

## PRESENTACIÓN

El proyecto SOLAR, ahora toma mejores ímpetus. Nuestra revista continúa a pesar de los embates típicos de una sociedad hondamente desmoralizada, malamente acostumbrada a la felonía y la pobreza moral en ciertos estamentos sociales. Pero ello es uno de los frentes donde el pensamiento tiene que pretender reivindicar. La pobreza económica de nuestro país no será jamás un pretexto para detenernos en el ejercicio de la reflexión continua. Todo proyecto que se asuma como tal, parte siempre de premisas éticas y nosotros no somos la excepción.

Se filosofa desde y para nuestra historia. Y ello implica no sólo la reflexión sobre el contexto histórico regional, sino un cambio radical en la percepción ontológica. Desde mi punto de vista, estamos asistiendo al epílogo, largo y agónico, de un proceso de civilización y civilizatorio que empezó en los albores renacentistas, tomó forma en la Ilustración europea y se desarrolló en los siglos siguientes con todas las variantes de la consolidación de su doble eje proyectado: el *sapere aude* y el *atrévete a sentir*.

Ya la mismísima manifestación nominal de SOLAR muestra y despliega métodos hermenéuticos y analíticos que se desenrollan según la necesidad. Una historiografía filosófica no convencional, no autoritaria y que revele otras maneras de la sensibilidad tiene que prescindir y abominar explicaciones jerárquicas, excluyentes, cerradas y no dialógicas.

Latinoamérica no sólo es un lugar contradictorio, multicultural, atravesado por profundos mestizajes, de permanentes y ásperas formas de convivencia, y muchas veces motivo de temáticas relacionadas con el realismo mágico, sino también de profundos y continuos abismos sociales. Desde

su conquista europea ha padecido una sistemática maquinaria de exclusión social. El Perú es la confirmación de ello.

La filosofía en el Perú está en construcción. Incluso, desde las celebradas disputas, nunca resueltas convincentemente, respecto de la existencia de una filosofía latinoamericana (por extensión, la peruana o iberoamericana), a la pertinencia de la pregunta de su posibilidad y que, muchas veces, estaba relacionada fuertemente a discusiones políticas o envuelta en proyectos de poder. Hasta el desastre sociopolítico ocurrido en los años 80, que no sólo ahuyentó la vida, llenó de ideologías de muerte y condujo a mis compatriotas a una sumaria violencia sino que agudizó las inequidades sociales.

Los comienzos del siglo <sup>XXI</sup>, el desorden, la entropía social, el caos mental, la anatopía que bien definiera Víctor Andrés Belaúnde, son signos de nuestro subdesarrollo. Seguimos entrampados en nuestros vicios colectivos, soportando clases políticas arcaicas, como si una maldición histórica (en el gozo del catastrofismo) se ensañara con nosotros. Obviamente, esa explicación supersticiosa tiene asidero epistémico. Es decir, hay una responsabilidad de la inteligencia, para evitar moralinas dramáticas. La tradición del pensamiento exige un comportamiento a la altura de las circunstancias: lúcido, cuestionador, atento.

Generalmente, en nuestros países, el horizonte del imaginario ideológico es previsto y diseñado por las culturas hegemónicas. Desde la Conquista y los debates Sepúlveda-Las Casas hasta la actualidad. Pero en el interín cronológico han existido algunas excepciones. Es posible que con el Modernismo, Latinoamérica plasme cierta independencia respecto de sus referencias europeas. Es acaso el primer movimiento artístico que no sólo es originario de las regiones latinoamericanas sino que marca el ritmo y descentra la discusión sobre la naturaleza del arte para desplazar los ejes epistemológicos a otras culturas.

Así, la historicidad latinoamericana se bambolea entre la aspiración constante y legítima de la mejoría social y el absurdo de sus acciones políticas implantadas. Y la gran mayoría de acciones de ese tipo han sido prefiguradas por despliegues epistémicos de origen europeo. Desde la implantación de la cultura occidental ha sido un lugar propicio para ser un cementerio de utopías. Y no sólo desde el optimismo exagerado e irreal señalado por el libro génesis *Utopía* de Tomas Moro, publicado en 1516, es decir, años después de la conquista de América, sino que de una etapa inicial plagada de ingenuas visiones edénicas pasa a convertirse en el espacio político que suponía la

realización de una sociedad mejor. La fascinación de los ilustrados por el Nuevo Mundo, al comienzo risueñamente literario y que colmaba los deseos más sublimes de la perfección de la convivencia humana, tenía que atravesar una obvia exigencia teórica: la plasmación de una utopía social.

Así, fue elevada como referente adánico y convertida muchas veces en paraísos perdidos de pronto hallados. Espacio vital y mental por excelencia para las aspiraciones de experimentación social. Por ello durante siglos, oleadas de visiones, delirios, alucinaciones europeas sobre su viabilidad social, han sido constantes. Estas olas utópicas resultarían sendos fracasos de occidentalización o civilización al modo europeo. No sólo mostraron la no pertinencia de la implantación de modelos sociales sino que agudizaron su complejidad.

Por ello, este proyecto SOLAR, como espacio de investigación filosófica, como un ejercicio de lucidez, como un testamento gozoso y vitalista, como una vigilia sin conmisericordia contra la mediocridad y la corrupción (desde lo moral hasta lo epistémico), como una atrevida incisión en la memoria.

Finalmente, no quiero dejar de agradecer la cordial confianza depositada en este filosofar desde nuestra historia y en español: a Ricardo Ramón y Luis Posada del Centro Cultural de España en Lima, que ennoblecen la gestión cultural con profesionalismo y acierto; a Pepe Dextre de la Universidad Científica del Sur, que sin dudarlo confirmó su cariño hacia proyectos humanistas y permite repensar con optimismo nuestro país; y a Fito Luján y Percy Encinas, entrañables cómplices de utopías y de quehaceres dialógicos. Y mi mayor agradecimiento a la Fundación Ford, bajo cuyo apoyo sostengo mis actuales preocupaciones académicas.

*Rubén Quiroz Ávila*

*Madrid, primavera, 2006*





# el barro pensativo





## El 'a priori' en Arturo Roig y Michel Foucault Diferencias y coincidencias

Luis Ferreira  
Universidad París 8

Este trabajo tiene su origen, por un lado, en las investigaciones realizadas para nuestro *Diplôme d'Etudes Approfondies* (DEA) sobre el filósofo argentino Arturo Andrés Roig y, por el otro, en el seminario sobre «el a priori tecnológico» dictado por el profesor de la Universidad de la República (Uruguay) Ricardo Biscardi en la Universidad París 8. Fue así como nos propusimos profundizar lo que el mismo Roig llama 'a priori histórico' llegando, de esta manera, al pensamiento de Michel Foucault, de quien toma dicho concepto. Nos proponemos en este trabajo analizar en qué coinciden y se diferencian dichos filósofos en la definición de este 'a priori histórico'. El texto de base es el artículo del *Diccionario de filosofía latinoamericana* donde se presenta dicho concepto.<sup>1</sup> Para ayudarnos en la reflexión de dicho concepto vamos a tratar de definir también, a pesar de su complejidad, el término 'a priori' de connotación kantiana, y resignificado para nosotros en estos dos filósofos. El trabajo lo organizamos en dos etapas: En la primera vamos a definir el 'a priori histórico'<sup>2</sup> en ambos filósofos y, en la segunda llegaremos a una conclusión, donde pondremos de relieve sus coincidencias y diferencias.

- 1 Cf. *Diccionario virtual de filosofía latinoamericana de la Universidad Autónoma de México*. Consultar en <[www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index2.htm](http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index2.htm)> (20/7/06; 12:10).
- 2 Queremos aclarar que será Husserl el primero en utilizar esta expresión, en su artículo *L'origine de la géométrie*. París: Presses Universitaires de France, 1974 [1936]. En este trabajo no abordaremos la definición que Husserl propone de este término ya que, inicialmente, su 'a priori histórico' quiere dar cuenta del origen de las objetividades ideales: «Comment l'idéalité géométrique (outils bien que toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale (eidétique) à partir de son surgissement originaire intra personnel dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur?» (p. 181). Vale decir, cómo de una formación puramente

### El 'a priori histórico' en Arturo Andrés Roig

La primera vez que Roig utilizó este concepto fue en el congreso de Morelia (México), en 1974, en su exposición sobre «La función actual de la filosofía en América Latina». Allí el autor confiesa que está tomando esa denominación de Michel Foucault<sup>3</sup> pero que la misma debe ser redefinida. Sin embargo, esta redefinición de la que habla Roig no implica que el significado dado al término 'a priori histórico' sea totalmente diferente en ambos autores. De allí que podamos hablar, como veremos, de coincidencias y de diferencias en la utilización hecha por estos dos filósofos.

Por una parte, Roig lo define de esta manera: «el *a priori* histórico [...] es una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social, juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo una aposterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación».<sup>4</sup> Avanzando un poco más en la definición, Roig nos dice, redefiniendo el concepto de 'a priori histórico' tomado de Foucault, que el mismo no sólo está constituido de «categorías intelectuales» (discursos), sino también por «estados de ánimo» que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los individuos en su contexto social. En sus palabras: «la concepción que se tenga del mundo y de la vida funcionan como 'a priori histórico'; el modo de comprender el mundo y la vida condiciona los alcances y limitaciones teórico-prácticas de la forma como se resuelva esta comprensión».<sup>5</sup> Es decir, en este 'a priori' entra en juego también la relación afectiva ante el mundo, la cual está condicionada por nuestra conciencia social y sobre cuya base nos disponemos respecto de los entes. Concluye Roig: «Un análisis del *a priori histórico* no puede prescindir sin duda de la existencia de estos templos de

intrasubjetiva se produce lo objetivo, de los protomateriales de las formaciones precientíficas se llega a la objetividad. Otra de las causas es que este 'a priori histórico', más allá de la afirmación de la historicidad del hombre, propia del pensamiento de Husserl, sigue siendo un 'a priori histórico' formal o, como él mismo lo llama, 'a priori histórico universal'. Cf., pp. 203-206 para el problema de la historicidad y pp. 207-215 para el problema de la pretensión de la universalidad de este 'a priori histórico'.

3 Cf. FOUCAULT, Michel; *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969, pp. 169-173.

4 ROIG, Arturo Andrés; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981, p. 11.

5 Ibid.

ánimo».<sup>6</sup> La importancia de los estados de ánimo o, mejor dicho, de la disposición afectiva y valorativa ante un objeto, será una de las principales diferencias con Foucault, como veremos.

En definitiva, el 'a priori histórico' es el sustrato desde donde se tiende a organizar espontáneamente todo discurso, determinado también por lo que Roig llama «estados de ánimo». El descubrimiento de este sustrato y los «estados de ánimo» desde donde se construye todo discurso es lo que permitirá fundamentar metodológicamente la crítica a todo discurso y, especialmente, al discurso de los filósofos latinoamericanos conocidos con el nombre de «fundadores»,<sup>7</sup> como expresión de una determinada clase social.<sup>8</sup>

Para Roig, en efecto, este 'a priori histórico' juega como un «horizonte de comprensión». Esta expresión tiene su origen en Hegel cuando trata el tema de la «metafísica habitual» en su análisis de la «conciencia ordinaria». «Aquella metafísica —nos dice Roig— está constituida por el mundo de relaciones que son familiares a la conciencia y que forman "la red" que entrelaza todas las intuiciones y representaciones, las que únicamente pueden ser comprendidas dentro de su malla». Esta malla para Roig no es otra que la historia: «el horizonte de comprensión es un sistema de códigos fuera del cual le es imposible a la mente recibir un contenido, en cuanto que de otra manera no tendría sentido para ella».<sup>9</sup>

El 'a priori histórico', en tanto «horizonte de comprensión», «designa una estructura epocal determinada y determinante que condiciona y posibilita la forma como se capta la facticidad histórico-social, punto de arranque para el filosofar».<sup>10</sup> Esta estructura epocal «determinada y determinante» le va permitir fundar el punto de partida del filosofar desde una evidencia inmediata pero asertórica, es decir —nos explica Roig— «de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma». En otras palabras, por medio de

6 Ibid.

7 Para Francisco Romero integran esta categoría los siguientes filósofos: El dominicano Pedro Henríquez Ureña, los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos, el peruano Alejandro Deustua, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, los argentinos José Ingenieros y Alejandro Korn, entre otros. Para el uruguayo Arturo Ardao «los fundadores» están en íntima relación con lo que él ha llamado «normalidad filosófica». Por otra parte, el peruano Francisco Miró Quesada hablará de «patriarcas» en lugar de «fundadores». Para una mayor profundización, ver el ya citado *Diccionario virtual de Filosofía latinoamericana...*, especialmente las entradas: «Fundadores» y «normalidad filosófica».

8 Ibid., p. 14.

9 Roig, Arturo Andrés; *Teoría y Crítica de América Latina*. México: FCE, 1981, p. 22.

10 Cf. *Diccionario virtual de Filosofía latinoamericana...*, op. cit.

este 'a priori histórico', el inicio del filosofar está dado por una facticidad histórica, entendida «como una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado».<sup>11</sup> Esta facticidad no es un hecho puro, sino que está transido por una comprensión y valoración, es decir, por lo que ya hemos definido como *horizonte de comprensión*.

Expresa el filósofo argentino: «aquella facticidad de la que partimos no es como habíamos dicho, una facticidad pura, sin significación, pues cuando el hombre se encuentra instalado en su mundo recibe un *de donde* y un *a donde* que le prescriben su destino y a los que no escapa denunciando la cotidianidad como forma de alienación y tratando de apartarse de ella desde una abstracta experiencia singular y única, sino que es dentro de esa cotidianidad y en función de ella misma que debe asumir su origen y su destino».<sup>12</sup> Este «de donde» y «a donde» es en efecto, el 'a priori histórico'. Ante esta última cita nos preguntamos: ¿Cuáles son las características de este pensar que parte de la facticidad histórica? ¿Cuál es el fin de este 'a priori histórico'? En definitiva, Roig nos dirá que está tratando de evitar todo «formalismo» y «ontologismo» en sus diversas variantes. O, mejor dicho, sentando las bases de un pensamiento filosófico latinoamericano renovado —en oposición a los «fundadores» y su normalidad filosófica— y, con ello, de la filosofía en general.<sup>13</sup>

Esta filosofía latinoamericana partirá del reconocimiento de la historicidad del hombre y de la relación del mismo con la técnica;<sup>14</sup> la filosofía ya no es entendida —a la manera de los «fundadores» y de los representantes de la «normalización filosófica» — con la categoría clásica de saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que la acompaña; la misma quiere «cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido». El fin de este 'a priori' es insertar la facticidad histórica como punto de partida de todo filosofar, inaugurando una nueva

11 Roig, A. A.; *Filosofía, universidad y filósofos...*, op. cit., p. 11.

12 Ibid., p. 17.

13 Estos «formalismos» y «ontologismos» son los que Roig encuentra dentro de la «normalización filosófica», es decir, la filosofía que primó en América Latina durante el siglo XIX y mitad del siglo XX. Esta normalización del quehacer filosófico se va a caracterizar —según Roig— por su discurso conservador y reaccionario. Su máxima pretensión será hacer «filosofía sin más», inmunizada de toda actividad no filosófica. Las distintas corrientes de esta tradición para Roig son los ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas. En su ponencia de Morellia nombrará a Risieri Frondizi, Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Antonio Caso y Mayz Vallenilla, entre otros.

