitud de cuatro caballerías y media de tierra y un sitio de corral, en términos del pueblo de

[36] AGN, Mapoteca núm. 2480 y 2481, respectivamente.

"Tenanzingo".[37] Dos de las cuatro caballerías y el sitio de corral se ubicarían en la "loma de San Bartolomé," mientras que las otras dos caballerías y media se pidieron en términos del pueblo de "Tequaloya." Es por ello que el documento va acompañado de dos pinturas que señalan sitios distintos.[38]

Documento y pintura: el proceso de concesión de mercedes

El documento del cual forman parte las pinturas es de especial interés. En él se da cuenta del proceso realizado para determinar si es conveniente otorgar o no la merced pero, además, ofrece una vasta información: no sólo acerca del territorio y de la visión del *tlacuilo* si contrastamos texto e imagen, sino de las contradicciones existentes entre la sociedad indígena, al momento de ser congregada alejándola de su antiguo asentamiento.

La visita del sitio

El domingo 27 de mayo de 1607, estando reunidos en la iglesia de Tenanzingo "el gobernador altos regidores y los demas [*sic*] principales y naturales del dicho pueblo"[39] fueron citados por lengua del intérprete Gabriel de la Cruz para acudir a la visita de los sitios solicitados por Gerónima Duarte. Al día siguiente, lunes 28 de mayo de 1607, la comitiva visitó primero la loma de San Bartolomé, sujeta a tierras de Tenanzingo "y le andubo y paseo en presencia de muchos españoles e indios y es tierra montuosa y inavitable"[40] que se encuentra por una parte "a la falda de la sierra nebada de Toluca"[41] y por la otra junto a "una barranca muy honda":

> [...] todo el dicho puesto [está] cubierto de pinos sin aver sino en muy pocas partes tierras que no esten con mucha cantidad de pinos por ser como es todo monte sin aver llano y en algunas partes algunos magueyes silvestres antiguos donde jamas paresse aver avido poblason ni pueblo ninguno ni averse las dichas tierras cultibado por ser todo monte espeso lleno de animales silvestres sin que aya arbol frutal ni señal de averlo avido ni sementeras de indios ni de sus comunidades ni despañoles y que quando del dicho monte y

[37] AGN, Tierras, vol. 3579, exp. 11.
[38] *Idem*.
[39] *Ibid*, f. 2v.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.

> loma se quieran aprovechar sera para guardar algun ganado porque es parte muy rremota del pueblo de tenantzingo que ay mas de tres leguas al dicho puesto que se pide.[42]

Posteriormente, en compañía "del comun [*sic*] de los indios principales y maseguales en mucha cantidad"[43] y de algunos españoles, el juez de comisión visitó el otro sitio solicitado por Gerónima Duarte, en términos del pueblo de Tequaloya y lo:

> [...] paseo y bido bien y son tierras que jamas a lo que paresse se an labrado ni cultibado sino [que hay] en la una parte en la loma que pide la susodicha una barranca muy honda que no se pasa ni anda y en todo lo que señalo el dicho Geronimo Duarte [padre de Geronima]… no ay maguey ni arbol frutal sino unos pinos silvestres a la cayda de la barranca…[asimismo] linda por una parte con tierras de Francisco Martin Guadarrama y por la otra con tierras de Francisco Magallanes parese donde se pide jamas averlo labrado ni de mais ni trigo ni otras semillas… a una parte queda el pueblo de tuequealoya que lo dibide un camino sin pedir en el dicho pueblo cosa alguna ni entrar en el ni en simenteras que dexaron los naturales por averlos congregado en el pueblo y cavesera de tenantzingo.[44]

Algunos indios se oponen

Durante la visita los indios citados no se mostraron en desacuerdo pero no dieron su fallo en torno a la concesión de las tierras. Sin embargo, el 28 de mayo de 1607, algunos indios hicieron llegar al juez comisionado una petición en la que suplicaban no se concediera la merced pues ello les causaría grandes perjuicios:

> Dezimos el gobernador y altos del pueblo de Tenantzingo que Geronimo Duarte vezino de Malinalco nos quiere quitar nuestras tierras que tenemos y poseemos muchos años… y las dichas tierras tenemos pobladas con arboles frutales y magueyes de lo que nos aprovechamos para nuestro mantenimiento y pagar nuestro tributo por tanto pedimos y suplicamos nos favorezca y defienda nuestras tierras pues para esto tiene puesto aquí el rrey nuestro señor a vuestra magestad faziendolo ante vos y ablando con el debido acatamiento apelamos al rrey nuestro señor.[45]

[42] *Ibid.*, f. 3.
[43] *Ibid.*, f. 3v.
[44] *Idem*.
[45] *Ibid.*, f. 9 y 9v.

Ante esta petición, el juez comisionado se dio a la tarea de citar a distintos testigos para corroborar lo que los indios señalaban. Los testigos citados —entre quienes se encontraban tanto indios, como españoles y mestizos— acompañaron al juez a una nueva visita de los sitios y afirmaron que era conveniente conceder la merced porque en aquellas tierras no había más que zacate y porque en los cerros se quedaban meses enteros algunos indios escondidos, emborrachándose y sin oír misa. El testimonio de Baltasar Fernández, indio alguacil del pueblo de Malinalco, coincide con ello:

> Baltasar Fernandes indio alguacil natural de pueblo de malinalco mediante y por lengua del interpete…dixo que a mas de treinta y sinco años que conose y save muy bien el puesto de San Bartolome donde pide la dicha Geronima Duarte dos caballerias de tierra y sitio de corral y que en todo este tiempo no a visto ni conocido en el poblasion ninguna ni a visto en ellas arboles frutales ni cosa de consideración…[el sitio pedido] esta en un monte grandisimo muy fragoso lleno de pinos y otros arboles de monte y grandes quebradas muy hondas y esta a la falda de la sierra nebada de toluca y que por la mucha asperesa y monte no ai camino para ninguna parte por ser muy rremotas del poblado que por serlo tanto se esconden en ellas muchos indios a donde andan en sus borracheras faziendo grandes ofensas a dios y no oyen misa ni acuden a la doctrina siempre uyendo del servisio que son obligados a fazer en sus pueblos…y que ay al pueblo de tenantzingo y sementeras de los indios mas de tres leguas y que de fazerse la dicha merced no biene perjuizio a nadie sino muy gran servizio a dios nuestro señor y a su majestad.[46]

La pintura y la concesión de la merced

Las testificaciones desfavorables a la defensa del territorio indígena son más abundantes y ocupan un mayor espacio dentro del corpus del documento. Sin embargo, ante estos dos tipos de testimonios (el de los indios que estaban en contra de que se otorgara la merced y el de los indios que estaban a favor) las pinturas resultaron imprescindibles para tomar una decisión o, al menos, para justificarla. Quizá podríamos esperarnos que las pinturas elaboradas por el *tlacuilo* dieran fe de la petición de los indios de no conceder la merced, sin embargo, las pinturas corresponden más con el relato de la autoridad virreinal.

En una de las pinturas aparece dibujada la loma de San Bartolomé donde se solicitan las dos caballerías y sitio de corral. El lugar está repleto de pinos y magueyes que aparecen en dirección opuesta para expresar que el territorio está

[46] *Ibid*., f. 10.

en una loma entre dos barrancas, las cuales aparecen en los extremos derecho e izquierdo. Al fondo, se encuentra el sistema montañoso que, de acuerdo con algunos testimonios, correspondía al lugar donde los indios iban a esconderse y emborracharse. La totalidad de la pintura nos muestra un espacio inhóspito y difícil de franquear. Las glosas señalan que en el sitio no hay más que pinos, magueyes, barrancas y monte. No da cuenta de ningún árbol frutal ni sementera o poblado alguno, por lo que su composición corresponde completamente con el testimonio de la autoridad y testigos que se muestran a favor de la concesión de la merced.

La otra pintura, asimismo, señala cómo la concesión de las dos caballerías y media de tierra, en términos del pueblo de Tequaloya, no es perjudicial. La distancia entre el sitio pedido y la población y sementeras va conforme a lo señalado en el documento. De la misma manera se demuestra que de concederse la merced no se perjudicaría ni a Francisco Magallanes ni a Francisco Guadarrama, cuyas tierras también se encuentran en términos del pueblo de Tequaloya pero a una distancia considerable del terreno pedido por Gerónima Duarte. Por otra parte, los pocos árboles que aparecen en esta pintura también son señalados como pinos; no existe ningún árbol frutal, por lo que esta otra pintura también da fe de los testimonios a favor de la concesión de la merced, así como del relato del juez comisionado.

Cabe preguntarse ahora si en la petición llevada a cabo por algunos indios, en la que suplicaban que no se hiciera la merced, se estaba señalando la verdad al decir que en los sitios había árboles frutales con los que se sustentaban y pagaban tributo. O ¿por qué otros indios se apegaban a los testimonios de la autoridad y de los españoles que vivían allí? Más aún, ¿por qué el *tlacuilo* prefirió dibujar un espacio que favorecía las mercedes? Quizá, en verdad no había árboles frutales y el sitio era inhabitable. Posiblemente los indios mintieron para quedarse cerca de las antiguas montañas sagradas, donde seguían llevando a cabo rituales. Por lo que la concesión de las mercedes significaba la intrusión al espacio sagrado y hacía más difícil la resistencia a ser congregados completamente o a conservar ciertos aspectos de la antigua tradición. Aunque, por otro lado, sabemos que en ocasiones "la facilidad con que los gobernadores indígenas y los cabildos aceptaban las otorgaciones propuestas para los españoles y afirmaban formalmente que esas otorgaciones no traerían daños a la comunidad indígena sugiere la colusión, la coacción o el soborno".[47] Lo que resulta contradictorio si atendemos a que la petición en contra de la mer-

[47] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810.* México, Siglo XXI, 1986, p. 283.

ced se encontraba encabezada por el "gobernador y altos del pueblo de Tenantzingo". Esto puede explicarse ya que desde la segunda mitad del siglo XVI la colonización significó para las sociedades indígenas su segregación. Tras las epidemias, por ejemplo, la sociedad indígena comenzó a perder la distinción social de antaño:

> [...] en la segunda mitad del siglo lejos de limitarse a los empleos subalternos, algunos plebeyos invadieron todos los peldaños de la jerarquía, son cantores, fiscales o gobernadores. De ello resulta, en el altiplano, en Michoacán y en Oaxaca, la formación de un conjunto de notables cuyo poder no tiene raíz prehispánica, que ya no se vinculan a dominios o a casas señoriales y, sobre todo, cuyo horizonte se limita a la tierra de la comunidad.[48]

Lamentablemente, la pintura no se encuentra firmada y no sabemos si el *tlacuilo* que la elaboró era heredero directo de la antigua élite o si el gobernador que encabezó la petición en contra de la merced era uno de los "plebeyos" que conformaron a los nuevos notables. Lo que sí sabemos es que el *tlacuilo* poseía ahora un estilo sumamente aculturado: la pintura es una representación "realista" del espacio, no encontramos en ella alguna reminiscencia sagrada prehispánica o algún convencionalismo pictográfico antiguo. El espacio es representado a la manera occidental, dando preponderancia al paisaje. Pero la actitud del tlacuilo y de los indios que apoyaron a las autoridades virreinales no debe verse como una traición a la comunidad india, sino como una estrategia cultural y política que adoptaron para perfilarse mejor en una sociedad que los segregaba y que, ya en el siglo XVII, se encontraba mayormente occidentalizada.

Conclusiones

El breve acercamiento a estas tres pinturas nos hace reflexionar acerca del mundo al que se enfrentaron los indígenas al ser colonizados y alejados del lugar de asentamiento original. La creatividad con que se reapropiaron del espacio y la resistencia a ser congregados son muestra de la compleja realidad a la que tuvieron que enfrentarse, no sólo adaptándose sino resignificando, reconstruyendo la territorialidad, ahora novohispana, para sobrevivir y actuar en el espacio y en el tiempo. En este sentido, cada una de las pinturas es reflejo

[48] S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 74.

de distintas situaciones a la que los indios tuvieron que enfrentarse y la manera en que lo hicieron:

En la primera pintura podemos ver cómo los indios, a pesar de que se ajustaron a los requerimientos de las autoridades virreinales en el otorgamiento de tierras, lograron mantener una relación sagrada con el espacio. Aunque el *tlacuilo* utilizó elementos estilísticos occidentales, como la representación del paisaje, supo darles un significado simbólico sagrado. Así, los indios pudieron adaptarse a las nuevas relaciones de dominio entre ellos y las autoridades españolas que les enseñaban a apropiarse de la tierra de manera económica exclusivamente, sin embargo, ello no significó la pérdida de los lazos sagrados que los unía a ella. La segunda pintura, en cambio, es resultado de la defensa de la comunidad, de un ensimismamiento con que los indios respondieron a las amenazas que provenían desde afuera, de manera que, replegados sobre sí mismos, lograron conservar varios elementos de la tradición pictográfica. La tercera pintura, por su parte, es más compleja pues da cuenta de los conflictos suscitados a raíz de que las congregaciones fueron llevadas a cabo. No sólo de la resistencia de algunos indios a ser evangelizados o congregados completamente, sino de la segregación de la propia comunidad. Es ejemplo, también, de la practicidad y el dinamismo de los pueblos indios que, algunas veces, se pusieron del lado español para afianzar su posición y sobrevivir.

Finalmente, cabe resaltar que en la defensa del espacio, lo físico y lo simbólico no son disociables para estos grupos. El espacio y la realidad conforman un conjunto sagrado que contiene un gran sentido de pertenencia. Es por ello que debemos entender a los grupos indígenas cuando, en la actualidad, defienden con tanto ahínco su territorio, su espacio, es decir, a ellos mismos.

Fecha de recepción: 09/12/2008
Fecha de aceptación: 17/05/2009

EL DESARROLLO DEL CINE Y EL VIDEO DOCUMENTAL EN LA DINÁMICA SOCIOPOLÍTICA DEL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

ALONSO RUIZ BELMONT*

Resumen

El cine y el video documental con temáticas sociopolíticas han registrado un notorio auge mediático a nivel internacional durante los últimos años; nuestro país no ha escapado a dicha tendencia, sin embargo, la evidencia empírica parece corroborar que en México la tradición documentalista sociopolítica ha existido desde hace más de treinta años y ha respondido a factores históricos propios y a la dinámica de nuestro sistema político.

Palabras clave: Cine, política, sociología, democracia, libertad de expresión.

Abstract

During the last few years, politically oriented film and video documentaries have registered an intense commercial rise and have been the subject of much debate in the international press. Mexican documentary artists apparently seem to fo-

* Estudiante del doctorado de Estudios Humanísticos, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. aloruizbel@hotmail.com

llow this new trend, but empirical evidence nevertheless suggests that politically oriented documentaries in Mexico have been part of the national film history for quite a long time and their rise can be traced and linked to specific historical changes registered in our country over the past thirty years.

Key words: Film, politics, sociology, democracy, freedom of speech, democracy.

Introducción

Durante los últimos cinco años, la cinematografía parece haber experimentado un resurgimiento comercial del cine documental como herramienta de crítica social y política. Obras como *Bowling for Columbine*, *Fahrenheit 9/11*, *Sicko*, *The Corporation*, *An inconvenient truth*, *En el hoyo* y *Fraude, México 2006*, por citar sólo algunas, han sido intensamente comentadas por los medios y, en algunos casos, premiadas con entusiasmo en diversos festivales de cine.[1] El presente artículo pretende evaluar si el aparente auge del cine y el video documental, como herramienta de análisis de realidad social y política, es parte de una tendencia de creación pasajera, en la que nuestro país se ha involucrado, con pretensiones meramente comerciales, siguiendo los cánones de moda en la industria hollywoodense; o bien, si el auge del documentalismo en México se inserta dentro de una dinámica histórica mucho más larga que se relaciona con las transformaciones políticas que han tenido lugar en nuestro país a lo largo de los últimos treinta años.

Basados en las ideas ya expuestas, a través de este ensayo buscaremos entender el verdadero potencial del género documental como forma de expresión sociocultural, y por medio de la cual puedan abordarse diversas problemáticas que incidan sobre la sociedad civil desde una postura crítica hacia el poder. Con el objeto de estudiar los citados planteamientos, analizaremos dos importantes obras documentales del cineasta mexicano Luis Mandoki: *¿Quién es el Sr., López?* y *Fraude, México 2006*.

[1] *Bowling for Columbine* de Michael Moore (Premio Oscar al mejor documental, 2002); *Fahrenheit 9/11*, también de Moore (Palma de Oro a la mejor película, Festival Internacional de Cine de Cannes, 2004); *The Corporation* de Mark Achobar y Jennifer Abbott (Festival de Cine de Sundance, 2004, premio del público al cine internacional; Festival de Cine de Vancouver, 2003, premio a la película canadiense más popular del año); *An inconvenient truth* de Davis Guggenheim (2 Premios Oscares como mejor documental y mejor canción original, 2004); *En el hoyo* de Juan Carlos Rulfo (Festival de Cine de Sundance, 2006, premio del jurado al mejor documental internacional; Festival de Cine de Karloby Vary, 2006, premio al mejor largometraje documental).

El surgimiento del cine documental

Podemos definir la aparición del género documental como el desarrollo de la industria del cine como medio de representación y comprensión del mundo. Desde la invención del cinematógrafo en Francia en los últimos años del siglo XIX, los hermanos Lumiere realizaban en público proyecciones de temas cotidianos o vistas, en las que el mundo aparecía como una serie de formas particulares de ver la realidad a través de la cámara, sin la existencia de un argumento ni de actores. Hacia principios del siglo XX comenzaron a aparecer nuevas compañías dedicadas a la producción de cortos parecidos a los de los hermanos Lumiere, como Pathé Journal (1908) y Gaumont (1910). Sin embargo, fue hasta los años treintas que se popularizó el uso del término *documental*, a raíz de la publicación en 1926 de un artículo en el diario *The New York Sun* acerca de la película *Moana* de Robert Flanery.[2]

Se considera que el inicio formal del género está marcado por dos obras trascendentales: *Nanuk el esquimal* (1922) del ya mencionado Robert Flanery y *El hombre de la cámara* (1929) del soviético Dziga Vertov. La cinta de Flanery retrataba la vida de las comunidades inuits y la de Vertov el proceso de elaboración de una película.[3] Entre 1918 y 1919, Vertov había comenzado la filmación de numerosas películas cortas conocidas como *Kino-Glaz (Cine-Ojo)* y *Kino Nedelia,* cuyo propósito fundamental era el de llamar a la participación de todos los grupos de trabajadores en la construcción del socialismo e indoctrinarlos políticamente. Éstas se mostraban principalmente a la población obrera y campesina en trenes y barcos especialmente adaptados para tal propósito.[4]

Tres son las vertientes principales que definirían en adelante los estilos del género documental. En la primera, la cámara se concebía como un dispositivo técnico que podía acercar al espectador a una percepción específica de entornos salvajes e indígenas.[5] En la segunda, el documental se consideraba una herramienta de observación social.[6] La tercera entendía al documental como medio para alcanzar experimentalmente nuevas figuraciones plásticas.[7]

[2] Jean Breschand, *El documental*. Barcelona, Paidós, 2004, pp. 1-11

[3] *Ibid.*, pp. 12-24.

[4] Georges Sadoul, *Historia del cine mundial*. México, Siglo XXI, 2002, pp. 269-284,

[5] Como ejemplo de esta corriente se hallan *La Crosierie Noire* (1925) de León Poirer; *Simba* (1928) de Martin y Osa Jonson; *Grass/Exode* (1926) de Ernest Schoedsack y Merian Cooper; *Mon Vran* (1931) de Jean Epstein y *Los hombres de Arán* (1938) de Robert Flaherty.

[6] En este caso se hallan *Drifters* (1929) de John Grierson, *The River* (1937) de Pare Lorentz, *Olympia* (1938) de Leni Riefenstahl y *The Battle of China* (1943) de Frank Capra, por citar algunos.

[7] En esta categoría están títulos como *Berlín-Sinfonía de una gran ciudad* (1927) de Walter

La aparición del cine en directo (en vivo) hacia los años cincuentas y sesentas generó nuevas posibilidades técnicas para la filmación de eventos sociales y políticos de toda índole. La evolución posterior del género documental fluyó en su mayor parte como documento social apoyado en el surgimiento de nuevas corrientes estilísticas cinematográficas como el neorrealismo italiano, la *Nouvelle Vague* francesa, el cine nacional-popular y el *Cinema Novo* brasileño. Durante los últimos años del siglo XX, apareció en Dinamarca una nueva corriente que hace hincapié en la elaboración de historias a través de la vida de sujetos reales, entre sus principales exponentes están Lars Von Trier, Thomas Vintemberg, Kristian Levring, Soren Kragh Jabobsen y Lone Scherfig.[8]

El cine documental en México

Se considera que el género documental hizo su aparición en nuestro país casi al mismo tiempo que en Europa, con la visita que hicieran a México los hermanos Lumiere. Sin embargo, es hasta que aparecen las primeras filmaciones del general Porfirio Díaz, encabezando diversos actos de gobierno, cuando comienza a hablarse de los pioneros mexicanos del documental: hombres como Jesús H. Abitia, Salvador Toscano, Enrique Rosas o Enrique Echaniz.[9] Poco tiempo después, el estallido de la Revolución mexicana comenzaría a impulsar la realización de numerosos trabajos sobre el desarrollo del conflicto armado. En el filme *Memorias de un mexicano* (1950) de Salvador Toscano, su hija Carmen se dio a la tarea de recuperar y organizar todas las imágenes que su padre había filmado durante la revolución varios años antes para que éstas fuesen proyectadas masivamente.[10]

Durante los primeros años de la posrevolución los documentales más célebres se caracterizaron por retratar aspectos de la geografía o la cultura nacional. *Nace un volcán* (1943) de Luis Gurza, documentó la erupción del Paricutín en el estado de Michoacán; *Carnaval Chamula* (1950) de José Báez Esponda, capturó el universo místico indígena y *Torero* (1956) de Salvador Velo, mostraba material sobre el matador Luis Procuna y su familia.[11]

Ruttmann; *Duoro, Faina fluvial* (1929) de Manoel de Oliveira y *A propósito de Niza* (1930) de Jean Vigo.

[8] Margarita Ledo, *Del Cine Ojo a Dogma 95*. Barcelona, Paidós, 2004, pp. 75-134.

[9] Emilio García Riera, *Breve historia del cine mexicano*. México, Ediciones Mapa, 1998, pp. 18-29.

[10] Rafael Aviña, *Una mirada insólita, temas y géneros del cine mexicano*. México, Océano/ Cineteca Nacional, 2004, p. 20.

[11] *Ibid*., p. 21.

Luego de la violenta represión al movimiento estudiantil de 1968, *El grito* (1968) de Leobardo López Aretche, marcaría el comienzo de una gradual politización de la cinematografía nacional particularmente en el género documental.[12] Hacia la década de los setentas, varios cineastas importantes como Jorge Fons, Arturo Rípstein, Giovanni Korporaal, Felipe Cazals, Alejandro Pelayo, Rafael Montero y José Luís García incursionaron en la realización de documentales con temáticas de corte sociopolítico con obras como *Así es Vietnam* (1970) de Fons, *Lecumberri: el palacio negro* (1976) de Rípstein e *Islas Marías* (1979) de Korporaal, por citar algunas.

Por aquellos años se dio también la fundación del Archivo Etnográfico Audiovisual del Instituto Nacional Indigenista (INI), que documentaría la vida de diversas comunidades indígenas y su relación socioeconómica con el campo mexicano. Se produjeron entonces obras como *El día en que vinieron los muertos/Mazatecos I* (1979) de Luis Mandoki; *Judea, Semana Santa entre los Coras* (1973) y *María Sabina, mujer de espíritu* (1979), ambas de Nicolás Echevarria.

Durante la década de los ochentas y noventas la aparición de nuevas tecnologías de grabación de bajo costo como el videocasete y posteriormente el *Digital Versatile Disc* (DVD) propiciaron un cambio decisivo en la capacidad de difusión de las obras documentales, en tanto que la masificación tecnológica brindó a los espectadores la posibilidad de adquirir todo tipo de material filmado en cine o video y poder verlo en sus televisores sin necesidad de tener que entrar a un complejo cinematográfico. De este modo, tanto los documentalistas como el público lograron evadir parcialmente los mecanismos de censura política del estado y nuevos productores independientes pusieron al alcance de millones de personas, como nunca antes, todo tipo de obras que exhibían y cuestionaban sistemáticamente la corrupción y el autoritarismo de presidentes y gobiernos priístas y, posteriormente, panistas.[13]

[12] *El grito* se convirtió en un parteaguas para la historia de la cinematografía y del documental político en México, ya que dejó ver las primeras cuarteaduras de la paz social posrevolucionaria. La cinta sería ampliamente difundida en toda clase de funciones y exhibiciones privadas y se convirtió en un exitoso ejercicio de abierta crítica política construída desde la marginalidad. A partir de esta película, el tratamiento de temas políticos, por parte de los cineastas mexicanos, se tornaría más explícito y directo; asimismo, el ejercicio de la censura por parte del estado sería cuestionado gradualmente con mayor fuerza en el gremio cinematográfico.

[13] Es en medio de esta singular coyuntura, que en 1988 surgió de manera espontánea la productora Canal 6 de Julio, una asociación civil conformada por experimentados documentalistas mexicanos que se dio a la taréa de filmar y analizar los avatares del cambio político y social en el México contemporáneo. Durante sus primeros seis años de existencia, Canal 6 de Julio tan sólo contó con un pequeño y limitado aparato de producción; sin embargo, a partir de 1994, año crucial en la

Asimismo, en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) se formaron varias generaciones de documentalistas que continuaron explotando las vertientes sociopolíticas críticas de la creación audiovisual; entre algunos de sus egresados podemos mencionar a Carlos Mendoza, Carlos Cruz y Salvador Díaz. En los últimos años, la producción del documental político se ha mantenido vigente con obras como *EPR: Retorno a las armas* (1996) y *Operación Galeana/ La historia inédita del 2 de octubre de 1968*, ambas de Mendoza; o *Los últimos zapatistas, héroes olvidados* (2002) de Francisco Taboada.

El tratamiento de historias familiares como los elementos autobiográficos en la obra de Juan Rulfo[14] o la inmigración judía a México, también ha sobresalido en cintas como *Un beso a esta tierra* (1994) de Daniel Goldberg, *La línea paterna* (1995) de José Buil y Maryse Sistach y *El abuelo Chemo y otras historias* (1995) de Juan Carlos Rulfo.

¿Quién es el Sr. López? y *Fraude, México 2006,* de Luis Mandoki, dos casos recientes en el género del documental político en México

Las dos obras que aparecen en el título son quizá el ejemplo más reciente y representativo del uso del género documental en México como vehículo de propaganda y divulgación política. En la presentación inicial de la serie documental *¿Quién es el Sr. López?*, el cineasta mexicano Luis Mandoki afirma ante las cámaras "que luego de conocer personalmente a Andrés Manuel López Obrador

descomposición del presidencialismo autoritario, dicha organización ha tenido un acelerado crecimiento y, hasta la fecha, lleva producidos más de 50 documentales en colaboración con diversas organizaciones y movimientos políticos. Obras como *Crónica de un fraude* (1988), *La guerra de Chiapas* (1994) y *Tlatelolco, las claves de una masacre* (2002), por mencionar sólo algunas, se han vendido por decenas de miles y han terminado por corroborar la viabilidad comercial de los canales alternativos de información. Prácticamente todos los documentalistas miembros de Canal 6 de julio son egresados del Centro de Capacitación Cinematográfica (CUEC) de la UNAM y cuentan con una sólida trayectoria profesional.

Aunque la productora Canal 6 de Julio no es la única fuente de creación y difusión documental en nuestro país, por sus años de trayectoria y por la cantidad de material producido bien puede ser considerada como un bastión del video documental político en nuestro país, bajo extremas limitaciones financieras y bajo un persistente bloqueo mediático por parte de los grandes consorcios televisivos.

[14] Jorge Rufinelli, "Juan Carlos Rulfo", en Paulo Antonio Paranagua, ed., *Cine documental en América Latina*. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 254-260.

(AMLO) y charlar con él, desarrolló una profunda afinidad con las reflexiones políticas de este último y con su proyecto de obtener la candidatura a la presidencia por el PRD para las elecciones del 2006". A raíz de dicha experiencia, Mandoki comenzó el rodaje de una serie documental dividida en cuatro videos, a lo largo de los cuales se analizaron con detalle los principales obstáculos políticos que enfrentó López Obrador durante su gestión como Jefe de Gobierno, para no ser marginado por sus adversarios políticos de la contienda por la Presidencia de la República en 2006. El citado documento visual constituyó una versión pro obradorista acerca de la forma en la que se desarrollaron los principales escándalos y acusaciones de desacato jurídico y corrupción en los cuales se vieron envueltos, tanto AMLO como sus más cercanos colaboradores. Para tal propósito, la película muestra una gran cantidad de referencias hemerográficas y documentales, así como entrevistas con miembros del gobierno del Distrito Federal, con intelectuales y periodistas afines a López Obrador y a su partido, con la evidente intención de dar una versión alternativa de escándalos mediáticos como el del paraje San Juan, el caso Carlos Ahumada y el del Paraje el Encino, que llevó al breve desafuero de AMLO. La contundencia de los argumentos pro obradoristas parece sólida, conforme Mandoki exhibe en repetidas ocasiones encabezados de diarios nacionales, copias de documentos oficiales, crestomatías de noticieros e imágenes de todo tipo, que hacen ver a los principales enemigos del tabasqueño como políticos e individuos corruptos.