14 Cf., ibid., pp. 13-15.

ontología: «Una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo [distinción entre *doxa* y *episteme*] y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada a la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo».<sup>15</sup> En definitiva, la existencia de este 'a priori histórico' instaaura una nueva manera de hacer filosofía, una *ontología sin ontologismos*, donde la preeminencia la tendrá el hombre en cuanto ente:

La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en un ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no debe organizarse solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.<sup>16</sup>

La preeminencia del ente, o de la inserción en él, del hombre, «captado en su alteridad y en su novedad, le posibilitará organizar un *pensar dialéctico abierto*». De este modo se evita caer en el platonismo ya enunciado por Nietzsche; según Roig: «[...] el riesgo de organizarla [a la filosofía] como un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder».<sup>17</sup> Este *pensar dialéctico abierto* le permitirá desenmascarar las totalidades objetivas opresoras, basadas en la negación de este 'a priori histórico'. Este *pensar dialéctico abierto* no es otro que la filosofía de la liberación o pensar liberador, del cual Roig forma parte.

### El 'a priori histórico' de Michel Foucault

Del mismo modo que en Roig, el concepto de 'a priori histórico' ocupará uno de los lugares más importantes en el discurso filosófico de Michel Foucault, sobre todo porque desempeña un papel muy relevante, ya sea en el conjunto de los estratos positivos (empírico-históricos) de una época determinada, sea en sus escritos. El 'a priori histórico' es el «artífice retrospectivo que

<sup>15</sup> Ibid., p. 16.

<sup>16</sup> Ibid., p. 14.

<sup>17</sup> Ibid., p. 17.

posibilita y organiza los campos del saber»,<sup>18</sup> es decir, un campo organizativo para un saber posible en el marco del análisis arqueológico de las ciencias humanas. Como declara el mismo Foucault: «Evidentemente es más bien el a priori histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las fragmentaciones— que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre disponiéndolo para un saber posible».<sup>19</sup> Las historias calladas, no oficiales, no escritas, formarán parte de lo que Foucault llamará «archivo», esencial éste para comprender el «a priori historique».

Tratando del modo de ser del hombre moderno, explica Foucault que el «a priori historique» es el suelo de nuestro pensamiento. El 'a priori histórico' de la modernidad para Foucault es el hecho (*fait*) de que el hombre se haya constituido «en el fundamento de todas las positividades y [esté] presente, de una manera que no podríamos llamar privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas».<sup>20</sup> Aparte de esta definición del 'a priori histórico' como campo de organización para un saber posible, encontraremos otra definición en su libro *L'Archéologie du savoir*. En este libro analizará de una manera más profunda la noción de 'a priori histórico' y 'el archivo'. En el capítulo tercero de este libro, lo define así: «como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen del exterior a los elementos que ponen en relación; están comprometidas en lo mismo que unen; y si no se modifican con el menor de ellos, éstas los modifican y se transforman con aquéllos en ciertos límites [*seuils*] decisivos».<sup>21</sup> Es decir, se trata de un espacio de emergencia y de organización de los enunciados, donde se cruzan y se transforman, estableciendo de esta manera la forma de comportamiento de las prácticas discursivas. Obviamente, la definición del 'a priori histórico' «como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva», no es completa si no se tienen en cuenta otras nociones, como «positividad», «episteme» o «archivo».

Respecto de la misma construcción del término 'a priori histórico', Foucault se da cuenta de la complejidad que implica la yuxtaposición de dos términos opuestos. Por 'a priori' «pretendo designar así un *a priori* que no

18 Uno de los primeros libros en que Foucault utilizó este término es *Maladie mentale et psychologie*, 1954, p. 101. Como también en sus libros *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), *Naissance de la clinique* (1988), *Les mots et les choses* (1966) y *Archéologie du savoir* (1969). Todas las traducciones son nuestras.

19 FOUCAULT, Michel; *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966, p. 390.

20 Ibid., p. 355. Cf. LE BLANC, Jocelyne; *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*. París: L'Harmattan, 2004, p. 114.

21 FOUCAULT, M.; *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 168.

fuera condición de validez para juicios sino condición de realidad para enunciados». <sup>22</sup> Este 'a priori' no es de verdades que no podrían ser nunca dichas, ni dadas a la experiencia, sino sobre todo de una historia que nos es dada, manifestada, ya que es una historia de cosas efectivamente pronunciadas. ¿Cuál es entonces la misión de este término, un poco bárbaro, como lo dice el mismo Foucault, frente a los enunciados? El motivo de su utilización es muy simple: El de dar cuenta de la dispersión de los discursos, es decir, de sus incoherencias, superposiciones (*chevauchements*), tanto de sus simultaneidades no unificables como de su devenir imprevisible. En una palabra, de la discontinuidad de los discursos. De allí la necesidad de reunir la dispersión en un 'a priori' o, mejor dicho, la «barbaridad» de querer fijar lo imposible (los diferentes discursos, los relatos, las síntesis) en un 'a priori', en un fundamento, en un comienzo. Finalmente Foucault resume la misión de este 'a priori': «Tiene que dar cuenta del hecho de que el discurso no tenga solamente un sentido o una verdad, sino una historia específica que no lo hace volver a las leyes de un devenir ajeno». <sup>23</sup> De esta manera, la discontinuidad histórica, que pretende mostrar este 'a priori', no se presenta solamente como el sistema de una dispersión, sino también como un conjunto transformable, ya que el mismo no escapa a la historicidad. El 'a priori' de Foucault es transformable, de allí que sea histórico.

La historicidad o empiricidad será una de las principales diferencias con los 'a priori' formales, donde la contingencia está excluida. Para Foucault el 'a priori histórico' es un «ensemble transformable empirique», ya que, por un lado permite captar los discursos dentro de la ley de su devenir efectivo y, por el otro, puede dar cuenta de los diferentes usos, de las diferentes estructuras formales. Nos aclara Foucault: «No puede dar cuenta [...] de los *a priori formales*, pero permite comprender cómo los *a priori formales* pueden tener dentro de la historia puntos de coalición (*accrochage*), lugares de inserción, de irrupción o de emergencia». <sup>24</sup> Esto nos permite evitar confundir —dice Foucault— el 'a priori histórico' con un 'a priori formal' dotado de una historicidad. Sintetiza Foucault finalmente esta relación entre ambos 'a priori': «El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: Si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes». <sup>25</sup> Para concluir esta definición del 'a priori histórico' (ya un poco extensa), como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva,

<sup>22</sup> Ibid., p. 167.

<sup>23</sup> Ibid., p. 168.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibid., p. 169.

no podemos dejar de analizar la relación del 'a priori histórico' con 'el archivo', como lo anunciamos antes. Nos podemos preguntar entonces: ¿Cuáles son las relaciones entre el 'a priori histórico' y 'el archivo'? ¿Por qué Foucault lo define en relación con este concepto?

La respuesta es nuevamente muy simple: Si el 'a priori histórico' es el conjunto de reglas de las prácticas discursivas, la condición de validez de un enunciado, el campo de emergencia de los discursos y, finalmente, el suelo de toda palabra dicha o por decir, no puede escapar a lo que Foucault entiende por 'archivo', definido como el sistema de enunciados dentro de las prácticas discursivas de los acontecimientos y de las cosas.<sup>26</sup> No se trata para Foucault de la memoria de una época conservada en diferentes documentos o del recuerdo de una época pasada, ni menos aún de las instituciones archivísticas encargadas de registrar y conservar los discursos de los cuales se quiere guardar memoria sino, más bien, del juego de reglas que determinan la aparición y desaparición de los enunciados, la persistencia y la eliminación de los sistemas enunciativos.<sup>27</sup> En definitiva, para Foucault, 'el archivo' es la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. O, mejor dicho, aquello que hace que todas las cosas dichas no se junten indiferentemente en una multitud sin forma, ni se las encierre en una linealidad sin ruptura. De allí la relación intrínseca con el 'a priori histórico', la manifestación singular de este último o, mejor dicho, de todo discurso posible. Es lo que define el modo de actualidad del *énoncé-chose*, es decir, el sistema de su funcionamiento. En relación con todos los otros discursos posibles, dichos o por decir, 'el archivo' es lo diferente; concluye Foucault: «Lejos de ser aquello que unifica todo lo que ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de un discurso [...] es aquello que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su propia duración».<sup>28</sup>

En palabras del mismo Foucault: «el archivo» es «el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados», que desde afuera de nosotros mismos nos delimita, en el marco interno del 'a priori histórico', y nos separa de nuestra supuesta continuidad, mostrándonos la diferencia. Nos sirve —según Foucault— finalmente para nuestro «diagnóstico», que no entiende de manera tradicional, como aquello que nos permite hacer el marco

26 Cf. *ibid.*, pp. 169 y ss.

27 Cf. FOUCAULT, M.; «Réponse du Cercle d'Epistémologie». En *Cahiers pour l'analyse. Généalogies des sciences*, n.º 9, 1968, p. 19. Cf. el artículo de Judith Revel, sobre el «archivo» en *Le vocabulaire des philosophes*. París: Ellipses, 2002, t. IV, p. 857.

28 FOUCAULT, M.; *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 171.

general de nuestros rasgos distintivos y bosquejar de antemano nuestra imagen futura, sino en relación con la discontinuidad y la diferencia. En otras palabras, el 'a priori histórico', en tanto 'archivo' y 'diagnóstico' de la realidad, nos muestra «que somos diferentes, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia en los diferentes tiempos, nuestro yo en las diferentes máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esta dispersión que somos y hacemos».<sup>29</sup> En relación con el mismo análisis hecho con Roig, nos preguntamos: ¿Cuáles son las consecuencias, para la metodología y la tarea de la filosofía, desde este 'a priori histórico'?

Si el 'a priori histórico', en tanto archivo, representa el conjunto de discursos efectivamente pronunciados en una época dada y que continúan existiendo a través de la historia, no hay para Foucault otro método posible para describirlo sino la arqueología: «La arqueología describe los discursos como las prácticas especificadas en el elemento del archivo». Este término se opone a todo principio y su análisis no se emparenta con las excavaciones y sondeos de la geología. La arqueología es la *mise à jour* del archivo, por la cual se forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, los análisis de las positivities y la localización del campo enunciativo.<sup>30</sup> En definitiva, la arqueología se opone a todo recurso a una realidad trascendental o subjetiva. En efecto, esta novedad del método arqueológico le permite a Foucault distinguirse al mismo tiempo de los estructuralistas y de los historiadores; de los primeros por trabajar sobre los discursos considerados como acontecimiento y no sobre el sistema del lenguaje en general; de los segundos porque estos acontecimientos (*mots et choses*) no forman al pie de la letra parte de nuestro presente.<sup>31</sup>

Para el arqueólogo, el archivo, en tanto tejido de nuestras prácticas discursivas, es la región cercana, pero diferente, a nuestra actualidad. Nos explica Gilles Deleuze: «Es la parte de la historia frente a la parte de lo actual, la diferencia entre lo que somos y dejamos de ser y aquello en que estamos deviniendo».<sup>32</sup> Es más, para el filósofo-arqueólogo (de allí la nueva tarea del filósofo), pone el diagnóstico del que ya hemos hablado en primer lugar, apuntando a la actualidad en su singularidad (archivo). Un ejemplo de esto es para Foucault el famoso texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Se trata del testimonio de una nueva manera de tratar y abordar los temas filosóficos.

29 Ibid., pp. 172-173.

30 Ibid., p. 173.

31 Ibid., p. 176. Cf. REVEL, *op. cit.*, p. 258.

32 Cf. DELEUZE, Gilles: «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en Michel Foucault, *Philosophie*, París: du Seuil, 1989, pp. 185 y ss.

Esta nueva manera del filósofo-arqueólogo es la de preguntarse por el presente, por la situación actual, la actualidad; en otras palabras, problematizar el presente: «Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce "maintenant" à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ?».<sup>33</sup> En síntesis, Foucault descubre en el texto de Kant la pregunta por el presente como acontecimiento filosófico, al cual el filósofo pertenece y desde el que nos habla. Esta pertenencia a un *locus* o, mejor dicho, a lo que hemos definido como 'a priori histórico', que el filósofo experimenta cara a cara ante su presente, no lo va a considerar como una época o una tradición, sino un «nosotros» que se relaciona con el conjunto cultural característico de la actualidad que le es propia.

Es desde esta situación como el filósofo asume la tarea de problematizar su presente, desde un diagnóstico de los síntomas. Es decir, desde la forma sobre la cual se presenta el acontecimiento de todo lo que es visible. Este diagnóstico de la actualidad (mi actualidad) será crítico, permitiéndonos descifrar minuciosamente esta realidad, en tanto *symptomatologie du présent*.<sup>34</sup> De esta manera, la pregunta de Kant, interpretada desde lo que el mismo Foucault llama «arqueología», señala una nueva actitud respecto de nuestro presente, de nuestra manera de hacer filosofía. Caracterizada por el mismo Foucault como *critique-ontologique-historique de nous-mêmes*.

Esta filosofía, que podríamos llamar problematizadora, tiene tres tareas: La problematización del presente, la problematización del modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo:

Consiste en hacer una crítica permanente de nuestro ser histórico trazando las fronteras que nos delimitan. Lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio tiene que ser sustituido por lo que es singular, contingente y debido a limitaciones arbitrarias. En fin, se trata de una crítica práctica, que no debe buscar las estructuras formales que tienen un valor universal, sino asumir una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos constituyen como seres históricos que mantienen una relación con su actualidad bajo la forma de lo que hacemos, pensamos y decimos.<sup>35</sup>

En efecto, la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, mediante la *ontologie historique de nous-mêmes*, no es la introducción a una ciencia futura con pretensiones metafísicas. Parafraseando a Foucault, ésta es genealogía

33 FOUCAULT, M.; «Cours inédit», en *Magazine littéraire*, n.º 207, mayo de 1984, p. 36.

34 FOUCAULT, M.; «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Magazine littéraire*, n.º 309, abril de 1993, p. 67.

35 Ibid., p. 69.

en su finalidad y arqueología en su método. Arqueología, ya que trata de los diferentes discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como acontecimientos histórico-positivos (archivo), y genealogía en el sentido en que analiza nuestra libertad en acto, es decir, haciéndose, lo que somos, dejamos de ser y lo que seremos.