Es el juicio de desafuero a AMLO como jefe de gobierno del Distrito Federal, incluido al inicio del segundo video, lo que constituye el clímax de la serie documental. El político tabasqueño se dice víctima de un complot fraguado por sus principales adversarios, cuyo fin último es sacarlo de la contienda presidencial del 2006, cancelando, de manera injusta, sus legítimas aspiraciones políticas. Ante tal hecho, López Obrador hace una apasionada defensa del respeto a la voluntad popular, denostando a sus enemigos en la sesión especial del Congreso Federal y ostentándose como el líder legítimo de un inmenso movimiento ciudadano a favor de los grupos marginados. Ante la atenta mirada de los medios y de la opinión pública, el desafuero es desarticulado días después por orden de un juez de distrito. Triunfante, AMLO encabeza un mitin multitudinario en el Zócalo de la ciudad de México y puntea en las encuestas como favorito para ocupar la presidencia en el 2006.

En sus siguientes apartados, el segundo video denuncia una serie de campañas difamatorias en los medios en contra del estilo político y el proyecto económico del entonces jefe de gobierno del Distrito Federal, calificado como "populista" por sus detractores. Es en este mismo rubro que AMLO y sus colaboradores defienden decisiones polémicas, como los programas de apoyo

económico a adultos mayores y el aumento del gasto público con motivo de la construcción del segundo piso del Periférico. La misma tónica persiste en el video tres, el cual termina con una implacable crítica por parte del tabasqueño y sus colaboradores hacia el programa de rescate bancario conocido como Fobaproa, la cual parece constituirse como el eje de los argumentos obradoristas en contra del proyecto económico neoliberal y de la retórica globalizadora.

Paradójicamente, sólo el cuarto y último de los videos se concentra en el desarrollo de las campañas políticas por la presidencia y, luego de haber mostrado una tónica optimista y respetuosa con las instituciones políticas y electorales, cambia abruptamente de ritmo, denunciando, entre otras cosas, numerosas campañas de difamación hacia la candidatura de López Obrador por parte del gran empresariado y del PAN, así como escándalos de corrupción atribuidos al candidato panista. Finalmente, el documental termina acusando al IFE de validar una elección supuestamente fraudulenta que, en los términos de Mandoki y los obradoristas, despojó a AMLO de su victoria por un estrecho margen y llevó al poder a Felipe Calderón, un presidente "ilegítimo" según insisten López Obrador y sus colaboradores.

Durante los meses posteriores a la elección presidencial de 2006, Luis Mandoki comenzó a preparar un nuevo documental en formato cinematográfico con el propósito de llevarlo a su exhibición comercial. Apegado en todo momento a la hipótesis del fraude electoral en contra de AMLO, Mandoki contó con el apoyo económico del empresario Federico Arreola para la realización de una segunda película documental sobre López Obrador llamada *Fraude, México 2006*.[15]

[15] Sin embargo, luego de haber acordado con Warner Bros (empresa asociada que codistribuye con Televisa películas en el mercado nacional) la posproducción y distribución de 150 mil copias de la cinta, Mandoki convocó a una conferencia de prensa el 3 de septiembre de 2007 para denunciar que, debido a las presiones de Televisa, Warner Bros había cancelado su participación en el proyecto, alegando la falta de rentabilidad. Mandoki explicó que la verdadera razón del retiro de Warner fue que en una parte del documental se vertían, de manera implícita, una serie de críticas hacia Emilio Azcarraga Jean, y hacia su asesor Bernardo Gómez. Mandoki alegó que luego de bloquear la distribución de su filme, Televisa organizó una maniobra de relaciones públicas orquestada por Fernando Pérez Gavilán, director de Videocine y Juan Manuel Borbolla, director de Warner Bros México, para negar tajantemente las acusasiones de censura por parte de Mandoki.

Luego de la conferencia de prensa, Mandoki anunció la apertura de una cuenta pública para juntar los cinco millones de pesos que faltaban para terminar la obra. En los días siguientes, varias casas distribuidoras se acercaron a Contra el Viento Films, la productora de Mandoki, para manifestar su interés en el proyecto. Gracias a las gestiones públicas del cineasta, la posproducción de la cinta fue concluída exitosamente y comenzó la exhibición de los "trailers" correspondientes en alrededor de mil salas cinematográficas.

La película se realizó con algunos fragmentos de "pietaje" realizado por Mandoki para *¿Quién es el Sr. López?* y con el producto de más de trescientas horas de material filmado por las cámaras de ciudadanos, que muestran, entre otras cosas, imágenes de la supuesta manipulación de paquetes electorales por parte de funcionarios del IFE, boletas quemadas, quejas por el supuestamente rasurado padrón electoral y boletas electorales que ni siquiera fueron dobladas para introducirlas en las urnas. El filme se estrenó el 15 de noviembre de 2007 con aproximadamente 200 mil copias, cantidad nada despreciable en México para una cinta documental.

El argumento central de la película de Mandoki es que, en los meses previos y durante la campaña por la presidencia, el ex presidente Vicente Fox, el gran empresariado y el candidato panista, Felipe Calderón, pusieron en marcha una serie interminable de campañas difamatorias en los medios en contra de López Obrador, calificando a éste como un político autoritario, irresponsable y populista, con el propósito de esparcir temor entre el electorado hacia el candidato perredista. De acuerdo con el filme, la estrategia sistemática de difamación rindió frutos y propició un apretado escenario poselectoral que permitió que el gobierno federal, en complicidad con el IFE, manipulase el conteo de votos; éste, por estrecho margen, dio el triunfo definitivo al PAN.

Un punto que resulta crucial para el hilo argumentativo construido por Mandoki es que el recuento de 11 718 casillas ordenado por el Tribunal Federal Electoral (TRIFE) con el propósito de evaluar las acusaciones de fraude, fue sesgado deliberadamente para favorecer a Calderón. Como en *¿Quién es el Sr. López?*, en *Fraude, México 2006* Mandoki recurre a todo tipo de imágenes y voces, a simple vista convincentes para cualquier espectador, pero que no terminan probando el argumento central del fraude. Así, se alternan grabaciones de llamadas telefónicas intervenidas el día de la elección, en las que se escucha a personajes como Elba Esther Gordillo y Pedro Cerisola, entonces secretario de Comunicaciones y Transportes, cabildear millones de votos a favor de Felipe Calderón. Aparece también la copia de un supuesto informe, según el cual López Obrador se disponía a expropiar la empresa Televisa, luego de ganar las elecciones. AMLO niega la acusación y atribuye la redacción del documento al Centro de Información y Seguridad Nacional (CISEN). López Obrador afirma que el documento fue filtrado a Emilio Azcárraga Jean (presidente de Televisa) por órdenes del entonces presidente Fox y motivó la parcialidad informativa de dicha televisora en agravio del PRD, horas después del cierre de las casillas el 2 de julio de 2006.

Otra pieza sugerente de información es uno de los videos grabados durante el interrogatorio a Carlos Ahumada por las autoridades cubanas, luego de ser

detenido por el caso de los videoescándalos y por acusaciones de fraude. En esa grabación Ahumada confiesa que él mismo entregó los videos de Ponce y Bejarano al ex presidente Carlos Salinas, y que éste se encargó de hacerlos llegar a los medios.

El éxito financiero del primer documental fue contundente, pues hasta el 4 de noviembre de 2007, llevaba 2, 000, 000 de videos vendidos, sin contar la venta de las unidades piratas,[16] esto contrasta con el fracaso comercial de la película, que hasta noviembre de 2007 apenas había logrado recaudar $10, 000, 000 de pesos,[17] una cifra mínima para recuperar la costosa inversión de un largometraje en 35 mm. Las causas de este abrupto cambio pueden atribuirse a que el repetitivo discurso político del segundo trabajo documental de Mandoki y su evidente sesgo pro AMLO terminasen por cansar al público.

Más allá de su evidente sesgo político, *¿Quién es el Sr. López?* y *Fraude, México 2006* consiguen retratar algunos de los efectos más importantes que el cambio político y la globalización han ejercido en la sociedad mexicana contemporánea al tiempo que invitan a reflexionar sobre el grave peligro que entrañan actualmente las profundas desigualdades materiales para el futuro del país.

En primer término, ambos documentales muestran que la sociedad civil participa intensamente en la política electoral a través de los canales institucionales de la democracia representativa. En segundo lugar, Mandoki demuestra como las enormes desigualdades materiales en México han polarizado a la sociedad mexicana; por ello, a pesar de registrarse altos niveles de participación política es clara la ausencia de un genuino diálogo entre los diferentes sectores sociales y entre los partidos que los representan en el Congreso. Resulta evidente que el excesivo presupuesto destinado en 2006 por el Código Federal de Instancias y Procedimientos Electorales (COFIPE) a los partidos políticos para el desarrollo de sus campañas generó un caos social e informativo; el dinero se posicionó como el verdadero motor de los procesos electorales, suplantando al genuino debate ciudadano. Sólo los partidos que en aquel momento contaban con las mayores fuentes de financiamiento pudieron realmente aspirar a conquistar o preservar el poder, al tiempo que las grandes televisoras hicieron lucrativos negocios vendiendo espacios de publicidad a toda organización política que contase con los recursos suficientes para pagarlos. Bajo este escenario, los electores mexicanos recibieron una enorme cantidad de información política a través de los medios, pero en su mayor parte ésta no terminaba por orientar

[16] Véase David Carrizales, "*Fraude, México 2006* esfuerzo contra la mentira y la desinformación", en *La Jornada*, sección espectáculos, lunes 12 de noviembre de 2007, p. 16.

[17] Fuente: *Canacine en acción*, noviembre de 2007, número 57, p. 6.

al espectador acerca de las diferentes opciones de gobierno sino, más bien, apelaba a las emociones del público, como fue el caso de las campañas difamatorias y negativas; en virtud de lo anterior, los tres principales partidos (PRI, PAN y PRD) intercambiaron insultos, pero casi no fueron capaces de debatir ideas y propuestas, como era lo esperado.

El caso Mandoki: motivaciones y contexto sociopolítco

El carácter parcial y propagandístico de la primera serie documental, filmada por Mandoki, se revela desde que éste mismo confiesa ante las cámaras su aprecio por López Obrador y en ninguno de los videos le otorga el derecho de réplica a alguno de los detractores de AMLO que aparecen en pantalla. En el caso de la película documental, el sesgo político es mayor, ya que el director profundiza en la hipótesis del fraude contra el tabasqueño de forma claramente subjetiva y parcial. Sin embargo, debemos recordar que, a pesar de las afinidades pro obradoristas de ambos trabajos, su director los presentó y comercializó hábilmente ante la opinión pública como ejercicios espontáneos y ponderados de periodismo independiente. Considerando el punto anterior, podríamos contextualizar la aparición de ambos documentales como la respuesta propagandística del perredismo ante la intensidad de las campañas anti López Obrador del PAN y del PRI en los medios (muchas de ellas de carácter difamatorio) y ante el persistente acoso político del foxismo hacia el perredismo, antes y después del inicio oficial de las campañas.[18]

Por otra parte, el alcance de la crisis poselectoral de 2006 puede resumirse en dos hechos: el no reconocimiento del triunfo del candidato panista por el PRD y, posteriormente, la no aceptación por los perredistas del veredicto final sobre el recuento de votos, realizado por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) a petición de López Obrador y sus colaboradores. Ambos hechos significaron un grave retroceso político ante los enormes avances democráticos conseguidos tras la reforma electoral de 1996. En virtud de aquella enmienda institucional, los tres principales partidos nacionales (PRI, PAN y PRD) pactaron, de forma unánime, la elección de un nuevo consejero presidente del

[18] En cuanto a las motivaciones del propio Mandoki para realizar los documentales, éstas no parecen haber sido de índole económica ya que, considerando su larga y exitosa trayectoria en Hollywood, el director mexicano pudo haber optado por continuar su carrera en Estados Unidos y haber ganado mucho más dinero del que ganó aquí. Lo anterior reforzaría la explicación de que la incursión de Mandoki como propagandista del perredismo tuvo que ver únicamente con sus afinidades políticas pro-obradoristas.

Instituto Federal Electoral (IFE) así como la creación de un órgano jurídicamente facultado para resolver las controversias que pudiesen surgir en elecciones de los ámbitos tanto local y federal (el ya mencionado TEPJF). Así, los tres partidos mayoritarios reconocieron por vez primera, de común acuerdo y sin la intervención vertical del presidente de la República, una serie de reglas y de árbitros electorales, cuya imparcialidad no fue puesta nunca en entredicho por ninguno de ellos sino hasta la realización de los últimos comicios presidenciales. El clima de polarización política que propició la crisis poselectoral de 2006 llegó incluso a reflejarse en la vida intelectual del país, dada la existencia de un amplio sector de personas que aún confía en la certeza de los resultados oficiales de los comicios y de otra, igualmente amplia, que no; el primer caso queda ejemplificado por opiniones como la del escritor José Antonio Carrasco[19] y en el segundo, por la de académicos como José Antonio Crespo.[20]

Asimismo, como otro síntoma de la polarización política ocasionada tras la citada elección, debe mencionarse la toma de la tribuna de la Cámara de Diputados por miembros del PRD en el Congreso Federal el primero de diciembre de 2006 con la cual se trató de impedir que Felipe Calderón realizase el acto de toma de posesión como presidente constitucional en el Palacio Legislativo, un hecho inédito en la historia contemporánea de México.

Democracia y creación audiovisual

Un rápido análisis de la experiencia documental mexicana de los últimos veinte años en su vertiente política nos muestra que, el abaratamiento de las tecnologías de grabación y reproducción motivado por la aparición de nuevos formatos como el videocasete y el DVD no fue la causa del desmantelamiento del régimen presidencialista autoritario priísta, sino un efecto de la democratización política

[19] Carrasco argumenta que el recuento de la muestra del total de votos hecho por el TEPJF, fue estadísticamente representativo de las tendencias globales de la votación y, al final de dicho recuento, la variación del porcentaje total de la votación fue de menos de medio sufragio por casilla, una cantidad de votos técnicamente insuficiente para alterar el resultado final de la votación a favor de López Obrador. Véase Fernando Pliego Carrasco, “El fraude de Mandoki”, en *Letras Libres*, diciembre, 2007, pp. 94-96.

[20] Crespo, manifeista que el número de inconsistencias registrado en el llenado de las actas de escrutinio y las de cómputo el día de los comicios fue tan grande (más del doble de votos necesarios para que López Obrador hubiese sido declarado ganador), que no puede haber certeza sobre los resultados oficiales de la elección presidencial. Véase José Antonio Crespo, *2006: hablan las actas*. México, Debate, 2008, pp.11-15.

que ha experimentado nuestro país. El punto anterior se relaciona también con el funcionamiento de los canales alternativos de información y entretenimiento en México, ya que, si bien éstos han estado presentes en el medio audiovisual nacional desde hace muchos años, no siempre contaban el mismo poder de difusión con el que cuentan ahora, en virtud de la aparición de las nuevas tecnologías ya mencionadas.

Una rápida ojeada por la producción documental de corte sociopolítico en los últimos dos años nos sugiere que, lejos de ser una moda pasajera traída desde el extranjero, este género audiovisual sigue vigente actualmente como una forma de expresión artística y como herramienta de crítica social. Entre algunos de los últimos trabajos documentales mexicanos, insertos en el género antes mencionado, podemos citar *Mi vida dentro* (2007) de Lucía Gajá; *Quién soy tú* (2007) de Pavel Aguilar; *Súper amigos* (2007) de Arturo Pérez Torres; *Bajo Juárez* (2008) de Alejandra Sánchez y José Antonio Cordero; *Abrir aulas para cerrar celdas* (2008) de Paloma Aylon Rosas y *Trazando Aleida* (2008) de Christiane Burkard. Las temáticas de estos trabajos abarcan problemas como los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez (*Bajo Juárez*), los abusos en contra de los indocumentados mexicanos residentes en Estados Unidos (*Mi vida dentro*), la homofobia (*Súper amigos*) o la guerra sucia de los años setentas en México (*Trazando Aleida*), por mencionar algunos. Asimismo, debemos comentar la realización de la gira de documentales Ambulantes, que este año realizó su tercera edición y es financiada por Documental Ambulante A. C., la productora Canana y la cadena Cinépolis.

Es necesario precisar que, si bien el documental puede llegar a ser una fuente alternativa de información acerca de un hecho determinado, nunca dejará de ser otra pieza subjetiva y parcial de información. Empero, tal y como hace el espectador de una sala de cine, el espectador que ve cine documental en su casa tiene también la oportunidad de salir a la calle y evaluar por sí mismo la congruencia o incongruencia entre la interpretación que de un problema que hicieron los documentalistas y la realidad misma. La visión de los productores de cualquier documental no es una manera independiente de mostrar la realidad, pero, debemos de considerar que, para acercarnos a la comprensión de cualquier hecho o problema siempre es indispensable contar con varios puntos de vista.[21] La visión del documental, junto a la de la prensa, radio y tv son sólo

[21] Como lo menciona Gramsci en su concepto de hegemonía cultural, una sociedad civil plural es aquella que permite el libre acceso de diversos grupos, tanto a las instituciones como a los procedimientos políticos, económicos, morales y culturales: " […] Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo

herramientas con las cuales el espectador puede interpretar, según su conveniencia la propia realidad que lo circunda.

A pesar de los grandes avances tecnológicos en comunicaciones e informática, hoy día aún persisten graves asimetrías y desigualdades sociales y económicas de tipo comunicativo entre los países ricos y las naciones pobres. Académicos como Néstor García Canclini consideran que dicho fenómeno se manifiesta en la aparición de nuevas formas de pobreza en las naciones subdesarrolladas como el bajo número de usuarios de internet, las deficiencias en los flujos de información y el bajo nivel educativo del público. El anterior panorama dificulta el acceso a las producciones de cine y video documental en dichas naciones, porque sólo los ciudadanos con mayor nivel educativo e ingreso pueden acceder a estas.[22] Sin embargo, habría que considerar también que en varios países de Latinoamérica, son justamente aquellos sectores con un alto nivel educativo, como los estudiantes universitarios y los intelectuales, quienes, a través de su participación en la prensa, la radio y la tv, poseen una mayor capacidad de movilización social que los sectores desposeídos, precisamente en virtud de su perfil educativo. Son entonces dichos grupos los que, finalmente, terminan influyendo a diversos sectores de la opinión pública a través de los medios informativos. El caso de Mandoki, así como el resto de la producción documental mexicana de los últimos años son un ejemplo del punto anterior; así, en México el objetivo principal de la mayor parte del las productoras audiovisuales independientes pareciera no ser el de buscar el mayor número de espectadores posible ante una situación predominante de ignorancia y pobreza sino, más bien, atraer el interés de aquellos espectadores que, en virtud de su perfil educativo y social, estén abiertos a todos los lenguajes visuales y no sólo al hollywoodense.

Canclini argumenta también que, hoy día, la percepción ciudadana está mediada cada vez más por la lógica mercantil de la globalización y por la pretensión absolutista del mercado de asumir la totalidad de las interacciones sociales. Sin embargo, habría que enfatizar que las interacciones sociales ciudadanas en México también están mediadas por los cuerpos políticos representativos

tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que dan homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y político […]". Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV. México, ERA, 2000, p. 353.

[22] "La asimetría en el acceso a la cultura de países centrales y periféricos se acentúa con las tecnologías de avanzada. Las redes de internet […] cuentan en Estados Unidos con más de 20 millones de hosts […] en tanto los países latinoamericanos con mayor participación son Brasil con 117 000 y México con 41 659." Véase Néstor García Canclini, "Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano", en N. García Canclini y Carlos Juan Moneta, coord., *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México, Grijalbo, 1999, pp. 35-64.

del Estado-nación democrático (la presidencia y el congreso federal), quienes pueden y deben limitar las pretensiones dominadoras del mercado a través de su autoridad institucional y de su capacidad de legislar a favor del bienestar ciudadano.[23] Lo anterior puede verse reflejado en la realización de festivales culturales dirigidos a todos tipos de público así como en el otorgamiento por parte del Estado de incentivos fiscales a los creadores para favorecer producción de audiovisual mexicano de calidad como el Fondo para la Producción Cinematográfica de Calidad (FOPROCINE).

Conclusiones

El aparente auge del cine y el video documental como herramienta de análisis de la realidad social y política en México no es parte de una tendencia de creación pasajera con pretensiones meramente comerciales, sino que se inserta en una dinámica histórica mucho más larga. La aparición del género documental en México no es tardía sino casi paralela a la que se dio en Europa hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Por otra parte, el uso del video y del cine documental con temáticas sociopolíticas como instrumento de análisis de la realidad y herramienta de cuestionamiento del poder, queda inserto dentro de una dinámica histórica mucho más amplia, la cual se definió con motivo de la represión al movimiento estudiantil de 1968 y que se profundizó con las cuestionadas elecciones presidenciales de 1988 y con las subsecuentes transformaciones políticas y sociales que ha experimentado la sociedad mexicana durante los últimos años, las cuales han empujado a nuestro país por la ruta del debate crítico. De lo anterior, dan cuenta la historia de productoras como Canal 6 de Julio, pero también el éxito comercial de festivales documentales como Ambulante, el cual se concentra en la difusión de trabajos con una expresa connotación sociopolítica para el análisis de problemáticas con una dimensión tanto nacional como internacional.

Fecha de recepción: 02/04/2008
Fecha de aceptación: 04/05/2009

[23] "[…] reequilibrando lo público y lo privado, más allá de cada nación, a través de la construcción de una cultura democrática ciudadana y un espacio comunicacional […] Esto requiere que los Estados, junto con organismos internacionales (UNESCO, OEA, etcétera) y con empresas no monopólicas y las ONG impulsen programas de coproducción y distribución, cuyo alcance continental sea respaldado por legislaciones nacionales que establezcan tiempos mínimos de pantalla en salas y televisión […]" Véase N. García Canclini, *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo, 1995, p. 144.

TRADUCCIÓN

CAVALLERIA RUSTICANA

GIOVANNI VERGA

In memoriam: Dr. León Federico Cintra McGlone

Giovanni Verga, considerado creador del verismo literario fue el iniciador de una tendencia surgida entre 1875 y 1896. La base de las narraciones del movimiento inspiradas en el naturalismo francés, tendencia comenzada antes de Émile Zola, por Honorato de Balzac, trata de describir una gran cantidad de detalles realistas. El verismo se desarrolla alrededor de situaciones y emociones reales; los puntos focales o climáticos suceden alrededor de la gente trabajadora (agricultores, vinicultores, campesinos en general) en una ambientación totalmente rural como los pueblos italianos del sur, como la Sicilia de Giovanni Verga, donde uno de los principales actores es una silenciosa daga que sólo aparece al final como el actante principal de la tragedia bucólica; quien cierra la historia con una mancha carmesí que oscurece la visión del lector, dando fin a la tensión y al sufrimiento de los que son víctimas los personajes principales.

Del verismo como movimiento literario, y del cuento (*novella*, como lo es la clasificación en italiano) "Cavalleria rusticana" se desprendió, también del autor siciliano, la obra de teatro con título homónimo, que con los mismo elementos mostrados de manera más amplia, hicieron surgir un hipertexto, perfecta inspiración que concluyó en una de las óperas por excelencia con música de Pietro Mascagni y versos de los libretistas Giovanni Targioni-Tozzetti y Guido Menasci, quienes otorgaron un documento músico-literario con toda la gama de sentimientos y motivos veristas a la ópera homónima, convirtiéndose en la iniciadora del movimiento verista en la música.

EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 6, diciembre 2009, pp. 171-179.

Sea este cuento uno de los primeros documentos, si no es que el primero, que dieron origen tanto a uno de los movimientos literarios como al complemento de uno de los géneros más complejos, como lo es la ópera. Con obvios cambios, tanto en la extensión como en la historia, pueden admirarse dentro de la ópera momentos desarrollados con la mayor efusión de sentimientos, muestra de la fusión de elementos interdisciplinarios: sean los conocidos ejemplos, la canción que abre la ópera, precisamente una *siciliana*: *"O lola ch'hai di latti la camicia"* (Oh Lola que vistes una camisa blanca como la leche) que canta Turiddu bajo la ventana de Lola*;* el aria del carretero, que muestra la manera en que se gana la vida el compadre Alfio, "Il cavallo scalpita" (el caballo galopa); o la parte climática de la obra en donde la felicidad, pues Cristo ha resucitado nuevamente en el domingo de Pascua, y los primeros sorbos al vino de la celebración, anuncian el regreso a la normalidad de la vida después de la vigilia impuesta por la Cuaresma —la cual no es respetada por Turiddu, pues "come salchichas con los amigos"— viene la tragedia.

En la ópera este momento es conocido con el aria: "Viva il vino spumeggiante" (Viva el vino espumoso) iniciada por Turiddu para llamar la atención de Lola quien también canta. Se trata de la pieza clímática de la ópera, que reúne a todo el elenco, quienes son testigos del "adorno" que ambos amantes han puesto en el tálamo nupcial del compadre Alfio. Del mismo modo, se pasa a la invitación al duelo y a la despedida de Turiddu a la Gnà Nunzia, su madre, cuando al igual que partió para el servicio militar, parte para morir prensado por el cuchillo y la mano del compadre Alfio, en los linderos de la nopaleras sicilianas tras el desprecio del vino que Turiddu ofrece al despechado comerciante.

Aunque lo descrito se vea muy parco en el cuento, es un momento de suma tensión, dolor y tristeza, máxime porque el hijo que se despide de la madre sabe que no regresará esta vez.

Dentro de la traducción se respetan los apóstrofes originales de los personajes, es simplemente por no alterar más la historia, ya el simple hecho de traducirla es suficiente traición al autor. En el cuento, los diálogos se dan en tercera persona, e incluso se utiliza, en los momentos en que el personaje principal (Turiddu) habla, el plural mayestático, nosotros, en lugar de yo.

Decidí mientras analizaba el texto traducido, cambiar el diálogo de la despedida, madre-hijo, de la tercera persona a la segunda, tornándola más íntima. No obstante, los momentos más desgarradores que se conocen de tal despedida los proponen Mascagni y sus libretistas con la famosa aria: "Mamma, quel vino è generoso" (Mamita, aquel vino es generoso), en donde la maestría musical es aquella en donde se muestra la melancólica despedida de un hijo a su madre. Se respetan también los apóstrofes en los diálogos, tanto para nombrar a Turiddu

y Alfio como “compadres”, los cuales podrían ser nombrados como “amigo” o “camarada”. Del mismo modo, en la obra aparece el sicilianismo *Gnà*, señora o señorita, según refiera y se tradujo dependiendo de quién se tratara: si es Nunzia, la madre afligida de Turiddu, como “doña, señora”; si es Lola, “quien se ha casado con el carretero Alfio, poseedor de cuatro mulas” como señora; o si se trata Santa, la nueva enamorada por despecho de Turiddu, su “uvita” aparecerá como señorita.

A.C.B.

Cavalleria rusticana

Turiddu Macca, el hijo de doña[1] Nunzia, como ha regresado del servicio militar, cada domingo se pavoneaba en la plaza con el uniforme de soldado y el birrete rojo, que parecía ser aquel que le traía buena suerte, cuando se sentaba en el banco junto a la jaula de los canarios, las muchachas se lo robaban con los ojos mientras iban a misa con la nariz dentro de la mantilla, y los pequeños picaros le bullían alrededor como las moscas.

Él se había traído de las tierras del norte una pipa con un grabado del rey a caballo que parecía vivo, encendía los cerillos con la suela de la bota, por atrás de los pantalones, levantando la pierna, como si fuese a dar una patada. Pero con todo esto, Lola, la hija del capataz Angelo no se había aparecido ni en la misa, ni en el balcón porque se había casado con un licodano, el cual trabajaba como carretero y tenía cuatro mulas de Sortino en el corral. Antes que nada, Turiddu, como sabía del matrimonio, quería arrancarle al licodano las tripas de la panza, aunque nunca le hizo nada, y se desahogaba parándose bajo la ventana de la bella ex novia cantando todas las canciones de desamor que sabía.

—¿Qué acaso Turiddu no tiene nada qué hacer en casa de la señora Nunzia?- Se preguntaban los vecinos al ver cómo pasaba las noches cantando cual si fuese un caminante solitario.

(*Finalmente, un buen día se encontró con Lola que regresaba de la peregrinación de la Virgen del Peligro*,[2] *y al verlo, su faz no se tornó ni blanca ni roja, casi no le importó.*)

—¡Bendecido sea aquel que la mira!…

—¡Oh, compadre Turiddu!, me habían dicho que regresó hace un mes.

[1] Traducción del sicilianismo que aparece en este cuento *Gnà*, que puede significar señora o señorita, he preferido traducirlo con el título que refiere a una persona de respeto. (N. del trad.)

[2] En el original la *Madonna del Pericolo.* (N. del trad.)

—A mí, por el contrario, me han dicho otras tantas cosas —respondió él. ¿Es verdad que se casó con el compadre Alfio, el carretero?

—Sí, ha sido la voluntad de Dios —respondió Lola. Tapándose el mentón con las dos puntas del pañuelo.

—La voluntad de Dios se hace con el "estira y afloja" como puede darse cuenta. Y la voluntad de Dios fue que debía regresar desde lejos para encontrarme con estas "agradables" noticias ¡señora Lola!

(*El pobre diablo intentaba parecer galante, pero la voz se le había hecho piedra; él caminaba detrás de la muchacha balanceándose al compás de la borla del birrete que oscilaba de un lado al otro sobre sus hombros. A ella, en la consciencia, le crecía la culpa de haberlo visto con la cara larga, pero no tenía corazón de adularlo con bellas palabras.*)

—Escuche, compadre Turiddu —le dijo finalmente— déjeme alcanzar a mis compañeras. ¿Qué dirían en el pueblo si me vieran con usted?