Por último, toda filosofía que quiera ser *critique-ontologique-historique de nous-mêmes*, no va a tratar de comprender las diferentes representaciones del hombre, su visión del mundo y la teoría del conocimiento, sino lo que hacen y cómo lo hacen: «La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas [...] cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido en sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras acciones».<sup>36</sup> Éstas son algunas de las principales transformaciones del saber filosófico en el pensamiento de Michel Foucault, llevadas a cabo por el concepto que hemos tratado de definir, el 'a priori histórico', y todo lo que éste implica (archivo, diagnóstico, arqueología). A continuación trataremos de señalar, a modo de ensayo, algunas de las coincidencias —ya evidentes en el texto— y diferencias entre los dos filósofos.

### Conclusión: Diferencias y coincidencias

En relación con las definiciones dadas, podemos decir que una de las primeras coincidencias entre ambos filósofos es la utilización de la palabra 'a priori' de connotación kantiana. Recordemos que el término 'a priori' en Kant está relacionado con la posibilidad real de un conocimiento 'a priori' (anterior, primero), que es esencialmente aquél de la posibilidad de un saber fundamental o filosófico, es decir, un conocimiento que no dependa de la experiencia y que sea, por consiguiente, necesario, universal. Como ya sabemos, este cuestionamiento del conocimiento 'a priori' en Kant va acompañado de una rehabilitación filosófica de la experiencia como fuente de conocimiento. Para Jean Grondin, el cuestionamiento kantiano del 'a priori' es de un interés vital para toda la reflexión filosófica. Nos dice: «Si la noción de *a priori* es constitutiva de la tarea filosófica, es porque ella designa tanto su objeto, como su método o fuente».<sup>37</sup>

Si tenemos en cuenta esta comprensión del 'a priori', es evidente la utilización kantiana de este término por ambos filósofos, en el sentido que lo

<sup>36</sup> Ibid., pp. 72-73.

<sup>37</sup> GRONDIN, Jean; *Kant et le problème de la philosophie: L'a priori*. París: Vrin, 1989, p. 15.

hemos definido, como condición y fundamento de algo; es más, como aquello que nos está marcando la tarea, el método o la fuente del filosofar. Tanto en Roig como en Foucault, y más allá de la resignificación del término 'a priori' (otra coincidencia), hay una redefinición de la tarea filosófica y su método. En Roig, la tarea de la filosofía desde este 'a priori histórico', le posibilitará partir de la facticidad *histórico-social* y construir una ontología donde se tenga en cuenta la preeminencia del ente (hombre) sobre el ser; del objeto sobre la conciencia. Su método será el de un pensar *dialéctico abierto*, que permita desmascarar las totalidades objetivas opresoras desde la crítica. Por su parte, en Foucault, como hemos visto, la tarea de la filosofía será realizar una «critique-ontologique-historique de nous-mêmes», con su método propio: «l'archéologie».

Es evidente que, en nuestros dos filósofos, la tarea crítica de la filosofía no es puesta en duda. Por un lado, Foucault la presenta como problematización del presente y Roig, por su parte, como saber de liberación que cumple una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido. Otra coincidencia es que el 'a priori' no es de carácter formal, es decir, que no hay diferencia entre lo histórico y lo 'a priori'. Es, por lo tanto, material o empírico. Dice Roig: «[...] para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo a priori no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde fuera, sino que es asimismo histórico».<sup>38</sup> Las palabras de Foucault respecto de esto son las siguientes. «Nada sería, en efecto, más grato, pero más inexacto, que concebir este *a priori* como un *a priori formal* [...] dotado de una historia [...] El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes».<sup>39</sup> Este juego entre lo apriorístico y lo histórico les permite a ambos redefinir el concepto cerrado, absoluto, del 'a priori'. De esta manera deviene relativo, demostrando la inexistencia de verdades «eternas». En otras palabras, la historia sería como el *a posteriori* constante que permite el cambio, la crítica y la problematización. Mejor dicho aún, no hay *aprioridad*, ni *aposterioridad*, sino relación constante y construcción desde un suelo histórico, la única *aprioridad* positiva.

Respecto de las diferencias, una de las más evidentes es que, para Roig, el 'a priori histórico' no está solamente integrado por categorías intelectuales, sino también por estados de ánimo, actitudes, «por lo dicho, además no sólo integran el *a priori* histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber,

38 ROIG, A. A.; *Filosofía, universidad*, op. cit., p. 11.

39 FOUCAULT, M.; *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 169.

como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan».<sup>40</sup> Éste será uno de los principales reproches de Roig a Foucault, el de limitar el 'a priori histórico' al campo del lenguaje, ya que lo define como «conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva». En cambio, la redefinición de Roig, como ya vimos, apunta más allá de lo meramente conceptual: «El dominio del *a priori histórico* incluye también la disposición afectiva y valorativa ante un objeto». Para Roig existen sentimientos y emociones de tipo social que condicionan la manera en que los individuos responden ante ciertas situaciones; es más, el mismo filósofo no puede escapar a esta subjetividad histórica, que le impide ser «objetivo», es decir, hacer juicios valorativos. Creemos que esta supuesta objetividad está presente en Foucault, cuando nos declara que el fin de la arqueología es tratar los discursos a partir de lo que dicen efectivamente, siendo el filósofo-arqueólogo el encargado de realizar la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, por medio de la ontología histórica de nosotros-mismos. En cambio, para Roig el conjunto de creencias, actitudes, conocimientos de una época determinada hacen posible y condicionan las ideas y la posición que se tenga respecto de ese fragmento de la historia (archivo). Vale decir, el filósofo mismo no puede escapar de este 'a priori histórico'. En una frase, toda crítica lleva inserta una ideología.

Concluye el *Diccionario virtual de filosofía latinoamericana...* de esta manera con respecto a las diferencias entre los dos filósofos: «El a priori histórico de Foucault lo es respecto del mundo de los discursos; el a priori histórico de Roig lo es respecto de la historia misma». Sin embargo, podríamos hablar, siguiendo en esto el texto de Judith Revel, de una cierta superación de Foucault en relación con la diferencia hecha por el diccionario citado. En efecto, para Revel, a partir de los años setenta pareciera que 'el archivo' (y, con él, el 'a priori histórico') cambia de estatuto, por medio de un trabajo directo con los historiadores. Nos dice: «el archivo a partir de ahora vale como rastro de existencia más que como producción discursiva; probablemente porque Foucault vuelve a introducir en su reflexión en el mismo momento la noción de subjetividad». Éstas son algunas de las diferencias y coincidencias que hemos tratado de mostrar; obviamente no son definitivas ni las únicas, ya que nuestra misma reflexión está inserta en este juego constante posibilitado por nuestro propio 'a priori histórico'.

40 Roig, A. A.; *op. cit.*, pp. 11 y 17.



## **La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana**

*Pablo Guadarrama González  
Universidad Central de Las Viñas, Santa Clara (Cuba)*

Más allá de la vieja controversia sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana propiamente dicha, parece existir consenso —al menos entre la mayor parte de los investigadores del asunto— en reconocer que ha habido producción de ideas filosóficas con suficiente calidad en esta parte de América, también controvertida en cuanto a su denominación de latina.

La filosofía, en sentido estricto, para sus calificaciones y denominaciones jamás debió haber sido reducida exclusivamente a gentilicios o a patronímicos. En sí, la filosofía no ha sido exclusivamente griega, latina, alemana o francesa —pues los griegos se nutrieron de ideas de otros pueblos de la antigüedad, los romanos en mayor medida al tomar de la de los griegos, y los tiempos modernos alemanes y franceses tomaron mucho, tanto de la filosofía antigua y medieval como de algunos de sus contemporáneos como ingleses, españoles, holandeses, etc. De la misma forma, tampoco se debe admitir la existencia de una filosofía exclusivamente platónica, pues qué hubiera sido de Platón sin Sócrates y los presocráticos, ni tomista, pues cuánto le debe Tomás de Aquino a Aristóteles y a múltiples pensadores latinos y cristianos, ni llamarse exclusivamente marxista, pues qué hubiera sido de Marx sin Rousseau, Kant, Hegel o Feuerbach para sólo mencionar los más inmediatos, y no detenernos en Epicuro o Demócrito que tanto le entusiasmaron durante su juventud. Tampoco la filosofía es heideggeriana, pues quién imagina a Heidegger sin la poderosa huella de Nietzsche, Dilthey, Bergson, Husserl, etc.

### **¿Cómo denominar la filosofía ante el eurocentrismo?**

Ningún filósofo debería permitir que bautizaran a la filosofía con sus respectivos nombres, en lugar de denominarla por sus posiciones ontológicas,

epistemológicas, metodológicas, axiológicas, etc., pues eso implicaría desconocer la influencia que en él hayan podido tener sus antecesores y coetáneos. ¿Cuántas ideas no trascienden sus autores, países y épocas, y en ocasiones ni siquiera se conoce con total exactitud su procedencia, y sin embargo son asumidas como propias por hombres de otras latitudes y tiempos?

Otro asunto es que, en sentido amplio, al hacer referencia al desarrollo de ideas filosóficas en un pueblo, cultura, período de la historia o pensador se acentúen determinados autores, ideas o rasgos propios de los mismos y en ese caso pueda tener validez muy relativa la utilización de tales gentilicios —como latinoamericanismo filosófico—,<sup>1</sup> patronímicos o periodizaciones.

No obstante, aun en estos casos se debe tomar conciencia de los límites epistemológicos de tales denominaciones. De la misma forma que hay pensadores que trascienden sus respectivas épocas y culturas y se proyectan al futuro, otros quedan totalmente rezagados y ni siquiera llegan a situarse al nivel más adecuado de la mejor expresión del pensamiento de su tiempo y circunstancia. Estos últimos son los inauténticos, aunque en algunos casos pueden llegar a ser originales y novedosos en sus ideas, pero este hecho no les asegura de antemano un valor reconocible.

El problema de la búsqueda de originalidad y autenticidad ha sido también una preocupación creciente de las más significativas personalidades de la producción filosófica latinoamericana fundamentalmente desde mediados del pasado siglo  $xx^2$  pero también a fines del mismo,<sup>3</sup> como revela Francisco Miró Quesada:

Tanto Zea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. Pero la meta era la misma: hacer *filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles.<sup>4</sup>

En el ámbito cultural latinoamericano, si por tal se entiende fundamentalmente el que se constituye desde la conquista y colonización europea

1 Cf. JALIF DE BERTRANOU, C. A (comp.); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

2 Cf. CARRILLO, N. A.; *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

3 GUADARRAMA, P.; *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política, 1985, p. 137.

4 MIRÓ QUESADA, F.; *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 9.

en los territorios dominados por españoles y portugueses, se ha producido desde el siglo xv un cultivo de ideas filosóficas que pueden y deben ser consideradas, en sentido estricto, expresión del primer momento de la filosofía latinoamericana.

La filosofía latinoamericana no debe circunscribirse a aquellas reflexiones que solamente tienen como objeto el mundo cultural, ético, político, religioso, socioeconómico, etc., de los países de esta parte de América, aunque algunos autores con argumentos válidos también así la conciben. Por supuesto que de algún modo tienen que aflorar tales problemas en el ideario de cualquier filósofo de esta región con suficiente dosis de autenticidad. Pero el hecho de que aborde estos temas no le otorga ya licencia de conducción para las vías de la universalidad.

Ello sólo es posible cuando el producto de su pensamiento posee los elementos indispensables de madurez teórica y cumple las funciones propias comúnmente exigidas a toda filosofía. Cuando se cumplen estas funciones —algunas de ellas cuestionables en el caso del pensamiento amerindio—, entonces ese tipo de producción teórica puede gozar del adecuado reconocimiento, al formar parte de este tipo especial de saber que constituye la filosofía. Esto ha sucedido en América Latina desde que a partir del siglo xvi la escolástica, en sus distintas expresiones y con sus particularidades —en la que sobresalen los mexicanos Francisco Javier Clavijero y Benito Díaz de Gamarra—, se extendiera en la vida intelectual latinoamericana hasta nuestros días, en que resulta difícil ubicar a los pensadores dentro de una exclusiva corriente filosófica.

El pensamiento filosófico en América Latina y en especial el de la Ilustración<sup>5</sup> —en el que destacan entre otros el venezolano Andrés Bello, el neogranadino José Félix de Restrepo, el ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo, los cubanos Félix Varela y José de la Luz y Caballero— ha constituido también, como en otras latitudes, un proceso de emancipación mental, de superación de los mecanismos enajenantes que han tratado de subhumanizar al hombre. Éste ha dialogado permanentemente con el pensamiento de otras culturas, entre las que sobresale, naturalmente, la europea, pero no exclusivamente con ella sino también las orientales e incluso las precolombinas, como puede apreciarse en José Martí<sup>6</sup> o en el mexicano José Vasconcelos. Por tal

5 Cf. MONAL, I., *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*. La Habana: Casa de las Américas, 1985.

6 Cf. GUADARRAMA, P.; *José Martí y el humanismo latinoamericano*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.

motivo, resulta erróneo considerarlo como simple eco de Europa como aún algunos pretenden. Más allá de cómo se le denomine, nadie puede dudar que en estas tierras ha habido vida filosófica con más anterioridad de lo que algunos exigentes eurocéntricos analistas habían antes considerado.<sup>7</sup>

La filosofía latinoamericana contemporánea se constituyó a partir de la irrupción del positivismo y de la reacción ante él. Este positivismo sui géneris latinoamericano<sup>8</sup> —en el que se destacan el cubano Enrique José Varona y el argentino José Ingenieros— se aproximó más al materialismo científico natural, al optimismo epistemológico, al ateísmo, al liberalismo y al completamiento de la construcción de la modernidad con radicales críticas al capitalismo —especialmente en su fase imperialista— y hasta en algunos casos reconocimientos de la justificación del socialismo. Se evidenció en Latinoamérica cierta metamorfosis del positivismo y un carácter significativamente progresista a diferencia del contexto europeo.

Todas las manifestaciones de la vida científica, religiosa, artística, pedagógica, jurídica, política, moral y en especial filosófica del mundo latinoamericano de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX se vieron influidas por el positivismo en su modalidad sui géneris, cuyas limitaciones fueron criticadas oportunamente por una nueva generación filosófica antipositivista que, desde perspectivas filosóficas e ideológicas muy diferentes, encontró sus puntos débiles y las razones de su necesaria superación.

La consagración de la producción filosófica en esta parte de América ha sido el resultado de un largo proceso de sedimentación que se inició desde mediados del siglo XVI y que se aceleró a partir del XVIII, llegando a producir en el XIX momentos y personalidades estelares. Nada tiene de extraño que el siglo XX haya dado a luz nuevos filósofos de envergadura, que como otros de épocas anteriores impresionan hoy en día a los investigadores por el vuelo teórico de sus ideas, así como por el grado de originalidad y autenticidad de las mismas.

Es cierto que la filosofía en América Latina alcanzó a mediados del siglo XX un indiscutible alto nivel de profesionalidad y riqueza, pero sus referentes no fueron solamente los del pensamiento europeo. Ella supo elevarse sobre otras colinas endógenas que le sirvieron de base, ya que jamás hubiera podido fructificar en un desierto.