—Está bien —respondió Turiddu— ahora que se ha casado con el compadre Alfio, que tiene cuatro mulas en el corral, no es necesario hacer que la gente hable. Mi madre por el contrario, pobrecita, ha debido vender nuestra mula baya, y aquel terreno de vides que estaba sobre la vereda, durante el tiempo en que hice mi servicio militar. Pasó la época en que Berta cosía, y usted no se acuerda más del tiempo en el que hablábamos por la ventana de balcón, cuando me regaló aquel pañuelo, antes de partir, que Dios sabe cuántas lágrimas mías guardara en los momentos en que me iba tan lejos, haciendo que a menudo se me olvidara el nombre de nuestro pueblo. Ahora adiós, señora Lola, *hagamos cuenta que partí y morí, y nuestra amistad se acabó.*[3]

(*La señora Lola se casó con el carretero; y los domingos se metía por el balcón, con las manos sobre el vientre para que todos vieran los gruesos anillos de oro que le había regalado su marido. Turiddu continuaba pasando una y otra vez por la callejuela con la pipa en la boca y las manos en las bolsas, con aire de indiferencia oteando a las muchachas; pero dentro del alma le roía que el marido de Lola tuviese todo ese oro, y que ella hubiese fingido no recordarlo en los momentos en que pasaba caminando a su lado.*)

—Quiero darle una lección a esa putilla ¡Para que se dé cuenta con sus propios ojos! —balbuceaba.

Del bando del compadre Alfio estaba el capataz Cola, el vinicultor, el cual era rico y por el buen comer gordo como un cerdo, según decían, y tenía una hija en casa. Turiddu tanto dijo y tanto hizo que logró entrar a trabajar cuidando

[3] La frase se encuentra en siciliano: *facemu conto ca chioppi e scampau, e la nostra amicizia finiu.*

los terrenos del capataz Cola, y comenzó a frecuentar los linderos de la casa y a decirle pequeños cumplidos a la muchacha.

—¿Por qué no va a decirle a la señora Lola estas bellas palabras?, —respondía Santa.

—¡La señora Lola es una ricachona! ¡Se ha casado con un rey con corona! Así que…

—Yo no valgo la pena para "reyes con corona".

—Usted vale "cien Lolas", y conozco a alguien que no se fijaría en la señora Lola, ni en su santo, cuando estuviese usted, porque la señora Lola, no es digna de llevar zapatos. No, no lo es.

—La zorra cuando no pudo alcanzar la uva…[4]

—Dijo ¡cómo eres bella, *uvita*[5] mía!

—¡Hey! ¡Esas manos, compadre Turiddu!

—¿Tiene miedo que me la coma?

—No tengo miedo ni de usted, ni de su Dios!

—¡Eh! Su madre era Licodana. ¡Lo sé! Tiene la sangre pendenciera, al grado que me la comería con tan sólo mirarla.

—Pues entonces cómame con los ojos, porque no haremos cabriolas; en tanto levante aquel desorden.

—Por usted levantaría la casa entera, la levantaría!

(*Ella para no ponerse roja, le tiró un cepillo que tenía en la mano, y no le pegó de milagro.*)

—Dejemos el asunto por la paz, que las charlas no ordenan las cosas.

—Si fuese rico, querría buscarme una esposa como usted, señorita Santa.

—Yo no me casaré con un rey de corona, como la señora Lola, pero mi dote[6] la reservaré, para cuando el Señor me mande a alguno.

—¡Sé que es usted rica, lo sé![7]

—Si sabe que lo soy, entonces dese prisa que mi papá está por llegar, y no quiero que me encuentre en el patio.

(*El padre de Santa comenzaba a retorcer los labios, pero la muchacha fingía no darse cuenta, porque la borla del birrete de soldado le había hecho cosquillas dentro del corazón, y le bailaba siempre enfrente a sus ojos. Como el padre corrió a*

[4] Aquí hay un pequeño guiño a la fábula del zorro y la uva, de Jean de la Fontaine

[5] En el original viene un sicilianismo: *racinedda,* palabra que se utiliza para denominar a la uva dulce; proveniente del francés *raisin*, en este caso el sentido del término va aplicado al cortejo de Santa. Podría haber sido traducido como "pequeñita mía" o "dulce pequeñita mía". Incluso se dice que de la vid, mientras más pequeño sea el fruto, más dulce es su contenido.

[6] Virginidad.

[7] En el original aparece en primera persona del plural *lo sappiamo.*

Turiddu del umbral de la puerta, la muchacha le abrió la ventana y de allí platicaba con él toda la tarde, al grado que todo el vecindario no hablaba de otra cosa.)

—Por ti enloquezco —decía Turiddu— y pierdo el sueño y el apetito.

—Son sólo palabras.

—Quisiera ser hijo de Victor Manuel[8] para casarme contigo.

—Palabras.

—Por la virgen que te comería como el pan.

—Palabras.

—¡Ah! ¡Te doy mi palabra!

—¡Ah! Madre mía![9] —dijo Lola que escuchaba cada tarde, escondida tras la maceta de albahaca, con su intermitente cara que cambiaba de color entre pálida y roja. Un día llamó a Turiddu.

—Así que, compadre Turiddu ¿los viejos amigos no se saludan más?

—¡Pero! —suspiró el jovencito. ¡Beato sea quien pueda saludarla!

—Si tiene intenciones de saludarme, sabe que estoy en casa —respondió Lola.

(*Turiddu volvió a verla tan a menudo que Santa se dio cuenta, y un día le azotó la ventana en la nariz. Los vecinos se lo hacían ver con una sonrisa en la cara o con un movimiento de cabeza cada que el uniformado pasaba junto a ellos. El marido de Lola estaba de viaje asistiendo a una feria con sus mulas*.)

—El domingo quiero confesarme que esta noche soñé con la uva negra.[10]

—Olvídalo, olvídalo[11] —suplicaba— Turiddu.

—No, ahora que se acerca la Pascua, mi marido querrá saber por qué no fui a confesarme.

—Ah, —murmuraba Santa, la hija del capataz Cola, esperando de rodillas su turno frente al confesionario donde Lola estaba haciendo la purificación de sus pecados. —¡Por mi alma que no quiero mandarte a Roma para la penitencia!

[8] Vittorio Emmanuele II, rey de Italia a partir de la Unificación Italiana de 1861. (N. del trad.)

[9] *Mamma mia*, expresión italiana que expresa sorpresa la más de las veces y algunos estados de ánimo dependiendo de la entonación.

[10] Dentro de las tradiciones italianas los sueños, así como en cualquiera cultura tienen diversos significados, y sobre todo los sueños que tienen que ver con la comida. Por ejemplo: cuando en el sueño aparece una uva madura, ésta se refiere a que llegarán el gozo y la riqueza; si es verde, habrá contrariedades pasajeras; si por el contrario la uva está seca, lo que conocemos como uva pasa, anuncia preocupaciones. Si se sueña con cosecharlas, y se está feliz, anuncia el placer. Si la visión onírica es aplastarlas con los pies, produce el presagio de sucesos: si la uva es blanca, un noviazgo; si es negra, una ruptura amorosa o la muerte.

[11] Decidí traducir estas líneas en segunda persona pues se trata del diálogo casi íntimo de dos “amantes”.

(*El compadre Alfio regresó con sus mulas, lleno de dinero y llevó a su esposa como regalo un bello vestido nuevo para las fiestas.*)

—Tiene usted razón en llevarle regalos —le dijo la vecina Santa— porque mientras que usted no estaba su esposa le adornaba la casa.[12]

(*El compadre Alfio era de aquellos carreteros que llevaban el sombrero sobre los oídos, y cuando escuchó hablar de tal modo de su esposa cambió de color como si le hubiesen acuchillado- ¡Demonio! —exclamó— ¡Si no ha visto bien, no le dejaré ojos para llorar! Ni a usted ni a ninguno de su parentela.*)

—¡Mis ojos ya no son para llorar! —respondió Santa. No he llorado ni siquiera cuando he visto con estos mismos ojos a Turiddu, el hijo de doña Nunzia entrar de noche en casa de su mujer.

—Está bien, —respondió Alfio— muchas gracias.

(*Ahora que había regresado el gato*,[13] *Turiddu no frecuentaba tanto de día la callejuela, y despachaba el aburrimiento con los amigos en la taberna, y durante la vigilia de la Pascua, tenían sobre la mesa un plato de salchichas.*

En la forma en que entró el compadre Alfio, con el hecho de que Turiddu se fijara en la agudeza de su mirada, comprendió que había ido allí para tratar cierto asunto con él y colocó el tenedor sobre el plato.)

—¿Tiene usted, compadre Alfio, algo que decirme?

—No nos andemos con susurros, compadre Turiddu, tenía tiempo que no le veía y quería hablarle de algo que usted sabe, mejor que nadie.

(Primero, Turiddu le había presentado el vaso para ofrecerle vino, pero el compadre Alfio lo rechazó con la mano. Entonces Turiddu se levantó y le dijo:)

—Aquí estoy, compadre Alfio.

(*El carretero le dejó caer el brazo al cuello y abrazándolo le dijo al oído.*)

—En la nopalera de Canziria podremos hablar de este asunto mañana por la mañana, si usted así lo prefiere, compadre.

—Espéreme sobre la calle principal al despuntar el primer rayo del sol, e iremos juntos.

(*Con estas palabras se besaron las mejillas y de esta manera pactaron el reto a duelo.*

Los amigos de Turiddu habían dejado las salchichas, muy callados lo acompañaron hasta su casa. La pobre señora Nunzia, pobrecita, lo esperaba hasta tarde cada noche.)

[12] Se respetó el texto original; las opciones pudieron ser "le adornaba la cabeza" o directamente "le pintó cuernos".

[13] Dentro del refranero popular italiano: *Quando il gatto non c'è, i toppi ballano* (Cuando el gato no está, los ratones bailan).

—Mamita,[14] —le dijo Turiddu. ¿Te acuerdas cuando me fui a hacer el servicio militar que tú creías que no volvería? Dame un beso, bello como el de entonces, porque mañana me iré lejos.

(*Antes del alba tomó prontamente el cuchillo que había escondido bajo el heno en los momentos en que había sido llamado como conscripto, y se puso en marcha hacia la nopalera de Canziria…*)

—¡Oh Jesusmaría! ¿A dónde vas con esa furia? —sollozaba Lola asustada, mientras su marido se preparaba para salir.

—Voy cerca de aquí, aunque para ti sería mejor que yo no regresara otra vez.

(*Lola, en camisón, rogaba a los pies de la cama y apretaba en sus labios el rosario que le había traído fray Bernardino de los Lugares Santos,*[15] *y recitaba todas las Avemaría que podían ocurrírsele.*)

—Compadre Alfio, —comenzó Turiddu, diciéndole al compañero con el que ya había caminado un gran tramo de la calle, el cual estaba callado y con el sombrero sobre los ojos—. Como es verdad, Dios sabe que he fallado y me dejaré matar. Pero antes de venir aquí he visto a mi viejecita que se ha levantado para verme partir, con el pretexto de mandar en el gallinero, casi le hablaba el corazón; y como es cierto que Dios existe, lo mataré como a un perro para no hacer llorar más a mi viejecita.

—Así está bien, —respondió el compadre Alfio, quitándose el chaleco:[16] Pegaremos duro los dos.

(*Ambos eran muy buenos tiradores; a Turiddu tocó la primera estocada y fue a colocarla en el brazo, como la tiró bien, volvió a atacar ahora hacia la ingle.*)

—¡Ah, Compadre Turiddu! ¡Tiene usted intenciones de matarme en serio!

—¡Sí! Se lo había dicho, ahora que vi a mi viejita en el gallinero, me parece tenerla frente a los ojos.

—¡Abra bien los ojos! —grito el compadre Alfio— que ya estoy por atacarle en una buena medida.

(*Como Alfio estaba en guardia agazapado por cuidarse la herida del brazo izquierdo, que le dolía, rozaba a ras del suelo con el codo, esquivando las es-*

[14] A pesar de que en el original todo se encuentra en tercera persona (usted) se me hace inoportuno que el diálogo madre-hijo, sea traducido así, por eso preferí la segunda persona (tú). (N. del trad.)

[15] Posiblemente Roma.

[16] En el original *Farseto*: Jubón acolchado o relleno de algodón que se usaba para resistir el peso de la armadura para evitar rozaduras y mayores daños al cuerpo. He preferido traducirlo por chaleco, pues el farseto es una indumentaria prácticamente militar y pertenece al Medievo.

tocadas de su contrincante, tomó rápidamente un puñado de polvo que arrojó sobre los ojos de su adversario.)

—¡Ah!, gritó Turiddu enceguecido. ¡Estoy muerto!

(*Buscaba salvarse saltando desesperadamente hacia atrás; pero el compadre Alfio lo alcanzó con una segunda estocada en el estómago y una tercera en la garganta.*)

—¡Y tres! Ésta es por la casa que me has adornado. Ahora tu madre dejará en paz a las gallinas.

Turiddu se tambaleó a un lado y al otro de los nopales y después cayó como una masa inerte. La sangre le gorgoreaba espumeante de la garganta, y no pudo proferir ni siquiera "¡ay madrecita mía!"

Traducción

© Armando Cintra Benítez*

Fecha de recepción: 09/06/2009
Fecha de aceptación: 01/07/2009

* Estudió la licenciatura en Lengua y Literaturas Modernas (Letras Italianas) en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro de la Asociación Mexicana de Profesores de Lengua y Literatura AMPLL y de la Asociación Mexicana de Italianistas.

RESEÑAS Y NOTICIAS

DEL AMOR A LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Edgar Rodríguez, *En busca del absoluto. Los escritos de juventud, prolegómenos al sistema hegeliano*. México, Los Libros de Homero, 2007.

En su libro *En busca del absoluto*, Edgar Rodríguez emprende la tarea de acercar al lector a los escritos de juventud de G. W. F. Hegel. Aunque éstos no forman parte del sistema filosófico hegeliano, nuestro autor sostiene que es posible elucidar la continuidad entre sus escritos tempranos y sus obras más importantes como son la *Fenomenología del espíritu*, los *Principios de la filosofía del derecho*, la *Ciencia de la lógica* o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Incluso, asegura que las ideas maduras de Hegel pueden comprenderse mejor a luz de sus escritos de juventud, pues considera que en ambos casos el problema es el mismo: "la manera en que lo absoluto se hace presente en el mundo. Lo que cambia es el tratamiento sobre dicho problema" (p. 14). Por ello su libro constituye una invitación a recorrer detenidamente el camino seguido por el joven Hegel antes de construir su consolidado sistema filosófico.

La primera parte se titula "Kantismo y ahistoricidad en los escritos de juventud". En ella, Edgar Rodríguez acude a uno de los textos más destacados de este periodo de la vida de Hegel: *La historia de Jesús*. Cierto es, como bien lo indica Rodríguez, que con el tiempo Hegel dio un giro y se distanció de estas primeras reflexiones influidas por la obra de Kant. Sin embargo, en Hegel, "la distancia respecto de Kant" no se convierte en "el abandono absoluto de Kant". Aunque con los años Hegel se aleja del pensamiento del filósofo de Königsberg, lo incorpora, no obstante, como un momento más de su sistema (la moralidad), el

EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 6, diciembre 2009, pp. 183-188.

cual debe ser "superado" (*aufgehoben*) en la eticidad (*Sittlichkeit)*. Por eso, Rodríguez considera importante acudir a *La historia de Jesús*. En este texto, nos dice el autor, Hegel sostiene que el cristianismo tergiversó las enseñanzas de Jesús, afirmando la positividad de la religión y relegando su más importante enseñanza: "sólo accediendo al propio llamado interior de su razón podrían [los hombres] ser hijos de Dios" (p. 34). Según Hegel, Jesús se oponía a la positividad de la religión cristiana porque rechazaba la obediencia ciega a los textos sagrados. Desde su perspectiva, la moral debía nacer de la vida y del fuero interno de los individuos, esto es, de su propia conciencia. Los individuos debían seguir las enseñanzas sagradas no por temor a Dios, o por apegarse a las enseñanzas de los santos o profetas, o por la mezquindad de un reconocimiento público; debían hacerlo obedeciendo los dictados de su conciencia moral, de su razón. De manera que, para Hegel, el Nazareno no hacía más que exhortar a los individuos a obedecer las leyes que, desde su propia convicción, les resultasen válidas y racionales. Debían obrar siguiendo su propia conciencia (su "iglesia invisible") pues, sólo así, los contenidos de la ley moral podrían ser asumidos subjetivamente por cada uno de ellos.

Y aquí encontramos una de las tesis más interesantes de este trabajo. Rodríguez sostiene que *La historia de Jesús* revela a un Jesús "revolucionario",[1] a una conciencia moral que busca generar una fractura con las tradiciones y formas de ser del pueblo judío, apelando a las condiciones subjetivas de los hombres a los que se enfrenta. No se trata por supuesto de una cuestión de intolerancia religiosa hacia los judíos; se trata, simplemente, de cuestionar ésta y todas las religiones que se imponen como mandatos positivos a los sujetos, como adoración de fetiches, santos y profetas antes que como una apelación a la conciencia moral de cada individuo.

Nos dice que Jesús resulta revolucionario porque constituye la conciencia moral que se enfrenta a lo dado, a la tradición, desde la propia razón. Representa la autonomía del imperativo categórico en oposición al carácter heterónomo del credo judío.[2]

[1] "Es aquí donde ubicamos el proyecto teológico-político presente en la juventud de Hegel, pues el Jesús del que nos habla es introducido como un elemento de ruptura en las tradiciones y formas de ser del pueblo judío. Jesús aparece como un sujeto *revolucionario* [las cursivas son mías] que, desde una postura teórica concreta sobre la virtud y el deber ser moral, intenta generar una fractura en las condiciones subjetivas de los hombres a los que enfrenta" (p. 46).

[2] Quizá en este punto hubiera sido interesante que Edgar Rodríguez explorara la posibilidad de establecer un parangón entre la figura del Nazareno y otra importante figura del pensamiento maduro hegeliano: Antígona, a fin de subrayar esa continuidad que sostiene que hay entre los escritos de juventud y la obra madura de Hegel.

Ahora, si en la primera parte de su trabajo Rodríguez examina la influencia kantiana en los primeros escritos hegelianos, en la segunda explora el momento de ruptura con Kant y con sus escritos primigenios a partir de la noción de "historicidad". Por ello la segunda parte del libro se titula "La victoria de la historicidad".

En sus primeros escritos, Hegel presentaba a Jesús como la conciencia moral que juzgaba a su tiempo desde la trascendentalidad del imperativo categórico. Pero, señala Rodríguez, en escritos posteriores, como en los "Esbozos sobre religión y amor", que Hegel se aleja de la posición kantiana y critica la autonomía de la razón desde la historicidad y el amor. Nos dice nuestro autor refiriéndose a esta crítica: "a pesar de que Kant acierta a desembarazarse de toda consideración metafísica, en el sentido teísta, sobre el deber moral e intenta que sus principios no dependan más que de la voluntad de los seres racionales, dichos principios son construidos, teóricamente, de modo trascendental y están desembarazados, también, del mundo y de la vida" (p. 60). Hegel observa, con el paso del tiempo, que los principios subjetivos de la moralidad kantiana (representados antes con la figura de Jesús) son los mismos que los principios de las religiones positivas. Al objetivarse en una ley (aunque sea la ley moral), al positivizarse, los principios subjetivos de la moralidad kantiana se tornan objetivos, y así la separación entre el sujeto y el objeto queda intacta. En palabras de Rodríguez:

> El problema de la autonomía kantiana de la razón está en que si bien el hombre actúa por sí mismo, lo hace no porque esté fusionado con la vida y desde ahí actúe en unidad con la objetividad del mundo, de modo que desaparezca la distancia entre el sujeto y el objeto, entre la particularidad del querer y la obligación moral que demanda la pervivencia del mundo. El hombre actúa de acuerdo a leyes morales que son dictadas por el juez de su conciencia… [Pero] La única diferencia entre la heteronomía y la autonomía de la razón se encuentra en que el mandato, la vigilancia y la coerción son ejercidas desde la interioridad de la conciencia (p. 59).

De esta manera, Hegel descubre, según Rodríguez, que tanto las religiones tradicionales como "la religión de la razón", inaugurada por Kant, se fundan en la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el querer del sujeto y el deber de la ley. Porque para Kant el sujeto "debe querer" seguir la ley, pero eso no significa que realmente "quiera" seguirla. Y eso es lo que le preocupa a Hegel, quien según nos dice Rodríguez, encuentra en el amor la única salida a esta aparente escisión.

Para Hegel no basta, dice el autor, que los individuos actúen correctamente si los principios de su obrar no son sus propios deseos e inclinaciones sino un deber impuesto, sea por una religión positiva o por la propia conciencia moral. Y esto es sumamente interesante. Ya resultaba revelador que, para Hegel, Jesús no enseñara a seguir los mandatos de la institución eclesiástica, sino a buscar lo divino en uno mismo, o sea, el deber, en la propia conciencia moral. Pero ahora Hegel no está satisfecho con eso y exige más. Considera que no basta con obrar correctamente porque mi conciencia (moral) así me lo indique. Si mis deseos e inclinaciones son contrarios a mi conciencia, por más que yo actúe siguiendo a esta última, el deber se me aparecerá como algo extraño, algo "objetivo" que obedezco "porque debo hacerlo", pero "no por convicción subjetiva"; y es así como la escisión entre el sujeto y el objeto se hace patente nuevamente.

En estos escritos Hegel consideraba que sólo el amor permitía acotar la separación entre la convicción del sujeto y el deber objetivo, entre el querer y el deber moral. En palabras de Rodríguez:

> Según Hegel, en el amor los hombres se encuentran en la totalidad armónica en la que no caben las separaciones entre lo subjetivo y lo objetivo. No hay ninguna desgarradura entre la conciencia y el mundo, entre los deseos y las inclinaciones subjetivas, y los principios del deber moral. A partir de ahora el Jesús hegeliano más que como un kantiano aparece como un crítico del pensamiento kantiano.[3]

Como bien lo indica Edgar Rodríguez, en los "Esbozos sobre religión y amor" Hegel sostiene que el amor es el único camino que permite superar la escisión entre el querer y el deber. Más aún, el amor hace posible la presencia del absoluto en la unidad indiferenciada de las individualidades que se hallan en el mundo y en la historia. A través del amor las subjetividades se vinculan armónicamente, entre sí y con la totalidad, por lo que toda escisión o conflicto desaparece. De esta forma, el sujeto no encuentra diferencia entre lo que quiere y lo que debe hacer, pues sus deseos e inclinaciones (insertos en el mundo y en la historia)

[3] E . Rodríguez, *op. cit*., p. 63. En el mismo tenor dice más adelante: "'El amor en sí mismo no expresa ningún deber'; y no lo hace porque se trata de esa unidad indiferenciada en la que la individualidad no está de ninguna manera disociada de la totalidad a la que pertenece, sino que se encuentra en identidad directa con ella. Sólo en dicha totalidad los deseos e inclinaciones del sujeto se hacen uno con los contenidos del deber ser, de manera que ya no sabe pensar en ningún tipo de reunión porque no habría ninguna fractura entre lo que el sujeto quiere y lo que debe hacer" (p. 74).

coinciden con el deber. De manera que, en definitiva, Rodríguez concluye que es en esta segunda etapa de su juventud, cuando Hegel comienza a alejarse de la moralidad kantiana para comenzar a pensar, si no en el concepto de eticidad, sí en un interesante antecedente que es "la historicidad".

Ahora, antes de concluir su libro, en un último apartado de la segunda parte, Edgar Rodríguez anticipa la manera en que Hegel superará (en el sentido hegeliano del término) estos escritos de juventud, sustituyendo la noción de *amor* como *unidad indiferenciada* por la noción de *reconciliación* como *unidad diferenciada*. Desafortunadamente, nuestro autor no abunda demasiado en este punto (que en mi opinión es importante), pero sí indica que con el tiempo Hegel considerará, en sus escritos sistemáticos, que en el amor-pasión romántico no hay posibilidad de reconocimiento ni del otro ni de mí mismo por la simple razón de que en éste no hay lugar para la diferencia. Por ello en la *Fenomenología del espíritu* Hegel no nos habla ya del amor, sino de la lucha por el reconocimiento. Nos dice Rodríguez: "el motor de la reconciliación no puede ser la unidad indiferenciada del amor-pasión romántico, sino la relación intersubjetiva de individualidades que se encuentran, una frente a la otra, y entablan una lucha a muerte por el reconocimiento de su libertad en detrimento de la libertad del otro". Hegel se aleja del ideal de la unidad indiferenciada que ofrecía la noción de amor para enfatizar la diferencia que supone la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del amo y el esclavo. Reconocimiento de la diferencia entre dos subjetividades que se encuentran en el mundo y en la cultura como parte del desenvolvimiento de la libertad a través del trabajo. Y es así, a decir de nuestro autor, como Hegel pasa de la unidad amorosa de los escritos de juventud a la dialéctica histórica que habrá de atravesar todo su sistema: la unidad diferenciada de la identidad y la no-identidad.

En conclusión, Rodríguez consigue mostrar con su libro que en los escritos de juventud del filósofo de Sttutgart están presentes ideas y conceptos que constituyen los prolegómenos de su obra sistemática. El libro no sólo tiene el mérito de aventurarse a estudiar a un autor que en nuestros días es comúnmente censurado por la desafortunada asociación de su pensamiento con regímenes totalitarios (asociación que debemos en gran medida a Karl Popper).[4] Además posee la virtud de remitirse a un segmento menos estudiado de la obra de este importante filósofo (en comparación con la cantidad de estudios acerca de su obra sistemática): sus escritos de juventud. Por ello recomiendo ampliamente su lectura.

[4] Kart Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós , 1992.

Sin embargo, para finalizar, debo hacer una observación que tiene que ver con la estructura del libro y con lo que yo considero que es una deuda del autor con los lectores. En las "Consideraciones finales"[5] Rodríguez indica que en este trabajo sólo hace referencias generales al sistema hegeliano, porque no es su propósito trabajar sobre ello. En lo personal considero que es un error no haberse propuesto también ese objetivo. ¿Por qué? Porque la hipótesis central del libro es que entre los escritos de juventud y el sistema hegeliano hay un hilo conductor que nos permite observar los mismos problemas tratados de diferente manera. El autor nos habla de los problemas y de la manera en que éstos se abordan en los *Escritos de juventud*. Anuncia la manera en que se tratarán en la obra sistemática, *pero no lo explica ni profundiza*, lo cual hace difícil comprobar la hipótesis de la continuidad entre los escritos tempranos y la obra sistemática. Podría argüirse, como lo hace el autor, que él sólo se interesa por los escritos primigenios. Es válido hacer un recorte de la obra de un autor y ceñirse a una fracción de ella. Pero, para sostener una hipótesis como la que se sostiene en este trabajo, que involucra tanto a los escritos primigenios como a los de la madurez hegeliana, el libro de Rodríguez necesariamente tendría que contar con una tercera parte en la cual nos demostrara, a partir del estudio de la obra sistemática, lo que en este trabajo apenas anuncia: que efectivamente conceptos juveniles como el "amor" se traducen más tarde en conceptos como "espíritu" y "reconciliación". El autor lo plantea en su libro (p. 84), pero no lo desarrolla. Ahora, esto no lo puedo considerar un demérito del trabajo. Al contrario, creo que es una invitación que como lector uno puede hacerle al autor a que nos entregue la tercera parte de su trabajo.

JULIETA MARCONE*

Fecha de recepción: 14/05/2008
Fecha de aceptación: 04/06/2008

[5] Edgar Rodríguez, *En busca del absoluto. Los escritos de juventud, prolegómenos al sistema hegeliano*, México, Los Libros de Homero, 2007, p. 92.

* Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. marcone@unam.mx

LA FORTUNA DE GIAMBATTISTA VICO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO HISPANOAMERICANO

José Manuel Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*. Nápoles, La Cittá del Sole, 2007.

Este libro, sin duda alguna, constituye un importante acontecimiento editorial que merece ser celebrado, en especial, entre todos aquellos que alguna vez han sentido un verdadero interés por conocer el pensamiento del filósofo napolitano Giambattista Vico. Cabe mencionar que esta obra de José Manuel Sevilla es producto de un paciente trabajo de investigación. El prólogo de la misma es de Antonio Heredia Soriano y la presentación corresponde a Giuseppe Cacciatore. La obra es aparentemente voluminosa, pues comprende cerca de setecientas páginas. A lo largo de ellas nos podemos percatar que la tarea que se echo a cuestas Sevilla ha sido la de mostrar que la famosa tesis sobre la ausencia de Vico por tierras hispanoamericanas, es bastante débil. Que la huella y presencia de esta filosofía es curiosamente más significativa que lo que detractores y apologistas han pensado a lo largo de estos siglos. Pero lo que hacia falta era emprender un estudio paciente y decidido como éste. Mismo que no dudamos de calificar de seminal en cuanto que abre nuevas rutas de investigación sobre un problema hasta hoy bastante soslayado. Es éste un estudio en que se siguen los pasos de la influencia de un pensamiento al cual las filosofías de la modernidad han preferido mantener bajo cierta marginalidad en razón de que aparentemente no corresponde a lo que serían sus grandes esquemas de pensamiento.

Sevilla responde así a la ya vieja pregunta de ¿quién ha leído a Vico? Pregunta que, una vez que se ha leído este libro, se antoja ya como parte de una

EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 6, diciembre 2009, pp. 189-192.

gastada e innecesaria retórica. Lo que se llega a encontrar aquí son a los lectores de Vico y, por decir lo menos, lo que presenta Sevilla es una importante y larga lista de pensadores hispánicos o, como diríamos nosotros, hispanoamericanos, que leyeron y han leído a Vico bajo diferentes contextos históricos y respondiendo cada uno a sus propias necesidades e inquietudes intelectuales o académicas.