Los nuevos representantes del momento de la vida filosófica latinoamericana de la primera mitad del siglo XX —entre los que se destacan el argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el mexicano

7 Cf. ZEA, L. (coord.); *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO-UNAM, 1986.

8 Cf. GUADARRAMA, P.; *Positivismismo y antipositivismismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2004.

Antonio Caso, entre otros— encontraron un terreno fertilizado por generaciones anteriores de pensadores que le prepararon el camino. De otro modo no se entiende el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, que nunca ha sido, como algunos han sostenido, una mera reproducción o eco de la filosofía europea. Ésta ha sido un referente básico, como es natural, de toda la cultura occidental en la cual se inscribe la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, pero su especificidad ha sido mucho más rica que la simple condición mimética.

Ahora bien, era natural que el grado de madurez y de elaboración teórica de los filósofos latinoamericanos del siglo xx fuese superior al de épocas anteriores del mismo modo que este fenómeno sucedía en Europa o en cualquier otra parte. Nada tiene de extraño que algunos de ellos hayan causado y aún sigan causando asombro entre investigadores europeos que han percibido la dimensión de sus respectivas tallas intelectuales y en la actualidad resulte imposible justipreciar el avance del pensamiento filosófico mundial de diversas corrientes desconociendo el digno lugar que ocupan algunos filósofos engendrados y nutridos por la cosmopolita sabiduría intelectual de Nuestra América.

#### **Algunas corrientes de la filosofía latinoamericana contemporánea.**

Entre las tradiciones del pensamiento más relevantes del siglo xx latinoamericano se encuentra, sin dudas, la marxista. Los precursores del pensamiento marxista en América Latina no otorgaron un lugar especial a cuestiones de carácter epistemológico, ontológico y metodológico, pero en ocasiones se vieron precisados a hacerlo. Se preocuparon más por estudiar los problemas concretos de cada país y de cada momento, además de formular alternativas de desarrollo social que consideraban apropiadas para aquella región y época.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en el seno del llamado «marxismo occidental»<sup>9</sup> —contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético— sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos, conmovieron cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina.<sup>10</sup>

9 ANDERSON, P.; *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI, 1985, p. 86.

10 Cf. GUADARRAMA, P.; *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1990 (hay una siguiente edición: México-La Habana: Ediciones El Caballito-Editora Política, 1994).

Por otra parte, el auge que tomaron las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado, unas veces para tratar de permearlo como el existencialismo sartriano y otras para sustituirlo como la filosofía de corte neopositivista, la analítica, el neotomismo, etc., dieron lugar a que el marxismo se situara en mayor medida en el centro del debate intelectual y se expresase de diversas formas como en el caso de su interpretación como *filosofía de la praxis* desarrollada por el destacado pensador hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez.

El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción a esa regla. Aun cuando no siempre prevalece la creatividad y los elementos de aporte que enriquecen esta teoría, porque interpretaciones simplificadoras y dogmáticas pueden haber tenido un determinado peso en algunos momentos, sin embargo, la reflexión cuando ha sido genuinamente crítica por parte de los representantes auténticos del marxismo ha contribuido a su enriquecimiento teórico.<sup>11</sup> En este plano, América Latina tampoco es una excepción.

América Latina ha generado, tanto en el orden político como intelectual, personalidades creativas del marxismo cuyo reconocimiento internacional les hace ser considerados a una escala de mayor trascendencia en los estudios sobre el desarrollo universal del marxismo. Entre ellas sobresalen José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, Rodney Arismendi, Eli de Gortari, Antonio García, etc.

La historia latinoamericana del siglo xx se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación como momento intelectual relevante para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organizaciones de tal carácter o de forma independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos.

La filosofía, en toda época, ha jugado el papel de escarpelo revelador de las encubiertas esencias de sus respectivos presentes, pero siempre ha resultado más atractiva y prometedora por su función de pretensiones predictivas y utópicas.<sup>12</sup> No ha habido filósofo que no haya incursionado de

11 Cf. GUADARRAMA, P. (coord.); *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1999.

12 «Filosofar desde una filosofía latinoamericana exige, pues, también e ineludiblemente, el rescate del valor movilizador de la utopía como dimensión que integra

alguna manera en el especulativo terreno de avizorar los posibles rumbos de la historia, aunque no todos han contado con los catalejos idóneos que les permitieran mayor nitidez en la captación de esas brumosas imágenes. Una de esas expresiones que ello ha intentado, de forma sui géneris, también con la pretensión, al menos su ala derecha, de una superación tanto del materialismo y el idealismo como del capitalismo y del socialismo real en una postura evidentemente tercerista, ha sido la llamada *filosofía de la liberación*.

Esta corriente de pensamiento, si bien no constituye un movimiento homogéneo, pues en su seno se encuentran intelectuales de la más diversa formación filosófica y posición ideológica, al menos coincide en la necesidad de la liberación de los pueblos latinoamericanos, independientemente del hecho de que conciban tal tarea de modo muy diferente. Sus principales antecedentes se encuentran en el movimiento de estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas que a partir de los años cuarenta tomó auge en México, principalmente con la obra de Leopoldo Zea, quien plantea en un análisis filosófico lo que después será objeto en el plano económico y sociológico de la teoría de la dependencia, e intenta proponer alternativas de escape y liberación a la desventajosa situación de los países latinoamericanos.

Mas fue en la Argentina de fines de la década del setenta donde tales ideas cobraron mayor auge. Entre sus antecedentes, además de Zea, estaría el peruano Augusto Salazar Bondy, así como otros pensadores latinoamericanos, como es el caso del argentino Arturo Andrés Roig,<sup>13</sup> y representantes de la teología de la liberación, como Enrique Dussel e Ignacio Ellacuría.<sup>14</sup>

Si se efectúa un rastreo histórico de esta corriente a través de sus cuatro décadas de existencia a fines del pasado siglo xx e inicios del presente, se aprecia que su imprecisión ideológica era mucho más común durante sus primeros años. Posteriormente, la agudización de las contradicciones en la situación socioeconómica de los países latinoamericanos, marcada por la insoportable deuda externa y por las inconsecuencias que se derivan del injusto orden económico internacional, que ha hecho fracasar hasta los proyectos fascistoides y dictatoriales de las oligarquías nacionales en complicidad con los monopolios transnacionales y por último el fracaso del socialismo soviético y de Europa Oriental, ha obligado a los filósofos de la liberación

de modo absolutamente legítimo todo discurso de futuro». CERUTTI, H.; *Filosofar desde Nuestra América*. México: UNAM-Porrúa, p. 12.

13 CERUTTI, H.; *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983, p. 28.

14 «Para Ellacuría no basta con situarse en el lugar adecuado para hablar de una filosofía liberadora, sino que también se requiere el reconocimiento de las exigencias propias de la filosofía, rigor técnico-metodológico y sobre todo, autonomía para

a asumir una posición más diáfana al respecto y hasta radicalizaciones en algunos casos, en favor de justificar las razones de las ideas socialistas.

La mayoría de los filósofos de la liberación insisten en la necesidad de establecer un proyecto superior de sociedad más humana, y en tal sentido consideran que el capitalismo salvaje ya demostró su incapacidad para lograrla, por lo que se requiere la elaboración de nuevas variantes sociales.

Esta filosofía, emergida como expresión de insatisfacción con las formas tradicionales del filosofar que se caracterizan por apoyarse en un universalismo abstracto y desvinculado de las exigencias terrenales del mundo latinoamericano, al no constituir un movimiento filosófico homogéneo tampoco ofrece propuestas comunes de alternativas de desarrollo político-social para América Latina, ni tampoco coincide en la formulación de un método y una antropología filosófica comúnmente aceptada por todos sus simpatizantes.

De gran valor resulta el sentido humanista<sup>15</sup> que anima la filosofía de la liberación, manifiesto en las intenciones de sus representantes encaminadas a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad y realice su utopía concreta.

La filosofía de la liberación constituye una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia.

A partir de los años cuarenta en América Latina, especialmente después de la segunda guerra mundial, se produce una aceleración de la vida filosófica latinoamericana que provoca una proliferación de escuelas de diversas tendencias. La fenomenología y el existencialismo toman relativo auge vinculados a la preocupación humanista y axiológica que se incrementa en la filosofía.

Hasta ese momento había prevalecido la fuerte tendencia antipositivista que comienza a debilitarse y se observa cierta tendencia a recuperar la imagen de la filosofía científica al estilo de la analítica. Algunos latinoamericanos en esa época, como Mario Bunge y Francisco Miró Quesada, entre otros,

poder ejercer su función crítica y creadora. Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica la práctica filosófica». SAMOUR, H.; *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Editorial Comares, 2003, p. 338.

15 Cf. Colectivo de autores. *Islas*. Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara, n.º 99, 1991 Reproducido en GUADARRAMA, P. (dir.); *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho, 1993,

se orientan por esas vías neopositivistas, aunque posteriormente también las critiquen.

Así van apareciendo algunos adeptos al positivismo lógico impulsado por el Círculo de Viena, que realmente tomarían mayor fuerza a partir de la década de los sesenta con significativos cultivadores como los mexicanos Luis Villoro y Fernando Salmeron, el brasilero Newton da Costa y más recientemente los argentinos Eduardo Rabossi y Osvaldo Guariglia, los mexicanos Enrique Villanueva, Leon Olive, etc.<sup>16</sup>

Toma fuerza aquí esa nueva forma de reduccionismo epistemológico que, en lugar de reducir todo al mundo de lo biológico, como hacía el viejo positivismo, ahora aparece con los intentos de un logicismo exagerado, y de disolver la filosofía exclusivamente en el lenguaje de la ciencia. Esta es la época en que la semiótica se desarrolla y con ella la semántica, la pragmática, la sintáctica y aparecen las llamadas formas del positivismo lingüístico o semántico.

Con la introducción de la analítica, se produce una serie de cambios en toda la vida filosófica latinoamericana, porque ella parte del supuesto de que no le interesa tanto la realidad como lo que se expresa lógicamente y científicamente sobre la realidad.

Según este criterio, no necesariamente tiene el filósofo que plantearse el análisis del mundo, sino lo que expresan los filósofos sobre el mismo y particularmente la rigurosidad del aparato categorial y epistemológico que éstos emplean; en una palabra, el lenguaje de la ciencia y de la filosofía. Esas tesis tienen su origen en el empirismo anglosajón y en subjetivismo que le acompaña.

Los rasgos más comunes a la filosofía analítica son: i) la preocupación por el lenguaje y la aclaración del significado del lenguaje; ii) el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico; iii) una actitud muy positiva hacia la ciencia; y iv) el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas. Todo está dirigido, según sus criterios, a tratar de construir un lenguaje de la ciencia que sea lo más consecuente posible, lo más articulado a una lógica de la demostración, de la argumentación, que sirva para que el filósofo avance y se establezca sobre bases sólidas.

No cabe duda que los filósofos analíticos han contribuido de algún modo también al desarrollo de la ciencia, de la lógica y han desarrollado un

16 Cf. GRACIA, J. *et al.*; *El análisis filosófico en América Latina*. México: FCE, 1985.

tipo de filosofía que puede ser de gran utilidad en determinados aspectos para el enriquecimiento del rigor teórico de la argumentación filosófica y científica. Mas con su excesiva preocupación por el lenguaje de la ciencia, se han olvidado que la filosofía no se puede nutrir simplemente de conceptos abstractos, sino que éstos deben ser instrumentos para la comprensión de la totalidad concreta que sirvan para conocer mejor el mundo en que vivimos y tratar de transformarlo en algo mejor.

Algunos analíticos se han percatado de las nefastas consecuencias que trae aparejada una actitud de neutralidad axiológica y de distanciamiento de la realidad al evitar su identificación con las circunstancias sociales y políticas en las cuales se engendra la filosofía. En los últimos años ha aparecido entre algunos de ellos una cierta preocupación, a través de la ética y de la filosofía política, relacionada con algunos problemas sociales contemporáneos.

En la segunda mitad del pasado siglo xx la producción filosófica latinoamericana se enriqueció considerablemente con el desarrollo de múltiples expresiones y tendencias de muy diversas orientaciones epistemológicas e ideológicas que se mantienen a inicios del presente siglo xxi.

La filosofía de orientación religiosa revivió en determinados ambientes de universidades privadas e instituciones confesionales. La metafísica tomó vuelo nuevamente en determinados espacios académicos. Nuevas críticas al racionalismo aparecieron bien desde el discurso posmodernista o vitalista. A su vez, el debate con el posmodernismo y el irracionalismo ha dado lugar a discusiones enriquecedoras del ambiente intelectual en la región.

Son múltiples las pruebas de la riqueza filosófica latinoamericana. Las investigaciones de la historiografía filosófica, incrementadas considerablemente en los últimos años, así lo demuestran.

Lo que hace que un pensador o una idea formen parte de la historia de la filosofía latinoamericana es, en primer lugar, el rigor teórico de su producción intelectual. Sólo en segundo lugar la condición de producirse de algún modo articulado a la herencia cultural latinoamericana, no por el simple hecho de que su autor sea nativo de estas tierras —pues en ocasiones se trata de inmigrantes que enriquecen la cultura latinoamericana—, sino por corresponderse al nivel de exigencias epistemológicas, axiológicas e ideológicas del contexto latinoamericano en que se genera.

La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que han asumido ideas filosóficas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo lo han hecho desprejuiciadamente, esto es, sin demasiada precaución sobre la

posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando han encontrado una idea de valor, la han hecho propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importando la utilidad y la validez epistemológica de cualquier idea que el sello de procedencia de su fabricación.

Si hasta no hace mucho tiempo a los filósofos latinoamericanos resultaba relativamente sencillo clasificarlos como positivistas, marxistas, fenomenólogos, tomistas, existencialistas, analíticos, etc., pues todas y cada una de estas modalidades entre otras han tenido aquí su expresión en la mayor parte de los casos de manera *sui generis* —ya que no han sido meros copiadore de fórmulas acabadas, sino que han asumido estas corrientes más como métodos de reflexión que como sistemas terminados—, en la actualidad el asunto de las clasificaciones no resulta tan sencillo.

Se ha hecho cada vez más común no solamente la usual evolución en los pensadores que al conocer nuevas elaboraciones filosóficas más acabadas las hacen suyas y abandonan algunas anteriores, sino también una actitud menos sectaria y, por tanto, menos hostil ante el valor de ideas provenientes de otras tradiciones de pensamiento distintas a las suscritas.

El espíritu de la tolerancia, al menos en el mundo filosófico latinoamericano, ha ido ganando terreno en el momento actual para anunciar la posibilidad del completamiento de la modernidad. Sin embargo, lamentablemente no deja de existir alguna que otra inexpugnable capilla aislada de ciertas posturas filosóficas que evade el diálogo que no sea con su espejo. Por fortuna tales actitudes son minoritarias.

Una breve caracterización del momento actual de la filosofía latinoamericana tiene que tomar en cuenta la profesionalidad de la mayoría de los ejecutivos de la filosofía que se expresa en su formación como licenciados en dicha especialidad o en estudios de posgrado, doctorados, dominio de lenguas extranjeras, fundamentalmente modernas y buen dominio de los instrumentos de búsqueda bibliográfica informatizada y de comunicación.

También debe apuntarse el pluralismo de corrientes y posturas dentro de cada una de ellas, que ha llevado a plantearse la idea del fin de los imperios filosóficos. Ya no es tan fácil que una filosofía adquiera expresiones de marcado predominio sobre otras, como en otros tiempos pudo hacerlo la escolástica, el racionalismo, el positivismo, la fenomenología,<sup>17</sup> el marxismo o el irracionalismo.

17 Cf. Colectivo de autores; *Fenomenología en América Latina. Memoria del Primer Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000.

Es más común encontrar la frecuente imbricación de posiciones en que ocasionalmente llegan a confundirse éstas, sin que necesariamente signifiquen posturas eclécticas, sino en verdad *electivas*, como sostenían aquellos ilustrados latinoamericanos respecto de las distintas verdades contenidas en filosofías heterogéneas.

La apertura al diálogo filosófico permite que en los últimos años en América Latina, en los congresos de filosofía, puedan debatir respetuosamente un tomista, un marxista, un analítico, etc., y lo que resulta más importante: arribar a criterios de común acuerdo, aunque mantengan sus respectivas visiones cosmovisivas, epistemológicas, metodológicas e ideológicas. Numerosas memorias de congresos y otras publicaciones colectivas demuestran ese espíritu de construcción colectiva superando sectarismos filosóficos.

La vida filosófica ha multiplicado su existencia en el nacimiento de numerosas facultades de filosofía, congresos, libros de colectivos de autores, revistas, diarios incluso en sus páginas culturales y otras publicaciones en Internet, etc. Y aunque el racionalismo instrumental y pragmático intenta desvirtuar la profesión por su limitado carácter utilitario, por otro lado aparecen tendencias a revitalizar la labor de los filósofos como *think tanks* (tanques pensantes) e ideólogos de partidos, gobiernos, instituciones de la sociedad civil, etc., de gran utilidad ideológica para diseñar alternativas en este mundo globalizado, en que está en juego la validez de las propuestas neoliberales.

En tiempos en que se presupone prevalece la sociedad del conocimiento, la subordinación a las redes informatizadas y cuando surgen amenazantes conflictos del desarrollo científico-tecnológico, demográficos, ecológicos, culturales, etc., así como propuestas alternativas que indican que en el orden socioeconómico y político otro mundo es posible y que el socialismo del siglo *xxi* augura ser muy diferente al del pasado siglo *xx*, la filosofía en América Latina, a la par, parece que inicia otro desafiante momento de su desarrollo.

## **Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano**

*Víctor Samuel Rivera  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

### **El evento**

Un buen día la televisión limeña dio el triste espectáculo de un hombre asesinado brutalmente por el pueblo, bajo la acusación de corrupción. El pobre hombre, antes de ir a morir hecho un guiñapo a un hospital local, fue primero paseado por las calles por la turba indígena, apedreado, molido a golpes y vejado de diversas maneras. Curiosamente, ese hombre no era otro que el alcalde electo democráticamente, que apenas si llegaba a meses de ejercicio al servicio del Estado. Fue así como, de buenas a primeras, una ciudad aimara comenzó a existir. Su nombre era Ilave. Y digo «comenzó a existir» en el sentido más originario, en un sentido hermenéutico. Hay una perspectiva desde la cual hay un antes para Ilave en el que éste no era, y hay un ahora en el que éste aparece como una realidad.

Aunque el Perú cuenta con un listado anual relativamente extenso de casos de desorden civil análogos al de Ilave, sin duda el fenómeno parece prestarse más a una lectura sociopolítica de la gobernabilidad democrática que a un análisis filosófico. Sin embargo, creo que hay un punto de vista desde el cual Ilave puede permitir internarse en lo que voy a intentar describir adelante como un horizonte trágico acerca de la violencia que proviene del fondo de la racionalidad política moderna. Puesto que el Perú es, en términos formales, un Estado democrático —y doy por innegable que el marco de la política liberal es el punto focal de nuestra autocomprensión como destino de actores políticos en la modernidad tardía—, la cuestión de la génesis de Ilave como un Alguien en el contexto de la violencia nos da una pista singular sobre la clase de diagnóstico que habría que hacer, no sólo

[35]

sobre una forma histórica de entender la democracia, que permite llegar a ser a alguien bajo el hito de un crimen, sino también sobre el rol más general que la concepción liberal de lo político permite jugar a la noción de un Otro en tanto evento interno de su propia sustancia. Al parecer, hay otros en la narrativa democrática cuyo lugar hermenéutico, antes que el crimen, es el delito. Y si alguien tiene por génesis el delito, es que su presencia misma, su modo de ser narrativo, consiste en su prohibición.

Ilave es una pequeña ciudad comercial aimara de la altiplanicie del Titicaca, a cuatro mil metros sobre el nivel del mar. Allí la altura impide el crecimiento de los árboles y, de cuando en cuando, las heladas hacen inviable la existencia de buena parte de la población, tanto de alpacas y llamas que mueren de frío, como de niños que siguen la misma suerte. Ilave está a dos días de viaje de Lima. A un día desde el Cuzco. El ajusticiamiento popular del alcalde tiene los visos de una auténtica sublevación. Aunque la prensa de Lima se esmeró durante semanas en adjudicar el fenómeno a meras cuestiones de legitimidad política, narcotráfico, descontento con políticas públicas o a la influencia de sectores radicalizados de ultraizquierda, el hecho visual es que la sublevación no muestra delincuentes. Las fotografías e imágenes de prensa, aunque rotuladas al capricho, y esmeradas en mostrar siniestros sicarios encapuchados, no dejan de revelar cuadros manifiestos de mujeres andinas con niños a la espalda, viejos campesinos vestidos con ponchos y gorras a la usanza del siglo XVIII y grupos humanos armados, a lo más, con palos y *huaracas* (hondas). La agenda máxima de esta gente es desconocida, aunque sin duda lo que se exige atiende al hecho básico de la propia diferencia frente a los procedimientos y reglas civiles que presuntamente debían ser la garantía tanto de su propia integridad como de la de su éxito en tanto agentes de demandas sociales efectivas. Los rebeldes no se ajustan a las directivas de la Policía, ni a las del organismo electoral que debe decidir sobre la legitimidad de las autoridades, ni a las del Ministerio del Interior, que debía velar por el orden y, bueno es decirlo, tampoco a las del Poder Judicial que sentenció a los «culpables». Ante el clamor de las élites del poder central, al final la sublevación es sofocada violentamente en nombre de la República, la democracia y las libertades civiles. El informe del Ministerio Público del que dispongo, a mi humilde entender, sólo ha sido capaz de determinar delitos, los delitos típicos de un desorden vulgar, que merecen penas individuales a delincuentes individuales. Pero el pensar tiene la suerte, sobre los jueces, de no estar atado por el Estado de Derecho. Una sencilla fenomenología de los hechos revela, bajo la óptica de una

narrativa, que la tragedia de Ilave no es ni puede ser la actividad punible de uno o más delincuentes.

Es innegable que estamos ante un conflicto político, *un tipo de conflicto cuya hermenéutica trataré en términos de reconocimiento*. Todo conflicto gira en torno a demandas. Pero lo que me permite el enfoque propuesto es que historias como la descrita responden a acciones políticas cuyas demandas son más que peculiares. Hay tres rasgos que hacen de la acción política de Ilave y su orden de demandas un horizonte hermenéutico que se acerca más a un aparecer que a un pedir:

- 1.- De un lado, *Ilave corresponde con una agenda colectiva, pero que es característicamente no orgánica o corporativa*. Como otros fenómenos análogos en la floreciente democracia peruana, no es posible identificar con precisión ni los términos de la agenda ni organización alguna de la que pueda decirse, «ésa fue». Al contrario. Parece que «todos fueron». Tampoco puede decirse a ciencia cierta qué quieren, mostrando casos como éste demandas múltiples, inviables y muchas veces contradictorias. Eso explica por qué la prensa puede responsabilizar a la vez a los comunistas, a los narcotraficantes, a los dirigentes aimaras e incluso, *per absurdum*, a funcionarios de la propia alcaldía de Ilave. En otros casos de sublevaciones análogas esta ubicuidad del agente alcanza el grado de comedia hermenéutica, pues la prensa y los agentes políticos acusan a la vez al gobierno anterior de derecha, a miembros del partido del régimen presente, a los partidos de izquierda, a la centrista APRA, a los sindicatos, a los terroristas y hasta al clero, sino es a todos a la vez, como en un canto de cierre en una ópera de Rossini.
- 2.- Por otro lado, *el acto violento no es el resultado de una acción deliberada*. No hay un agente singular o colectivo que haya resuelto cometer uno o varios crímenes, como en una pandilla o una mafia. En este sentido, la decisión no le corresponde a nadie, no porque nadie la haya realizado, evidentemente, sino porque no hay un referente institucional orgánico cuya finalidad sea aquí un cierto tipo de violencia, como ocurre con una mafia. Digámoslo de este modo: la violencia política no es de la esencia del agente.
- 3.- Cuando tenemos una agenda colectiva que carece de instancia deliberante, esto es, frente a las dos características anteriores, creo que *la violencia está*

*rectamente interpretada si la comprendemos como un acontecer, como un evento vattimiano.* En modo alguno son meras palabras. Una agenda colectiva no deliberante sólo existe propiamente *post facto*, cuando el evento que permite calificarla como la actividad de un agente está ya cumplido. Antes sólo existe una comunidad humana cuya mera existencia es ajena al acto violento y a la que le adjudicamos la agenda de demandas *luego de ocurrido el crimen*. Para entender esto, lo único que requerimos es contrastar su situación con la de una mafia o una gavilla cualquiera de rufianes que aún no ha delinquido. Mi postura es que estamos ante un evento de destino, que tiene la singularidad de instalar por su efecto el reconocimiento político del agente como un Alguien. La pregunta «por qué actuaron con violencia» es en este punto central. Nunca puede responderse «porque eran unos rufianes». El evento de violencia no es lo de la esencia de la comunidad que lo realiza, sino su situación. Sin embargo, si estamos en lo cierto, e llave ha comenzado a adquirir realidad en una hermenéutica política por medio del crimen, es porque el crimen mismo marca el evento de su ser como diferencia y que, por esa causa, la diferencia por el crimen se convierte en su identidad política.

A través de 1 y 2 establecemos que la violencia de una cierta comunidad debe ser interpretada como evento. El evento es algo que tiene sentido como acción humana porque lo reconocemos como episodio de una narrativa, tal y como MacIntyre trata el término.<sup>1</sup> Aparte de esa consideración, que es relevante para el desarrollo de mis argumentos, está más que explícito para un filósofo que la procedencia conceptual de la palabra «evento» presupone la noción de «conciencia histórica» según Hans-Georg Gadamer, que es a su vez la historización de la ontología realizada por Heidegger. En este caso, la violencia es evento político, por lo que la dimensión narrativa de la comprensión histórica de la identidad que se desprende de MacIntyre debe entenderse bajo la óptica hermenéutico-ontológica de la conciencia histórica en el marco de una comunidad de tradición. La comunidad accede a su identidad política como un realizar-se ontológico que es un reconocimiento, un reconocimiento que es siempre en la historia frente a un Otro de quien hay que diferenciarse. Ello presupone, por tanto, lo que llamaremos

1 Particularmente en MACINTYRE, Alasdair; *Tras la virtud*. Madrid: Cátedra, 1984 [1981].

aquí una 'historia conflictual'. *Entiendo por historia conflictual un tipo peculiar de narrativa cuya teleología es el reconocimiento de una comunidad en la historia de su enemistad con un otro*, que deviene así en esencial para la comprensión de sí misma. Piénsese en los irlandeses católicos frente a sus invasores protestantes. Hablar de lo que son es función de su historia de agresiones y despojos sufridos por los ocupantes protestantes ingleses. En esto, la historia conflictual es de la esencia de la identidad narrativa de la comunidad de tradición irlandesa. De hecho, creo que toda ontología política corresponde con el propio reconocimiento en una historia conflictual, y aunque me gustaría citar los cursos de Heidegger de 1934 y 1935<sup>2</sup> relativos a un nosotros para tal tipo de narrativa, creo que Gadamer o el Richard Rorty más reciente son aliados con mejor acogida de auditorio, así que a ellos me atengo.<sup>3</sup> Si hay una historia política inteligible como relato, y ésta es de la esencia del reconocimiento, la misma historia política será también una historia conflictual. Un evento dentro de esta historia es del instalarse narrativo del otro como Alguien, y éste es reconocido sólo y en la medida en que el significado de su actividad narrativa puede interpretarse como un evento violento. Los Hunos cuentan en la historia del Imperio Romano en la medida en que sus hordas llegan a las puertas de Roma.

Volvamos a llave. El evento discurre como una narración colectiva que va hacia un reconocimiento porque éste es exigido, algo que es destino porque «algo hay que hacer frente a la situación», pero cuya consecuencia lamentable se ignora, pues corresponde a un orden de acción que es más parecido a un acaecer que a un actuar. Ahora bien, no es de mi interés justificar la violencia como un hecho inevitable, pues mi diagnóstico se reduciría a una mera apelación al irracionalismo de los hechos históricos con significado político. Pero no porque cierta violencia tenga carácter destinal debe ser ininteligible ni irracional. De hecho, la apelación al mero irracionalismo en los actores colectivos ayuda poco como teoría, con la salvedad de que si es posible entender ciertas realidades humanas como destino, la irracionalidad debe poder considerarse parte de la atención del pensar. Aun cuando las agendas del tipo llave no sean orgánicas ni deliberadas, lo que las hace razonables es que a pesar de sus consecuencias, es un hecho innegable que estas agendas encierran demandas de justicia, esto es, no son

2 Me refiero a los controvertidos *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956 (1935) y *Lógica, lecciones de Martin Heidegger*. Madrid: Anthropos, 1991 (1934).

3 Cfr. RORTY, Richard; *Forjar nuestro país, El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 18, 25 y ss.

meros arrebatos cuasinietszsheanos. Y es esto último precisamente lo que permite recuperar el sentido del evento de la violencia; de hecho, toda demanda por justicia presupone un orden de sentido moral que es compartido también, al menos mínimamente, por quienes son objeto de la violencia. Por otro lado, una demanda de justicia como la expresada en Ilave es necesariamente de naturaleza reactiva. Así, postulo que la forma más elemental de interpretación imaginable en las condiciones 1 y 2 es que se trata de una reacción ante una situación de injusticia manifiesta. Ya tendremos ocasión de volver a tratar este punto más adelante. Si se acepta que detrás de Ilave hay una o varias demandas de justicia lo que sigue no es tan difícil de entender. El punto que me interesa resaltar aquí es que cuando uno reacciona frente a una injusticia manifiesta debe actuar, pero la reacción misma no puede imputarse por responsable, y en los casos individuales es claro que esta consideración funciona como atenuante de un delito. En un caso como el de Ilave, sin embargo, podemos decir que Nadie ha realizado la acción, pues un evento con la característica 1, siendo del acontecer de todos, es también la acción de Nadie, y el atenuante se convierte en la comprensión humana misma del evento en tanto tal, que deviene en tragedia ontológica.