La cuestión ahora no es plantearnos si ha sido Giambattista Vico un pensador afortunado. Pues consideramos que la idea de fortuna no es la más apropiada para hablar de la influencia que ha tenido esta filosofía en todo el espacio cultural hispanoamericano. Mantener esta idea equivale pensar que este problema responde más a condiciones y situaciones accidentales y caprichosas, que a lo que en realidad ha sido: una incomoda e imperceptible presencia e influencia que aparentemente es poco lo que dice de sí. Por ello pensamos que adoptar esta idea equivale a un despropósito. Cosa que, por cierto, ocurre muy frecuentemente con otros autores.

Es verdad que existen sobradas y suficientes razones que contribuyen a explicar lo que hasta la fecha se ha sostenido como la ausencia de Vico a lo largo y ancho del pensamiento filosófico hispanoamericano. Quizá la más conocida de todas ellas es que en estas tierras no existe algo que pueda ser llamado filosofía. Y que de la misma forma, lo que Vico escribió tampoco es algo que se pueda sostener como pensamiento filosófico. Es ante un prejuicio de tan desmesuradas proporciones que al parecer día con día adquiere menos relevancia, que resulta imposible entender las dimensiones de un pensamiento que por lo general se ha encontrado al margen y en la periferia de todo lo que considera Occidente que es filosofía. Lo que en todo caso decimos a favor de la filosofía hispanoamericana y a favor de la de Giambattista Vico, es que ni una ni otra han dependido de las efímeras glorias de la moda que impone Occidente al mundo. Y la cuestión no se resuelve señalando si Vico o la filosofía hispanoamericana son parte de la tradición ilustrada o de alguna otra corriente filosófica más o menos representativa de la modernidad. Pues lo importante es, de acuerdo con José Sevilla, problematizar la forma en cómo dichas filosofías responden —desde sus propios horizontes de reflexión—, a lo que consideran que son los tópicos más significativos y relevantes de su circunstancia.

En este, su más reciente libro, Jesé Manuel Sevilla nos invita reconsiderar la historia de un problema: el de la *ausencia-presencia* de la filosofía de Giambattista Vico en las filosofías hispanoamericanas. A través de este importante trabajo de investigación, que bien merece ser reconocido como un excelente trabajo de reconstrucción histórico-filosófico, nos percatamos muy claramente que la ausencia es poca, pues no sólo resalta la presencia sino sobre todo la *influencia* de un filósofo de grandes aportaciones al pensamiento filosófico universal.

El punto de partida del que se arranca es que el autor se tomó con bastante seriedad lo que entre los viquianos en particular se había sostenido como la irremontable tesis de la ausencia de todo un pensamiento que al parecer colmado de rastros opacos y oscuros, no sólo en Hispanoamérica sino en toda la historia de la modernidad. Como ya se ha mencionado, Sevilla responde así de forma contundente a la vieja pregunta de ¿quién ha leído a Vico? La sorpresa es verdaderamente insospechada en cuanto que aquí encontramos una lista de pensadores cuyo principal signo distintivo es pertenecer a Hispanoamérica. Cosa, por demás, insólita y admirable tratándose de un referente histórico que al parecer suele ser, como ya se ha hecho mención, bastante soslayado en especial por toda visión eurocéntrica.

A través del libro el lector poco avisado encontrará un significativo y representativo elenco de filósofos hispanoamericanos; quienes de un modo u otro, incorporan a su propio pensamiento alguna de las propuestas del napolitano. Así, quienes han tenido la oportunidad de estudiar esta filosofía, podrán encontrar infinidad de problemas como una sorprendente y aguda riqueza reflexiva, pero nunca a un rígido e intolerable cuerpo dogmático o a un sistema definido y determinado en todos sus contornos. Con lo que nos topamos es, en todo caso, con lo que es tal vez la pesada carga enigmática que ha acompañado a este pensamiento desde su origen. Es decir, con una filosofía divergente de la modernidad que, en primer lugar, bien merece ser reconocida como tal pero, sobre todo, como uno de los más genuinos productos de la larga tradición humanista. De este modo y una vez aceptado —de acuerdo con Sevilla— que es incorrecto seguir hablando de una ausencia de Vico en la cultura hispanoamericana, lo radicalmente importante y trascendente de este pensamiento se encuentra en la intercomunicación que produce en el pensamiento hispanoamericano. Pensamiento en el que de igual modo dominan y lo determinan los presupuestos y las más sentidas inquietudes humanistas. Desde nuestro particular punto de vista sostenemos que la filosofía de Giambattista Vico no debe ser adoptada como la última manifestación de la tradición humanista. Pues el napolitano no puede ser visto como el incómodo filósofo `bisagra' que al ser parte de una circunstancia histórica concreta y extremadamente coyuntural, representa al ocaso de una tradición y al nacimiento de una nueva forma de racionalidad.

No será este el momento de tratar sobre un asunto de nuestro particular interés o el de la discusión sobre su modernidad. Cosa que, por ciento, se ha debatido en prácticamente todo encuentro o seminario sobre asuntos viquianos; y que en especial ha sido el propio José Manuel Sevilla quien más claridad e interés ha mostrado sobre este asunto, a través de sus valiosas aportaciones encontradas, en particular, en su trabajo histórico-filosófico y como muestra el

presente libro que, entre otras cosas, quiere develar nuestro silencio —el hispanoamericano— con respecto a lo que es sin lugar a dudas una de las filosofías más importantes de la modernidad, la del pensador napolitano.

Es con respecto al problema de la modernidad en donde mejor se miden los alcances, retos y horizontes tanto de la filosofía de Vico como de las hasta hoy generalmente poco comprendidas y estudiadas filosofías hispanoamericanas. De todas estas vías divergentes de la modernidad, pero nunca necesariamente contradictorias a ella; por ser, desde nuestro muy particular punto de vista, complementarias de la misma.no son como quizá se ha pensado en infinidad de ocasiones, su negación más radical. Simplemente son otra forma de comprender sus más profundos problemas y sus más complejos retos. Son, por así decirlo, de acuerdo con lo que nos propone esta investigación, la clara expresión de lo que es en su proceso de desarrollo, la tesis de una necesaria y urgente *crítica de la razón problemática*.

Es necesario decir con toda claridad que debido al narcisismo de la filosofía occidental, la posibilidad de una intercomunicación filosófica inter-hispanoamericana si bien no ha sido del todo imposible, sí al menos ha tenido que sortear infinidad de dificultades de diferente magnitud y orden. Por decirlo de este modo, el diálogo se ha producido, al igual que en otras tierras y filosofías, de forma subterránea o poco perceptible a simple vista y, por lo mismo, con pocas repercusiones sociales en los lugares en que tal cosa sorprendentemente ha ocurrido. En modo alguno podemos decir aquí que la filosofía de Giambattista Vico puede ser el eje articulador de una filosofía, la hispanoamericana, tradicionalmente invertebrada. Pero en lo que si cabe insistir es que, como se puede observar a través de esta obra, en su conjunto estas filosofías siguiendo los inevitables imperativos de su circunstancia, desarrollan bajo sus propios horizontes problemáticos, a la *tópica* como técnica del pensamiento problemático. Por otro lado y de igual modo, en ellas encontramos la misma irrenunciable inquietud de desplegar a la *imaginación* como reducto profundo de la realidad.

JORGE VELÁZQUEZ DELGADO*

Fecha de recepción: 12/11/2008
Fecha de aceptación: 08/05/2009

* Profesor e Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. ficinos8@hotmail.com

COMENTARIOS A *DEMOCRACIA Y EDUCACIÓN CÍVICA*

Democracia y educación cívica. México, Instituto Electoral del Distrito Federal, 2007.

El primero de los cinco ensayos de esta antología, se titula: "Teorías de la organización política", escrito por Gilberto Guevara Niebla, quien, con mirada crítica, describe varias de estas teorías, considerando que, al hacerlo, se podría convertir en un ejercicio, de gran utilidad, para arribar a una definición satisfactoria de los rasgos del Estado democrático liberal y discernir el tipo de ciudadano que estamos formando o deseamos formar a través de la educación.

Basado en diversas teorías sobre la organización política, en su ensayo, Guevara Niebla, ofrece su interpretación sobre el liberalismo de acuerdo a la Teoría de la elección racionalizada o *Theory of choice*; el (neo) republicanismo, el liberalismo igualitario y el comunitarismo; todas ellas, teorías de organización política que descarta por razones diversas. Ya sea porque la primera se opone a la teoría de la democracia liberal, la cual, es la única que él propone como válida; o bien, la que le sigue, por irreal; la subsecuente por idealista, y la última, que también es descartada, por enunciar una posición conservadora conciliaciones fundamentalistas.[1]

[1] *Cf.* Gilberto Guevara Niebla, "Teorías sobre la organización política.", en *Democracia y educación cívica*. México, Instituto Electoral del Distrito Federal, 2007, pp. 21-34.

Después de señalar y explicar en qué consiste cada una de las teorías y la relación que tienen con el liberalismo, Guevara Niebla nos proporciona una definición de democracia, enumerando las ocho reglas para que ésta se cumpla.

Fiel a su propósito de "arribar a una definición satisfactoria de los rasgos del Estado democrático liberal y discernir el tipo de ciudadano que estamos formando o deseamos formar". El autor, al final de su escrito, apoyándose en Norberto Bobbio y en Giovanni Sartori, da cumplimiento a su encomiable cometido.

Los aspectos relativos a la educación ciudadana, contemplados en la formulación teórica de la democracia liberal, son los que han de emerger si el papel que juega la educación se cumple, con lo cual, la misma democracia se verá fortalecida.

El siguiente ensayo "Robinson, Odisea y el civismo", escrito por Carlos Ornelas, coordinador de este libro, quien inicia con la reflexión sobre el intenso debate entre la filosofía de la educación y sus ramificaciones al civismo, la educación ciudadana y la democracia, provocado por Vasconcelos, y a la que Dewey nunca respondió.[2]

El debate entre estos dos grandes filósofos se generó por los cuestionamientos sobre la concepción que ambos tenían, relativa al qué, el cómo y el para qué de la educación. Ambos, de manera coincidente, abogan por la justicia, la libertad y la democracia, y su discrepancia se encuentra en la teoría y método pedagógico.

El autor de este trabajo, apoyándose en el pensamiento de Dewey y en su propia experiencia, realiza un excelente diagnóstico de la situación actual del sistema educativo mexicano y de su prospectiva. Diciéndonos que en la línea de coincidencia, de los citados filósofos, es poco lo que se puede esperar de la escuela mexicana por las rutinas o hábitos, por la debilidad de la burocracia o de las autoridades magisteriales y sindicales.

Dentro de este mismo contexto, Ornelas, nos menciona que los maestros no pueden ser modelos de virtud para sus alumnos, tal y como lo argüía Vasconcelos, en virtud de pertenecer a una masa de redes clientelares y al no ser libres, difícilmente podrán enseñar a sus alumnos a vivir en libertad.

Asimismo, el autor de este ensayo, considera que existe una contradicción entre lo que pretende la educación cívica con las creencias y los valores de los maestros, quienes están desacostumbrados a la democracia y, además, justifican que no se cumplan las leyes si las consideran injustas".[3] Tal y como se

[2] Carlos Ornelas, "Robinson, Odisea y el civismo", *ibid*., pp. 37-52.
[3] *Idem*.

puede apreciar en el ensayo de Aurora Loyo, publicado también en la antología que nos ocupa.

Cabe resaltar la crítica, que Ornelas, hace al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), al considerar que mientras subsista éste "y su régimen antidemocrático y corrupto, la educación formal podrá hacer poco para inculcar la ciudadanía, menos aún a desarrollar todas las facultades del ser humano y fomentar en él, a la vez, el amor a la patria y la consciencia de la solidaridad internacional en la independencia y en la justicia como reza el Artículo tercero de la Constitución".[4]

Crítica, que a raíz de la Alianza para la Calidad de la Educación, recientemente anunciada, adquiere una importante significación, ya que, habrá que ver si el sindicato y quien lo dirige —otra vez— no sabotean su instrumentación. Tal y como actualmente está sucediendo.

Corresponde, comentar ahora, el ensayo "La educación cívica en la transición al nuevo siglo", escrito por Lilian Álvarez Arellano y María Eugenia Luna Elizarrarás, quienes, desde distintos espacios de decisión, en la Secretaría de Educación Pública durante la última década, han estado involucradas, directamente, en el diseño de programas, contenidos y materiales de educación cívica,

Para el efecto, las autoras arriba citadas, con mucha frescura y a través de un interesante, ilustrativo y educativo diálogo, entre ellas; en su ensayo, hacen un recorrido histórico, desde el siglo XIX hasta la fecha, sobre los encomiables esfuerzos que la Secretaría de Educación Pública ha realizado para impulsar a la educación cívica. En dicho diálogo, nuestras ensayistas dan respuesta al qué, el cómo y el para qué de la misma.

Por último, también dialogaron sobre las competencias cívicas y éticas para particularizar las que eran propias a la asignatura de "*formación cívica y ética*" y así desarrollar los programas actualmente vigentes, para la educación básica.

Al final de su ensayo, Lilian Álvarez y María Eugenia Luna, de manera conjunta, afirman: "la escuela debe de ser el laboratorio de convivencia democrática, de tolerancia, de respeto, de interés en los demás, de formas de vida que se armonizan ante objetivos comunes que son el aprendizaje, la inclusión, la participación y la transformación".[5]

Como penúltimo documento a comentar, se encuentra el ensayo "Formación ciudadana democrática: lecciones para la educación en el D. F.", escrito por Bradley A.U. Levinson, quien nos indica que la *Formación Ciudadana para la Democracia (FCD),* además de prestar especial atención al desarrollo de una cul-

[4] *Ibid*., pp.55-56
[5] *Ibid*., p.84.

tura democrática, al igual lo hace, tanto con la transformación de los ambientes autoritarios de las escuelas, como con asegurar, que los valores democráticos, sean enseñados por una variedad de materias (transversalmente), en lugar de estar estrictamente limitados a la clase de educación cívica.

Basándose en un anterior trabajo de campo, en la lectura de literatura tanto académica como de corte popular, y en sus viajes a México, Levinson identificó al menos tres poderosos discursos que él denomina *societales*, y que hacen referencia a un proceso que efectivamente toca a todos los sectores de la sociedad, los cuales incidirán e inciden, en el nuevo programa de Formación Cívica y Ética (FCE),[6] para los jóvenes mexicanos de educación secundaria, cuyo antecedente lo fue la filosofía del programa para la *Formación Ciudadana para la Democracia* (FCD).

Al primer discurso lo denomina *los valores perdidos*. Este discurso, "centra su atención en los supuestos indicadores de *desintegración social*, tales como: el aumento de la violencia, la corrupción, el divorcio, y la indiferencia con respecto a la autoridad de los adultos. El supuesto elaborado por el mencionado discurso fue que los valores tradicionales del respeto, la honestidad, y la obediencia que en algún momento habían ordenado eficazmente a la sociedad, habían caído en desuso".[7]

Otro discurso, al que el autor de este ensayo denominó *el ciudadano crítico* remarca la importancia de crear hábitos democráticos y una cultura política más profunda que fortalezca la transición a largo plazo a una sociedad democrática y pluralista.[8] Este discurso, valora, implícitamente, la igualdad sobre la jerarquía —la igualdad de género— fue con frecuencia puesta como una meta.

El tercer discurso al que el autor hace referencia, lo denomina *rendición de cuentas o de responsabilidad (accountability).* Dicho discurso hace un llamado a contar con márgenes más amplios de transparencia en la administración pública y formas de evaluación más válidas y neutrales para alcanzar la *calidad* educativa. Uno de los supuestos importantes del mencionado discurso fue que las metas de transparencia y calidad redundarían en transformaciones tanto institucionales como personales.[9]

Finalmente, Bradley nos explica: "si existe un tema que atraviesa a todos los discursos, éste está relacionado con los derechos humanos y la creación de

[6] *Ibid*., p.96
[7] *Idem*.
[8] *Ibid*., p. 97
[9] *Idem*.

una cultura de *tolerancia*. Hartos por la violencia política y por la miseria económica, así como disgustados por la impunidad, muchos mexicanos vieron a los derechos humanos como un valor crucial. A su vez, la noción de respetarlos, con frecuencia, fue vinculada a la consecución de la democracia.[10]

Todo esto que Bradley Levinson nos ha presentado, es de un gran contenido didáctico por su claridad y originalidad, complementando de manera muy importante a los anteriores ensayos, de esta Antología.

El último ensayo al que me referiré es el de Aurora Loyo Brambila: "La ciudadanía y la educación en la cultura magisterial". La autora, al considerar que los maestros son una de las piezas claves en la formación ciudadana, le parece legítimo preguntarse, de inicio, cuáles son sus valores y actitudes respecto a las cuestiones que se relacionan con la ciudadanía, con el civismo y con la civilidad, pues ése es el primer activo con el que hemos de contar para la formación de los ciudadanos del futuro.[11]

Para el efecto, con base en los datos que arroja la Encuesta Nacional sobre Creencias, Actitudes y Valores de los Maestros (Encrave) realizada por la Fundación este País,[12] y a su vez, a los resultados de otro estudio realizado con maestros, a partir de entrevistas a profundidad; elaboró su ensayo.

Para la doctora Loyo, los resultados arrojados son preocupantes ya que encontró, en los maestros, "Niveles bajos de *respeto* a los cuerpos encargados del orden y la seguridad, y un abismo de desconfianza hacia quienes tienen que impartir justicia; lo cual, constituye un piso propicio para que el ciudadano se sienta con derecho de asumir, a su vez, actitudes poco cívicas y aún ilegales.[13]

A este respecto, la ensayista, nos dice que "es paradójico porque desconfiando de los cuerpos encargados de la seguridad y el orden público, así como de la impartición de justicia y con una percepción desesperanzada de la calidad ética de los padres de familia y de los propios alumnos que egresan de la educación básica, parecieran tener y reconocerse muy pocos recursos para emprender la difícil e irrenunciable tarea de formar ciudadanos.

Por último, considero que comprometernos como educadores y ciudadanos a trabajar en una educación cívica que contribuya a construir un México democráticamente mejor, no es, ni será, una tarea sencilla, y sin embargo, resulta un imperativo. Prueba de ello es que a pesar de los grandes esfuerzos realizados

[10] *Ibid*., p. 98.

[11] *Ibid*., pp. 125-152.

[12] Fundación este País, "Valores y creencias en la educación. Encuesta Nacional a Maestros y Padres de familia.", en *Este País*, núm. 168, abril de 2005, pp.4-62.

[13] *Cf*. A. Loyo, p. 133.

durante más de dos décadas, mismos que han sido documentados en algunos de los ensayos que nos ocupan; todavía, a la fecha, no se conocen sus logros, los cuales deberían de reflejarse, de manera significativa en nuestro comportamiento como ciudadanos. Parece ser, que se trata de un problema estructural ante una cultura muy arraigada.

IVÁN ESPINOSA DÍAZ BARREIRO*

Fecha de recepción: 17/10/2008
Fecha de aceptación: 14/04/2009

* Profesor de la División de Humanidades y Ciencias Sociales. ITESM-CCM. ivan.espinosa@itesm.mx

NOTICIAS JULIO-DICIEMBRE 2009

Se llevó a cabo, del 28 de junio al 2 de julio, el "XXXII Congreso Interamericano de Psicología" en Guatemala.

El 18 de junio, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas celebró su 80º aniversario de nacimiento.

En el Instituto de Filosofía Edith Stein se realizó, del 30 de junio al 3 de julio, el Congreso Internacional "Las raíces de Europa. A los 150 años de nacimiento de Husserl" en Granada, España.

El día de 2 de julio se impartió la "Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española" en la Universidad de Verano de Teruel, en Calanda, España.

Se presentó, el 17 de julio, el libro *Los deberes de San Ambrosio* de Julio Picasso, editado por el Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapiente.

En la ciudad de México tuvo lugar el Simposio "Filosofía latinoamericana. Memoria, crítica y utopía", dentro del 53 Congreso Internacional de Americanistas, entre el 19 y el 24 de julio.

EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 6, diciembre 2009, pp. 199-201.

En Quito, Ecuador, se llevo acabo el IV Congreso Sudamericano de Historia con el tema “Las independencias, un enfoque mundial” del 27 al 31 de julio.

La conferencia “El pensamiento exiliado del 39 y la crítica del fascismo”, se celebró el 8 de agosto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

El día 22 de agosto, se pronunció la conferencia “Responsabilidad histórica y transiciones políticas en Iberoamérica. Los imperativos de la memoria”, en el Museo de América de Madrid.

En Delft, Nueva Zelanda, se llevó acabo la Conferencia “Moral responsabilidad: neurociencia, organización e ingeniería de filosofía” del 24 al 27 de agosto.

El V Coloquio Nacional de Filosofía de la Historia: Historia y Civilización se realizó los días 25 al 27 de agosto en Bahía, Salvador.

El 10 de septiembre se presentó la Conferencia Académica Internacional sobre la Herencia de León Tolstoi en el Contexto del Estudio Contemporáneo de las Humanidades en Tomsk, Rusia.

En la Universidad de Bremen, Alemania, se celebró la conferencia “Reflexiones y Proyecciones. Retos de la Filosofía” los días 14 al 17 de septiembre.

Del 17 al 19 de septiembre tuvo lugar el 4º Encuentro de la Sociedad Portuguesa de la Filosofía Analítica en Universidad de Évora, Portugal.

El II Congreso Internacional Spinoza y Nietzsche se realizó del 21 al 24 de septiembre en São Paolo, Brasil.

El 24 de septiembre se llevó acabo la conferencia: “La educación democrática en el espíritu de John Dewey” en Chapel Hill, Estados Unidos.

Tuvo lugar, del 22 al 25 de septiembre, el Coloquio Internacional de Filosofía Francesa y Cultura en São Luis, Brasil.

Se llevó acabó el Congreso Nacional de Filosofía: Filosofía en Chile hoy, del 6 al 9 de octubre, en Santiago de Chile.

La Facultad de Filosofía de la Universidad Federal de Pará, en Brasil, realizó el Primer Coloquio: Kant o Kantismo, los días 7, 8 y 9 de octubre.

En Singapur se celebró la Conferencia Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades 2009, del 9 a 11 de octubre.

Del 26 al 30 de octubre tuvo lugar el XIV Simposio de Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad Estatal del Oeste de Paraná, Toledo, Brasil.

En la Universidad Autónoma de Aguascalientes, se llevó a cabo, del 26 al 30 de octubre, el III Coloquio Internacional: Humanismo en la Universidad Pública

Los días 29, 30 y 31 de octubre se organizó, en La Paz, Bolivia, el II Congreso Latinoamericano de Estudiantes de Filosofía: Filosofía y Crisis Globales.

El Primer Congreso Colombiano de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia, se celebró en la Universidad de los Andes de Bogotá, Colombia, los días 4, 5 y 6 de noviembre.

La 5º Conferencia Global sobre Pluralismo, Inclusión y Ciudadanía tuvo lugar del 6 al 8 de noviembre en Salzburg, Alemania

Se celebró, del 9 al 12 de noviembre, el 12º Encuentro Internacional sobre Pragmatismo en São Paolo, Brasil.

En Londrina, Brasil, se llevó acabo el IV Coloquio Rousseau: Rousseau, Filosofía, Literatura y Educación del 16 al 19 de noviembre.

Del 18 al 21 de noviembre, la Universidad de Valencia, España, organizó el VI Congreso de la Sociedad de Lógica Metodología y Filosofía de la Ciencia.

Se llevó acabo, del 23 al 27 de noviembre, el XII Congreso Nacional de Filosofía en Lima, Perú.

EN-CLAVES
del Pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento***
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

- **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y/o discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
- **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes.
- **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacios.
- Los márgenes han de ser de 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lados izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disquete o disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocarán luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma).

- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.

Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García
Directora de EN-CLAVES del Pensamiento
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
http://www.ccm.itesm.mx/en-claves

Vera Humanitas

Coordinación de Desarrollo Humano Profesional,
Universidad La Salle

Vera humanitas, Revista de la Coordinación de Humanidades, publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del diskette correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

Consejo Editorial*: Dra. Georgina Andrade Morales, Lic. Jorge Campos Artigas, R. P. Lic. Carlos Castillo Osorio, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, R. P. Lic. Serafín Mendoza Álvarez, Mtro. César Rangel Barrera, Lic. Guadalupe Dolores Santoyo Renaud, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz.*

Precio de suscripción: Suscripción Anual (dos números): $250.00; Número suelto o atrasado: $ 150.00.

Para el extranjero: Suscripción anual (dos números): $ 90.00 us. dlls. Número suelto o atrasado: $ 70.00 us. dlls.

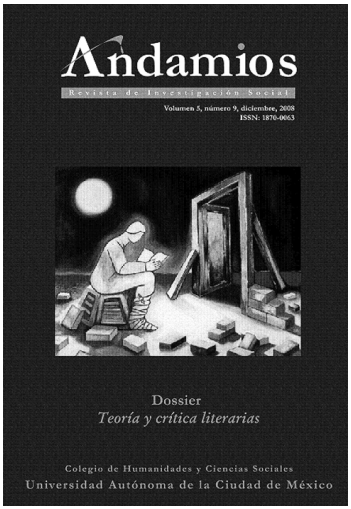
Enviar toda correspondencia al Editor: Dr. Enrique Ignacio Aguayo Cruz, a la siguiente dirección:

Vera humanitas
Apartado Postal 18-907,
Col. Tacubaya,
Delegación Miguel Hidalgo,
C. P. 11800,
México D. F.
Teléfono: 5278-95-00 con 30 líneas, exts. 2263 y 2398.
E-mail: vera_humanitas@ulsa.edu.mx

Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 5, número 9, diciembre 2008
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)
Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa,
C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica:
http://www.uacm.edu.mx/andamios/

N° 9 Dossier
Teoría y crítica literarias
Escritura, crítica y semiótica: ética y política de la práctica literaria.
Raymundo Mier
La crónica: la narración del espacio y el tiempo
Virginia Rioseco Perry
"Siluetas que pasan", columna de Ángel de Campo (Micrós)
Daniel Santillana
El análisis del discurso y sus aportaciones a los estudios literarios en el marco de las coordenadas autor, obra, lector y contexto
Adriana Rodríguez
¿Borges misógino? Construcción de la masculinidad y crítica del pensamiento binario en algunos textos de Jorge Luis Borges
Adriana González Mateos
Disidencia literaria en la frontera México-Estados Unidos
Roxana Rodríguez Ortiz
Artículos
Las fallas de Popper. Una crítica
Enrique Suárez-Iñiguez
¿Hacia dónde va la ciudadanía social? (de Marshall a Sen)
Marcos Freijeiro Varela
Arte, ética y socialización. Una manera de entender la estética pragmática en las coordenadas postmodernas
Vivian Romen
La relación entre docencia e investigación. El caso del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la UNAM
Angélica Pino Farías
Colgando por excesos: historia, ética e identidad en la novela Colombiana descubierta, de Alicia Freilich
Mariana Libertad Suárez
Entrevista
La enseñanza de la historia como ejercicio de memoria y resistencia frente al olvido: la experiencia de Uruguay. Entrevista con el historiador Gerardo Caetano
Ana Buriano y Silvia Dutrénit
Reseñas
Ciudades arrasadas: el desalojo masivo de los pobres del centro de las ciudades de Estados Unidos de Norteamérica.
Víctor Manuel Delgadillo Polanco
Comunismo: otras miradas desde América Latina
Jaime Ortega Reyna
Entre la ficción y la realidad está la novela
Oscar Rosas Castro
La situación del I+D en América Latina
Pilar Ramiro Esteban

Estudios sobre Estado y Sociedad

Espiral

41

Enero / Abril de 2008 / Volumen XIV

Teoría y Debate

Jorge E. Aceves Lozano
Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea
Lenneke Schils
Una teoría postcolonial de México, Wal-Mart y la idea de progreso. La invasión de los wal-marcianos

Sociedad

María Luisa Ballinas Aquino
Religión, Salud y Género en la comunidad de El Duraznal
Joaquín Beltrán Dengra
La opinión sobre la Revolución mexicana (1911-1917) en la prensa anarquista española

Lecturas · Críticas

Jorge Alonso y Enrique Valencia Lomelí
Ciudadanía mundial en el marco de la ciudadanía precaria. Una ciudadanía integral anticipada

Estado

Adriana Gallo
Las relaciones de poder durante el menemismo. Un análisis de las transformaciones en la reformulación del poder, sucedidas en la década de los noventa en Argentina
Marisol Anglés Hernández
Logros y retos en materia de acceso a la información ambiental en México

Olga Cabrera
Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos

Reseñas

Agustín Vaca
Salud, desarrollo urbano y modernización en Guadalajara *(1797-1908)*, de Lilia Oliver
Rogelio de la Mora V.
Política, pensamiento e historiografía *en Estados Unidos contemporáneo*, de Avital Bloch

$100.00

Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Informes: tel. (33)3819-3352 espiral@fuentes.csh.udg.mx
Página web: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/espiral/index.htm

AnáMnesis
Revista de Teología

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

ANALOGÍA
Revista de Filosofía

ANALOGÍA 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), ANALOGÍA 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, Ángel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D. F.
MÉXICO

Suscripción anual (2 números):
–México: $200.00, M. N.
–Otros países: US $40.00

EN-CLAVES del pensamiento, año III, núm. 6, se terminó de imprimir en octubre de 2009 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre :_____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandaraizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Precio por número $70.00 Pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 120.00 Pesos en México
$ 11.00 USD en el extranjero
Suscripción bianual
$ 230.00 Pesos en México
$ 21.00 USD en el extranjero

•Envío nacional $70.00 / $8.00 USD por ejemplar
Envío internaiconal $ 370.00 / $40.00 USD por ejemplar

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México
División de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente Núm. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82