La tragedia ontológica es y debe ser una aceptación de algo que ha pasado, que les ha pasado a los ilaveños y les ha pasado también como una historia a los agentes representativos de la autoridad democrática. Aquí el evento político es tragedia, en el sentido más estricto, porque es algo que nos tiene como agentes pero que nos excede tanto en su ser como en su significado. Creo que siempre que nos encontramos con las características 1 y 2 toda narración de efectos con un sujeto colectivo no orgánico como el de Ilave es y debe ser considerada, tanto moralmente como desde el punto de vista de la visión de su esencia, como el acontecer narrativo de una tragedia. «Hubo que hacer algo, y salió así». Es más discutible el caso de que el sujeto sea una institución, pero no es mi propósito tratar eso ahora, pues lo que realmente me interesa es realizar una aproximación hermenéutica a los eventos políticos trágicos en las sociedades democráticas. Si una demanda de justicia hace inteligible un evento como Ilave, su ser es el acontecimiento de una reacción. Agendas como Ilave son reactivas, sino habría que llamar reaccionarias. Ilave es una reacción en el orden del ser que debe entenderse como una demanda de justicia en una historia conflictual.

Pero volvamos al punto que considero importante. La idea de que hay una demanda de justicia, pero cuyo contenido es inarticulado o contradictorio y de naturaleza reactiva, revela que el evento Ilave corresponde clara y

manifiestamente a la emergencia destinal de un reclamo por reconocimiento. Esta urgencia es aún mayor porque, si estoy en lo cierto, mi sugerencia es que la aparente irracionalidad del evento violento está vinculada a un tipo de hermenéutica perversa, que concierne a un punto de partida fundamental de los Estados democráticos modernos. ¿Cuál es el punto medular de mi propuesta? Pues que la demanda de justicia del evento-crimen llave, en tanto exigencia de reconocimiento, es resultado de la hermenéutica al uso del liberalismo globalizador estándar. La clave, creo, reside en que esa hermenéutica al uso y cuya cantinela más conocida es la utopía de la «aldea global» tiene como pretensión el desconocimiento ontológico —no digamos moral— de la noción de *enemistad*. Si estoy en lo cierto en mi suposición de que la historia conflictual es parte de la esencia narrativa de una comunidad, el reconocimiento en el conflicto es también el lugar hermenéutico del enemigo en la visión narrativa de sí mismo. En realidad, creo que la enemistad es el elemento básico que permite comprender la existencia política como una narrativa. En este sentido, *la conflictualidad, quiero insistir, es un referente constitutivo de la propia identidad*. Me permito sugerir que ciertas manifestaciones de barbarie que se dan en las sociedades democráticas avanzadas, como los atentados terroristas islámicos de estos años en Nueva York o Madrid, pueden ser interpretados de esa manera, como la emergencia destinal del enemigo en la historia conflictual de las sociedades liberales. Admito que habría primero que apuntalar la sospecha de que puede hacerse una hermenéutica conflictual de esos hechos como he caracterizado aquí la cuestión de llave, aunque no veo que ésta sea una razón que deba considerarse una condición necesaria. De hecho mi intención es sólo que sea una condición suficiente.

### No negociable

Ahora bien. Voy a postular que tener un carácter de ser político, que es lo que adjudico a las demandas de justicia de los llaveños, es algo que la política del Estado liberal moderno, como ontología, sólo está capacitada para aceptar desde el evento violento. Esto es, propongo que la lógica del reconocimiento por instancia al crimen es parte constitutiva de toda hermenéutica de una narrativa conflictual liberal. Es cosa de suerte si los llaves son frecuentes o no, y como cuestión sociológica, no pretendo que toda narrativa del Estado democrático tardomoderno implique la violencia como reconocimiento, aunque debo anotar que es difícil entender cómo puede una comunidad política reconocerse en una historia, aunque no en una historia

conflictual. Supongo que algo tiene que ver el grado fáctico de prosperidad general, y que las sociedades opulentas son más afortunadas en lo que respecta a la precariedad de esta clase de eventos, aunque crímenes como el de la estación de Atocha invitan a sospechar lo contrario. Lo único que quiero dejar sentado es que el evento de la violencia como demanda de reconocimiento es una consecuencia de los patrones de comprensión que el propio universo liberal ha creado para la justicia y que, en ese sentido, obedece a una comprensión de las relaciones humanas que implica una ontología política que es propia de la modernidad. A este respecto, allí donde haya un llave, el diagnóstico no es sino éste: *El liberalismo político está haciendo bien la parte fea de su propio trabajo*.

Antes de continuar deseo responder por anticipado a la siguiente pregunta. ¿Por qué explicar el evento llave con una hermenéutica política? ¿Por qué una ontología de la violencia? La respuesta es que el carácter de evento del crimen de llave es esencialmente político. Es político desde la esencia de lo político y a partir del concepto de lo político, para usar una referencia a Carl Schmitt.<sup>4</sup> Esto supone que así como hay conflictos políticos, hay formas no políticas de conflicto, y que sólo los primeros ingresan a la historia conflictual y las segundas no. Por otro lado, es un lugar común que no todo lo político implica la violencia, pero es por una característica de la ontología de lo político que doy por sentada que su límite hermenéutico es la violencia, de tal modo que el pensamiento mismo de lo político presupone su realidad.<sup>5</sup> Creo que no es difícil aceptar que lo político es fundamentalmente un quehacer negociado sobre conflictos, como lo ha notado recientemente Stuart Hampshire,<sup>6</sup> aunque eso no implica la realidad efectiva del conflicto como tal. Con este presupuesto recordemos la característica 2 de agendas de comunidades como la de llave. Se trata manifiestamente de una agenda no propositiva, quiero decir, no contiene una sustancia conceptual negociable. No hay nada específico que negociar (pues entonces se negociaría y no habría conflicto) o, por lo menos, no hay nada inteligible que negociar (pues entonces, igualmente, no habría conflicto). Que no se tome a mal que parta del supuesto razonable de que todo el que quiere algo negociable no tiene conflictos, sino negociaciones, y que sólo hay violencia en el límite. Más aún, insisto en que hay que aceptar de antemano que, de hecho, la existencia

4 Cf. SCHMITT, Carl; *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002 [1932].

5 He desarrollado este asunto de modo más académico en mi «Hermenéutica del enemigo, Schmitt y Gadamer», en *Endoxa* (España), n.º 19, 2004.

6 Cf. HAMPSHIRE, Stuart; *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo XXI, 2002 [2000].

política está constituida en su esencia por negociaciones que presuponen rivalidades más o menos serias entre la gente y que, en realidad, sólo se acude a la violencia cuando la negociación o la conversación es fácticamente imposible. Soy consciente de que una cada vez más intolerante cultura de la protesta recurre a la violencia sobre temas negociables, pero es implausible adjudicarle un comportamiento de violencia posmoderna de facciones a un pueblo aimara que vive casi literalmente en el siglo XIX. Suponer que la violencia sólo es posible cuando el margen fáctico de diálogo se ha transpuesto no es mucho pedir. Sólo que adelanto que no es lo mismo llegar a la violencia como resultado del fracaso de la negociación, que de pronto la violencia aparezca como evento. En ambos casos hay historia conflictual, pero sólo en el segundo estamos ante un problema de reconocimiento, pues en ese caso el que es violento busca participar de una historia en la que antes de la violencia está narrativamente ausente.

Ahora bien. Definamos el conflicto como *el resultado de una demanda no negociable*. Por lo general, cuando una demanda de ese tipo corresponde con un horizonte de hermenéutica política, estamos en el límite de una relación de enemistad, en el sentido schmittiano del término.<sup>7</sup> Las demandas negociables no requieren de enemistad genuina aunque, por cierto, la negociación política no implica llegar a la demanda no negociable. Tomo por «genuino» el fondo apelable de la violencia, como una violencia legítima, cuando se comprende que la naturaleza de la negociación atenta contra el reconocimiento. Para efectos de mi observación, es justamente esto lo que sucede cuando se cumplen las condiciones 1 y 2 anotadas arriba, aunque sin menoscabo de que pueda ocurrir también bajo condiciones diferentes. Si esta suposición es correcta, entonces todo conflicto político acompaña fundamentalmente una demanda de identidad, en la que el elemento no negociable es de la esencia misma del reconocimiento. El conflicto es en su esencia la exigencia en el orden del ser del ser de alguien que, en lo político, es la de un Alguien cuya definición implica la apelación al ser del Otro por quien ha sido despojado de su dignidad en tanto que Otro en una historia de conflicto. Con llave, por lo tanto, propiamente hablando, no se negocia nada hasta después del crimen. De otra manera el crimen no tendría sentido, sería un arranque irracional, una expresión de algún tipo de voluntad política cuasinietzscheana que se querría a sí misma, que existe sólo en los

7 Remito aquí a consideraciones de Álvaro D'Ors cuya sustancia comparto en lo fundamental. Cf. D'ORS, Álvaro; *Bien común y enemigo público*. Madrid: Marcial Pons, 2002, n.º 11 y 13.

mitos nacionalsocialistas. Puesto que nadie negocia nada con nadie, y cuando una comunidad es atendida como un Nadie, la comprensión de su nulidad en la negociación la empuja a la violencia. «Algo hay que hacer, y las cosas salen así».

En nuestro horizonte posmoderno es frecuente encontrar simulacros de enemistad que se muestran como simulacros precisamente porque han suprimido la idea del conflicto como una demanda no negociable. Con esto *la idea de negociación liberal prescinde de la noción de enemistad*, lo que explica también que las historias de reconocimiento propio desconozcan la densidad ontológica del enemigo. Hay un repertorio «correcto» de demandas admisibles dentro de la lógica de comportamiento político liberal. En general, aparentan articularse en agendas propositivas, con lo que quiero indicar que de alguna manera son siempre objeto de algún tipo de negociación. En este sentido hablamos de derechos políticos étnicos o de género o ambientales, si es que no ya de los «derechos» de los osos de circo y las gallinas de granja. Con alguna exageración, éstas son las agendas reales o imaginarias del discurso vigente sobre la pluralidad en el lenguaje político de la modernidad supérstite. Pero, aparte de lo ya anotado, ¿qué caracteriza esos rubros de demanda por justicia, en un esquema de negociación liberal? *Todas estas agendas son negociables sin límite conflictual*,<sup>8</sup> entendiendo por «límite» un sentido hermenéutico en el que una demanda puede llegar a ser un conflicto como el de llave. Pero mi interpretación es que justamente por esa causa estos simulacros de demandas no son genuinamente políticos. No hay revoluciones ni guerras ni atentados terroristas por alguna demanda propositiva como las que acabo de indicar. Los derechos de los delfines no han producido el linchamiento de nadie ni se vuelan cines o mercados en nombre de sus «derechos». Esto significa, entre otras cosas, que no puede haber historia conflictual con estas demandas, que se verán siempre como acomodos internos y reformas en función de transacciones cuyo único límite conflictual reconocido es el delito. Agrego que eso no hace que tales demandas sean malas o poco provechosas o frívolas, ya que hay que ser políticamente no incorrecto y no deseo excluirme de la comunidad de los sensatos.

El evento del Otro, o el Otro como evento, no debe ser entendido como si su esencia fuera la violencia. En una narrativa cualquiera con lugar para pensar al Otro como un Alguien, el fenómeno de la demanda no negociable

8 En esto comparto la crítica de Eduardo Hernando a la democracia deliberativa. Cf. HERNANDO, Eduardo; *Pensando peligrosamente, los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: PUCP, 2000.

debería ser marginal. No en el sentido trivial de que ocurriera pocas veces, sino en un sentido más extenso por el cual la conflictividad no tendría por qué estar asociada al reconocimiento, salvo en los casos imponderables en que éste fuera forzado por acciones injustas manifiestas de parte de un Otro y que, por lo tanto, habrían sido negociables con él alguna vez, pero éste no parece ser precisamente el caso de la agenda irreconocible e inorgánica de Llave. Esto es porque la negociación supone ya el reconocimiento de la enemistad, de tal modo que el *telos* de la negociación gira en torno a conversar acerca de cómo impedir la violencia. Pero esto último no es posible en sociedades cuyo horizonte de la perspectiva del Otro incluye a todo otro ya desde siempre como parte del «orden». De hecho, es hasta un imperativo moral de los liberales esta clase de inclusividad, y es innegable que se trata de un objetivo que es del orden de la esencia del modelo estandarizado del liberalismo político. Voy a comentar ahora cómo ocurre esto en particular en la teoría de ‘justicia como imparcialidad’ del último John Rawls (que es nuestro referente aquí), y que para los efectos es más o menos lo mismo que entenderse con el primero.

Es conocida la teoría de Rawls de ‘justicia como imparcialidad’ en tanto sustento de la concepción política liberal, que voy a dar aquí por estandarizada por razones didácticas. La idea de imparcialidad liberal, como sabemos, tiene por objeto proponer la conmensurabilidad del conjunto de negociaciones posibles, esto es, que todas las diferencias pueden ser resueltas en un marco dado de negociación que no es otro que las reglas de justicia del liberalismo político. Esta función, que curiosamente en Aristóteles sólo parece cumplirse en transacciones con moneda, es extendida en el liberalismo político como una propuesta marcadamente ontológica acerca de la naturaleza de las condiciones justas de negociación liberal misma. Ello trae como consecuencia suponer que cualquier demanda de justicia puede articularse en función de derechos simétricos, lo que para el informado en filosofía suena claramente al tratamiento de los derechos de propiedad. Aquí la idea de un Otro es intrínsecamente impertinente, salvo que tenga algo que pedir o canjear. El hecho es que en un horizonte de autocomprensión política liberal lo relevante de cualquier negociación justa es conservar la simetría, frente a la cual la identidad del diferente sólo cuenta si puede ser ella misma también negociada. No existe la idea de la identidad como un horizonte de Otro, lo que un premoderno entendería claramente si se le dijera que es preferible ser un esclavo a negociarse, lo que con algo de largueza podemos llamar *dignidad*. En los simulacros políticos da la impresión de que la diferencia fuera algo muy significativo, pues se

habla del orgullo de ser gay o de la dignidad de las ballenas, pero la dignidad propiamente política no es ni puede ser reconocida justamente porque es en el límite no negociable, condición que la práctica de demandas de derechos característicamente no cumple. A lo más el liberalismo reconoce «dignidad» a ciertas cualidades o características que se hacen funcionales como propiedades o decisiones personales, y que como tales también son objeto de negociación. Pero esta noción de dignidad no es la que es objeto de la lucha, sino piénsese en los cristianos ortodoxos bajo el dominio del turco o en los católicos de Irlanda bajo la tiranía de Londres. Y para ser optimistas, voy a agregar el estatus legal de las casas nobles aborígenes y la cultura india en general bajo la benéfica Casa de los Austria.<sup>9</sup> En estos casos podemos hablar de una dignidad del Otro que sin duda tiene su esencia en un límite no negociable cuya transposición significa la violencia política, cosa que en Perú habría que preguntarle a los nobles incas que, a finales del siglo XVIII, se alzaron en armas en Cuzco contra la modernidad borbónica. Las negociaciones de las agendas aludidas en los simulacros, a diferencia de los casos frente a los que los he contrapuesto, carecen del límite conflictual real, y es sabido de antemano que la protesta tardomoderna, por desagradable que llegue a ser, jamás acabará en un linchamiento o en una bomba en una estación de trenes.

### La insurrección ontológica

Ya arriba señalé que un evento como el de Ilave consiste en una demanda por reconocimiento, y que es característicamente un tipo de demanda política que irrumpe —por así decirlo— en una historia conflictual. Pero ¿en la historia conflictual de quién ingresa Ilave? Porque una historia conflictual es una narración de identidad en el contexto reconocible de una cierta comunidad de tradición. Es frente al relato de identidad de una comunidad de tradición que se es Uno o el Otro de la historia. Sin duda Ilave ha puesto su límite para establecer, por su diferencia, el reconocimiento de su identidad. ¿Ante quién? La respuesta sociológica no me parece difícil. Es ante el Estado liberal democrático peruano, que no por peruano es mejor ni peor que otros Estados. En principio, he intentado hacer hasta aquí una hermenéutica de la violencia como una exigencia de reconocimiento, lo que fundamentalmente debe ser entendido como una ontología política, la de un nosotros

9 Es imprescindible para la reconstrucción histórica de la historia conflictual peruana recuperar el trato del Otro como digno bajo ese gobierno. Cfr. ALTUVE-FEBRES, Fernán; *Los Reinos del Perú*. Lima: Estudio Altuve, 2003.

efectual cuyo lugar es la historia en la que irrumpe. Pero mi interés no es hacer una ontología del Estado peruano, sino servirme de este caso de violencia política para hacer más viable una autocomprensión compasiva del significado político de la herencia de la Ilustración, no sólo en Perú, sino como el carácter destinal de la modernidad. Y si mi diagnóstico hasta aquí no es del todo descaminado, Ilave es un hito dentro de una historia extensa y aún impensada de insurrección ontológica, que bien podría llegar a Madrid o Nueva York, si es que no está también ya allí.

Quienes creen que la modernidad sobrevive o quienes están interesados en que persista interpretan la realidad de lo conflictivo en una ontología donde todas las demandas son inteligibles y negociables. Para que esto sea posible se requiere que el evento del pensar de la política moderna considere inesencial el hecho mismo del reconocimiento, y esto es lo que hace del terror algo de la esencia del liberalismo político, porque es ese mismo liberalismo de las transacciones sin límite el que genera la necesidad de la lucha para el otro cuya dignidad no es reconocida. He adelantado ya que éste es el caso palmario en la filosofía de John Rawls, y también que lo que digamos sobre ella es razonablemente válido para otras alternativas de comprensión del Estado liberal.<sup>10</sup> En ella el conflicto como demanda en el límite de la violencia no es reconocido como una posibilidad legítimamente pensable. ¿Y por qué razón? Pues porque *el orden de la negociación liberal no es nunca pensado políticamente*. De hecho, Rawls reservaría para mí al acabar con este texto un tratamiento psiquiátrico o una celda. Su teoría me diagnosticaría como un miembro no cooperador del sistema de libertades, como un loquito o un delincuente, lo mismo que es el caso con los ilaveños cuando son objeto de la punición del gobierno de Lima. Dicho en otras palabras: él no podría reconocerme como un Alguien.<sup>11</sup> Y esto ocurre porque en el esquema liberal de Rawls la política y lo político han sido desalojados del horizonte del ser, algo que para Rawls era «metafísica» pero no política, ¡así de curiosas son las cosas! Para el liberal no se ha desalojado el derecho a las demandas, sino el carácter de ser de las mismas, que Rawls tiene la sensatez de ubicar en alguna parte, como un trasfondo cultural en un ámbito no público sobre cuya ignorancia, precisamente, se da la política liberal. Curiosamente, para el liberal esta cultura de trasfondo se convierte en un mero objeto de creencia o lealtad sometido a

10 Especialmente en *Liberalismo político*. México: FCE, 1996 [1993].

11 Cf. RAWLS, John; «La justicia como equidad, política, no metafísica», en *La Política, revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, n.º 1, 1996 [1985], pp. 23-46.

reglas que, curiosamente, son ellas mismas no negociables. Es ya en ese marco en que puede discutirse el orgullo gay o los derechos de los delfines, aunque curiosamente no la identidad religiosa o el derecho a no pasar hambre. En este contexto, la densidad ontológica sólo es pensable si la historia política relevante es una sola, la de la democracia liberal, por ejemplo, a la que se reserva el ejercicio exclusivo del poder coactivo, mientras que a cualquier otra comunidad posible se la tolera en tanto tenga una vida fantasmal y sus demandas carezcan de sustancia. Creo que en este último sentido los mejores y más cooperadores miembros de una sociedad rawlsiana democrática bien ordenada son las mascotas, y las ONG que las protegen.

Pensar en la ontología hermenéutica liberal tiene curiosas consecuencias. En la medida en que lo que reconoce como demandas son siempre infinitamente negociables, el orden de cualquier historia conflictual debería ser conmensurable con una paz que se parece sospechosamente a la que cobija un Estado hobbesiano, que comparte con Rawls una visión de la esencia de lo justo que parte del desconocimiento ontológico del enemigo. En un universo moral donde no hubiera historia conflictual la historia misma en general sería una forma de autocomprensión irrelevante, y el reconocimiento sólo sería accidentalmente algo relativo a una organización narrativa de la comprensión humana. El orden liberal mismo debería identificarse como el horizonte posible del conflicto, lo que hace de la noción misma de lo conflictivo desde un Otro o frente a un Otro un sobrante ininteligible procedente, tal vez, de organizaciones sociales mal ordenadas o de las que debemos emanciparnos. Pero el propio Rawls reconoció que para que esto sea posible, debería preceder un orden de acuerdo sustantivo de tal naturaleza que la posibilidad de un otro radical hubiera quedado suprimida, y buena parte de su propuesta madura en *Liberalismo político* (1993) debe leerse de esa manera. Y esto no es problema alguno en estas circunstancias: Si en la realidad todas las demandas son negociables en un contexto de fondo de una historia narrativa no conflictual (no creo que tal cosa exista), y la prueba empírica de que la ontología que subyace al liberalismo es correcta, sería la conmensurabilidad no conflictiva de cualquier negociación. Pero he aquí que un buen día un agente colectivo inidentificable incendia la ciudad, lincha al alcalde y demanda reconocimiento, es decir, Alguien pide un inviable ininteligible. Esto ocurre; llave es la prueba. Pero de esto se sigue, por mera falsación, no sólo que la aludida conmensurabilidad de las negociaciones sería una presunción peligrosa, sino que, eso es lo que creo, induciría ella misma a provocar la aparición de la agenda genuinamente política, aquella cuyo límite es el conflicto,

por la única vía que está libre de la generosa emancipación liberal: la violencia. Sin duda que esto no es problema alguno para una filosofía cuyo marco es el orden, no de la negociación de conflictos, sino del arbitraje de transacciones, o bien para sociedades donde la transparencia de las transacciones se ha convertido en el orden mismo de lo político. Por desgracia —y digo, por desgracia— no todas las historias son conmensurables de esa manera en todas partes, y la historia de Llave es un ejemplo de ello.

La verdad es que todo lo anterior carecería de interés si la conflictividad como parte de la comprensión humana no existiera. Su manifestación tiene una función factual innegable. Es porque hay comunidades que protestan, y porque lo hacen con incendios, asesinatos, bombas o golpizas, que sería importante saber si es que hay no una relación política, sino una dimensión hermenéutica en que el estallido de la violencia en el Estado democrático no significa el eco de fondo de una agenda más profunda en que el Otro ha perdido su identidad y muestra que es capaz de reclamarla a pesar del Estado democrático mismo. Si la reclama como un derecho sin límite conflictual, no parece ser un reclamo político. Las protestas oficiales que tolera la democracia tardomoderna, como creo notablemente ha sugerido el sociólogo Zygmunt Bauman, pueden interpretarse como meras demandas estéticas,<sup>12</sup> y lo es porque lo propiamente político de la idea de una demanda es el límite en que ésta no puede ser negociada. Por eso una propuesta gay o una manifestación por mayor facilidad para el acceso a preservativos sexuales son demandas de justicia, pero jamás veremos una rebelión gay linchando un obispo, por poner el caso. No es cuestión de énfasis. Es cuestión de la clase de realidad que es objeto de la demanda. En países como el Perú, las demandas masivas y violentas no están ligadas a agendas estéticas (que en sí mismas son respetables), sino que están vinculadas a cuestiones como la dignidad histórica, la identidad de los pueblos, el desempleo o el hambre, es decir, justamente el tipo de agendas que en su límite cuestionan la concepción transaccional y la ontología simétrica del liberalismo político. En el último informe disponible sobre violencia política en el Perú de que dispongo mientras termino de redactar, los «Llaves» suman 59 casos.<sup>13</sup> 59 llaves en seis meses. El informe acota «sólo 9 han encontrado solución legal».

12 Cfr. BAUMAN, Zygmunt y Keith TESTER; *La ambivalencia de la modernidad*. Barcelona: Paidós, especialmente el cap. 4.

13 Defensoría del Pueblo; *Reporte 4, conflictos de distinta intensidad entre población y entidades públicas conocidos por la Defensoría del Pueblo al 28 de junio de 2004*, en <[http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2004/conflictos\\_sociales4.pdf](http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2004/conflictos_sociales4.pdf)> (20/7/06; 18:50).

Nunca la modernidad es del todo tardía para que alguien tenga por simpáticos a De Maistre, Adorno o Marx. No es difícil coincidir, por ejemplo, con un crítico marxista como Atilio Boron en su diagnóstico del liberalismo político en que lo que aquí llamamos simetría hermenéutica es sospechosa de los mismos defectos que antes se le adjudicaba desde la vieja izquierda totalitaria.<sup>14</sup> El fracaso comunista no es, ni mucho menos, la debacle de sus críticas al liberalismo; en lo sustancial, y en lo relativo a la relación entre la concepción liberal de lo político y su relación con un Otro, cualquier crítica, comunitarista, reaccionaria, posmoderna, heideggeriana o poswittgensteiniana daría lugar a sospechas análogas, pues lo propio del liberalismo político es la incapacidad de entender al otro como Otro. Una incapacidad narrativa que es también, por eso, ontológica. Pregunto: ¿No podría ser la violencia del destino del liberalismo político? Ilave revela, en su emergencia, el horizonte ontológico de la hermenéutica liberal: El desconocimiento del Otro y su empuje hacia el evento violento, el rechazo de la historia conflictual y la incapacidad para lo político, que es sustituida por el quehacer del simulacro. Este horizonte, fuera de crear apariencias destinales en un momento tardío de la ontología de la técnica, ¿no podría ser parte de una agenda liberal oculta de dominación, ideología y alienación? La planetalización del liberalismo político, ¿no estará sembrando llaves globales? Y, en ese caso, ¿qué haremos?

14 Cf. BORON, Atilio; «Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia, una reflexión acerca de las teorías de John Rawls», en BORON, Atilio y Álvaro DE VITA (comps.); *Teoría y filosofía política*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, pp. 139 y ss.

## ¿Empirismo sin dogmas?\*

Joseph David de Jesús Villena  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

[Quine] was the first to give me the idea that there  
is such a thing as being right, or at least wrong,  
in philosophy, and that it matters which.

Donald DAVIDSON

### El proyecto

La crítica de Quine es conocida. Desde el *Essay* de John Locke hasta el *Aufbau* de Rudolf Carnap, el empirismo moderno se ha erigido posiblemente sobre dos creencias mal fundadas.<sup>1</sup> La primera, compartida con los racionalistas, consiste en postular una distinción de orden fundamental entre verdades analíticas, aquellas cuyo necesario valor de verdad depende de su significado sin tomar en consideración los hechos, y verdades sintéticas o contingentes, aquellas cuyo establecimiento depende de *cuestiones de hecho* —en el sentido humeano del término.<sup>2</sup> La segunda creencia, el reduccionismo, consiste en suponer que todo enunciado significativo o con sentido es equivalente a un constructo lógico elaborado sobre la base de términos que se remiten a la experiencia inmediata.

Quine, autoproclamado empirista sin dogmas, pragmatista verdadero, naturalista, conductista y continuador de la obra del filósofo John Dewey, considera a ambas creencias meros artículos de fe. A su juicio, la noción de analiticidad en juego, no obstante cuán familiar nos resulte, no se puede hacer inteligible y, por tanto, emplearla carece de justificación racional, pues de apelarse a nociones como las de autocontradicción, significado, defini-

\* El presente trabajo obtuvo el primer puesto en el concurso de ensayo «Augusto Salazar Bondy» 2005, organizado por la escuela de Filosofía de la UNMSM.

1 Cf. QUINE, Willard Van Orman; «Two Dogmas of Empiricism» en *The Philosophical Review*, 60, 1951, pp. 20-43. Cf. LOCKE, John; *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1987 y CARNAP, Rudolf; *La construcción lógica del mundo*, México: UNAM, 1988.

2 Cf. HUME, David; *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 4.

ción, sinonimia e, inclusive, a la de reglas semánticas, para dar cuenta de la analiticidad, se incurriría en una explicación incompleta, ya que aquellas nociones necesitan ser aclaradas tanto como ésta. El dogma del reduccionismo, por su lado, depende del dogma de la analiticidad. En efecto, la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos auspicia el establecimiento de una teoría verificacionista del significado, según la cual los enunciados sintéticos, al reducirse cada uno a cuestiones de hecho, es decir, en último término a datos particulares de la experiencia sensible inmediata, pueden ser confirmados o desconfirmados cada uno mediante la contrastación y el experimento. En palabras de Quine, el conjunto de ciencias configurarían, de algún modo, una especie de red humana que cubre la experiencia del mundo, y en cuya periferia el empirista dogmático, Carnap, Ayer o Peirce, ubica los enunciados sintéticos confirmables o disconfirmables en aislado, y al centro de la red, distante de los hechos, y sin relación con ellos, los enunciados analíticos como tautologías vacías y enunciados confirmables ipso «ipso». Es necesario que, una vez descartada por ininteligible la distinción entre analítico y sintético, se descarte también la teoría verificacionista del significado, versión sutil del reduccionismo empirista, y que el paso hacia el holismo y la infradeterminación sea inminente.

La crítica quineana ha minado el programa empirista del positivismo lógico. Es más, se presume que de un trazo lo haya destruido de una vez y para siempre. Bajo una interpretación peculiar de la parábola del marinero que reconstruye su barco mientras navega en él,<sup>3</sup> Quine sugiere no insistir más en la deducción de la ciencia a partir de datos observacionales y una reducción logicista y propone, a su vez, una nueva agenda para la epistemología, naturalizada y libre ya del fundamentalismo asociado a su presunto carácter de filosofía primera. La tarea es quizá la misma: Entender el vínculo entre observación y ciencia. Pero el método es diametralmente opuesto. Para Quine, deshechos los dogmas de la analiticidad y el reduccionismo, así como la posibilidad de construir un edificio lógico que explique la relación entre enunciados observacionales, experiencia y el corpus científico, no habría peligro alguno de incurrir en un razonamiento circular si se utiliza la

3 Formulada por Otto Neurath, su autor, la parábola es la siguiente: «Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können» (Somos como navegantes que tienen que transformar su barco en alta mar, sin desmontarlo jamás en un dique para poder construirlo de nuevo con los mejores componentes). NEURATH, Otto; «Protokollsätze», en *Erkenntnis*, 3, 1932/33, p. 206.

información que brinda la psicología empírica, una entre tantas ciencias, para dar cuenta de *cómo* es aprendida y se desarrolla la ciencia misma, en tanto práctica y conocimiento de animales humanos finitos.<sup>4</sup> Este programa manifiestamente holista, y exhibiendo como corolarios las tesis de la inescrutabilidad de la referencia, la indeterminación de la traducción, la infradeterminación de la teoría, y el relativismo conceptual,<sup>5</sup> se ha impuesto como paradigma de investigación dominante dentro de la filosofía analítica en los últimos cincuenta años, sea de manera ortodoxa o heterodoxa, pues el desencanto con respecto del positivismo lógico es un sentimiento generalizado en los sectores más amplios de esta comunidad, y la reacción en su contra va desde las moderadas, como las que formulan, entre otros, Donald Davidson y Hilary Putnam, hasta las extremas formas de relativismo conceptual o cultural como las de Norwood Hanson, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn y el conocido Richard Rorty.<sup>6</sup>

Una filosofía sugerente y hasta cierto punto iconoclasta y nihilista como la de Quine invita, por supuesto, a las consecuencias antedichas, pero también a su propio descrédito, y aun a su misma refutación.

Entendámonos.

Quine pinta el cuadro de la ciencia como un campo de fuerzas cuyas condiciones límite son la experiencia, y afirma que ninguna en particular se encuentra conectada con un enunciado particularizado dentro de este campo, excepto mediante «consideraciones de equilibrio» que, afectando el campo como un *todo*, permiten elegir a voluntad qué enunciados someter a reajuste cuando aquella se presenta a manera de ejemplo en contrario para la teoría del caso. Cualquier enunciado podría ser, por tanto, confirmado, y, por lo mismo, también desconfirmado. Así, resulta engañoso hablar del contenido empírico de un enunciado *singular*, y absurdo buscar un límite entre

4 Cf. QUINE, Willard Van Orman; «Epistemología naturalizada», en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 101 y ss, y QUINE, Willard Van Orman; «Cinco hitos del empirismo», en *Teorías y cosas*. México: UNAM, 1986, pp. 87-93.

5 Cf. QUINE, Willard Van Orman; «On What There Is», en *Review of Metaphysics*, vol. 2, n.º 5, 1948, pp. 21-38, y «Hablando de objetos» y «Relatividad ontológica», en *La relatividad ontológica*, pp. 13-41 y 43-91, respectivamente.

6 Cf. HANSON, Norwood R.; *Observación y explicación*. Buenos Aires: Paidós, 1979; FEYERABEND, Paul K.; *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*. Barcelona: Paidós, 1989; KUHN, Thomas S.; *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University Press of Chicago, 1970; RORTY, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983; RORTY, Richard; *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1996.

enunciados sintéticos y analíticos.<sup>7</sup> En tanto instrumentalista, Quine piensa que la función de lo que llama *esquema conceptual* de la ciencia se reduce a la de simple utensilio predictivo apoyado en la experiencia pasada y, lo que *parece ser* más sorprendente, que los objetos físicos que constituyen su ontología, tanto los macroscópicos como los microscópicos, así como las fuerzas de la naturaleza, las clases y funciones matemáticas, son importados como «puestos culturales» (*cultural posits*) tan sólo a causa de su conveniencia, al igual que Homero importa los dioses del Olimpo para dar estructura y sentido a sus poemas. La doctrina de Quine, acaso en su símil más célebre, llega a postular que entre los objetos de la ciencia y los dioses de Homero la diferencia es de grado y no de tipo epistemológico, pues encuentra obvio que, en su condición de instrumento, la creencia en objetos físicos permite un trabajo más productivo y redituable que el que se obtendría de utilizar la creencia en dioses para explotar el mundo.<sup>8</sup> ¿Pero cuán libre de prejuicios y dogmas resulta esta nueva concepción empirista?

El propósito del presente ensayo trazar en detalle el desarrollo de una teoría filosófica que, asumiendo como válida la parte negativa de la crítica quineana del empirismo tradicional, desemboca en una crítica de lo más radical que hay en su parte positiva, es decir, del relativismo conceptual generado por no advertir dentro de sus premisas la presencia de un tercer dogma: El dualismo esquema-contenido. La teoría aludida se encuentra en la obra dispersa del filósofo naturalista Donald Davidson, estudiante de Quine recientemente fallecido. Es cierto: La empresa de Davidson es tal vez más modesta que la de su mentor. Ello se revela ya en el hecho de que, a diferencia de Quine, nunca expuso su pensamiento en un tratado sistemático, sino a través de numerosos artículos a lo largo de cinco décadas y terminados de compilar en mayo de este año, cuyas tesis, aunque imbricadas entre sí, son muchas veces redundantes y, por momentos, hasta incompletas.<sup>9</sup>

7 Cf. QUINE, Willard Van Orman; «Contenido empírico», en *Teorías y cosas*, pp. 37-44.

8 Cf. QUINE, «Two Dogmas of Empiricism», § 6.

9 La referencia es a la publicación del quinto tomo de sus ensayos filosóficos, y a un volumen complementario editado por Harvard University Press. Cf. DAVIDSON, Donald; *Truth, Language, and History*. Nueva York: Oxford University Press, 2005; y DAVIDSON, Donald, *Truth and Predication*. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 2005. Aunque la literatura exegética que ha despertado Davidson es abundante, a pesar de la relevancia de su filosofía no se ha podido escribir sino hasta fecha reciente un estudio comprehensivo en dos volúmenes de su obra. Cf. LEPORE, Ernest y Kirk LUDWIG; *Donald Davidson: Meaning, Truth,*

Preocupado desde el inicio de su carrera por explicar la estructura de la racionalidad humana,<sup>10</sup> y considerando a los seres humanos como animales lingüísticos y finitos, Davidson ha querido hacer inteligible la naturaleza de la acción y de los lenguajes naturales, así como —asumiendo la composicionalidad como característica necesaria de estos lenguajes— esclarecer el concepto ordinario de significado y no reconstruirlo, como pretendió Quine. Poseer un lenguaje sería, finalmente, tener la capacidad de interpretar o conocer el significado de las palabras de otro, y hablar de modo que uno mismo sea interpretable para él. El programa semántico de Davidson se realiza en la construcción de una teoría composicional del significado para lenguajes naturales basada, con las modificaciones del caso, en el modelo teórico de definición de la verdad que Alfred Tarski instituyó para lenguajes formales.<sup>11</sup> La prueba empírica que deberá afrontar esta teoría para ser validada como tal pasa por hacer las veces de teoría de la interpretación radical mediante la que un sujeto ignorante de la lengua y actitudes proposicionales de otro, pero asido de la facultad de reconocer sus asentimientos como evidencia, llegue a conocer el significado de las expresiones en un inicio arcanas de aquél. Una consecuencia de este enfoque es postular la necesidad de la *caridad* como principio de orden trascendental para la interpretación del discurso; y otra, implicada por ésta, y por la posición de tercera persona que asumiría el intérprete radical, y el consiguiente rechazo del empirismo que excluye el carácter social y unificado del conocimiento empírico, es la afirmación de una racionalidad universal y la negación del error masivo junto con la existencia de «esquemas conceptuales» totalmente distintos, o «incomensurables», si se ha de utilizar la expresión introducida por Kuhn y Feyerabend para dar cuenta de su relativismo.

Las siguientes secciones pretenden describir con minuciosidad la compleja línea argumentativa a través de la cual Davidson, no obstante suscribir la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la interpretación, pone al descubierto como propias de la doctrina de un «empirista dogmático» las consecuencias relativistas que se desprenden de los principios de la filosofía de Quine.

*Language and Reality*. Nueva York: Oxford University Press, 2005; *Donald Davidson: Truth-Theoretic Semantics*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

10 Cf. DAVIDSON, Donald, Patrick SUPPES y S. SIEGE; *Decision Making: An Experimental Approach*. Stanford: Stanford University Press, 1957.

11 Cf. TARSKI, Alfred; «The Concept of Truth in Formalized Languages», en *Logic, Semantics, Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1956, pp. 152-278.

### Teoría de la verdad *qua* teoría del significado

Una teoría del lenguaje deberá empezar especificando cuáles son las características que hacen posible que los lenguajes naturales sean aprendidos. Tal es la máxima de Davidson.<sup>12</sup> Y, aunque parezca obvia, es sabido que, por lo común, en tanto pauta metodológica, no se reconoce, al creerse que una descripción idealizada del proceso de aprendizaje de los lenguajes naturales cubriría el inicio de la teoría, antes que el haber especificado qué permite que estos lenguajes de capacidad expresiva infinita sean aprendidos por seres finitos como el animal humano. Así, la teoría impuesta, la que presuntamente iría de la mano con el sentido común, es la empirista. Esta línea de pensamiento sostendría que el proceso ostensivo en el cual consiste el aprender un lenguaje natural parte por la adquisición de nombres y predicados de objetos físicos, para luego llegar a la de predicados complejos, términos singulares de objetos inobservables y términos teóricos, dando en algún momento feliz el salto hacia la oración a través de expresiones como 'Fuego' o 'Gavagai'.<sup>13</sup> Algunos representantes contemporáneos de esta filosofía equiparan a la ostensión con una especie de «confrontación directa», sosteniendo, en este sentido, que es necesario que ciertos términos universales, al estar conectados con partes particulares de nuestra experiencia, sean aprendidos como predicados de particulares demostrativamente identificados, si se cree que han de ser entendidos de alguna manera.<sup>14</sup>

Frente a estas ideas, Davidson se declara escéptico. De acuerdo con su parecer, no habría razón alguna para pensar que el aprendizaje ostensivo de predicados esté relacionado con la jerarquía y prioridad epistemológicas de los términos «observacionales» —según el cuadro empirista— y que no pueda acaecer de otra manera. Tampoco habría razón para que la referencia a particulares sea a través de demostrativos. Además, afirma que el hablar de los datos de los sentidos es algo que se aprende después de hablar sobre objetos físicos.<sup>15</sup> Para Davidson, en suma, ninguna teoría del lenguaje que

12 Cf. DAVIDSON, Donald; «Theories of Meaning and Learnable Languages», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York: Oxford University Press, 2001, p. 3.

13 La alusión es a la frase nominal de Quine, quien en el capítulo dos de su *Word and Object* sugiere el proyecto de la traducción radical. Cf. *Word and Object*. Cambridge: Massachusetts, MIT Press, 1960; pp. 26-79.

14 La alusión es a P. F. STRAWSON, «Singular Terms, Ontology and Identity», en *Mind*, n.º 65, 1956, p. 446, citado por DAVIDSON, «Theories of Meaning and Learnable Languages», pp. 5 y ss.

15 Cf. *Ibid.*, pp. 4 y ss.

ignore la característica necesaria de los lenguajes naturales, en tanto lenguajes que pueden ser aprendidos, es una teoría filosóficamente satisfactoria. Y esta característica no sería otra que el hecho de que permitan dar cuenta constructiva o en términos composicionales del significado de sus oraciones o, lo que es lo mismo, de que el lenguaje tenga un número finito de primitivos semánticos.<sup>16</sup> Pues, de suceder lo contrario, es decir, en el caso de que exista una infinidad de expresiones primitivas, tomaría un tiempo infinito aprenderlas y, así, al ser imposible que un hablante llegue a conocerlas en su totalidad, nunca alguien aprendería en sentido estricto un lenguaje. Pero es una cuestión de hecho que los humanos aprenden a dominar los lenguajes naturales. Se revela, entonces, como absurda la idea de atribuir infinitud al conjunto integrado por los primitivos semánticos, siendo necesario aceptar que es un conjunto finito y que nuestra comprensión del número potencialmente infinito de oraciones depende de la comprensión previa del significado de estos primitivos y de sus modos de combinarse. Esta explicación es, en principio, la teoría del significado.<sup>17</sup>

Pero considérese que, aunque Davidson no conceda entidad al significado como objeto abstracto al cual se refiera cada palabra, no decide hacer a un lado los significados de palabras y oraciones por su identidad oscura sino porque, en general, y paradójicamente, no son útiles para construir una teoría del significado.<sup>18</sup> En efecto, es posible intentar dar cuenta de los significados de expresiones complejas sin requerir de significados para cada una de sus partes, llegando a trivialidades como 'las oraciones sinónimas son

16 Una expresión es un 'primitivo semántico' si las reglas que dan el significado para las oraciones en las que no aparece no son suficientes para determinar el significado de las oraciones en las que sí aparece. Cf. Ibid., p. 9.

17 O el «proyecto inicial», como LePore y Ludwig lo han denominado en fecha reciente para marcar la diferencia con lo que identifican como «proyecto extendido» en la semántica de Davidson. Estos comentaristas declaran que el proyecto inicial no guarda relación directa con la búsqueda del significado de las expresiones primitivas, estando limitado a mostrar cómo contribuyen con el de las oraciones complejas para, así, argumentar a favor del carácter composicional del lenguaje. El proyecto extendido, por otra parte, deshecha como inútil la noción reificada de significado para apelar a la teoría de la verdad como herramienta que nos permita comprender los significados de las oraciones complejas y de los primitivos que las componen. Cf. LEPORE y LUDWIG; *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language and Reality*, pp. 22 y ss. y pp. 74 y ss.

18 Una teoría *composicional* del significado. Es ya célebre su imagen: «Paradoxically, the one thing meanings do not seem to do is oil the wheels of a theory of meaning». DAVIDSON, Donald; «Truth and Meaning», en *Inquiries*, p. 20.

aquellas cuyas partes son sinónimas'. Para ello, identificándose el significado de un término singular con su referencia, se enunciaría una teoría que implique toda oración de la forma 't se refiere a x' donde 't' sea reemplazada por una descripción estructural de un término singular, y 'x' por el mismo término. Sin embargo, aun así, las dificultades persistirían, pues los términos lógicamente equivalentes tienen la misma referencia, y un término singular no cambia su referencia si un término singular contenido es reemplazado por otro con la misma referencia.<sup>19</sup>

Davidson, por su parte, sugiere que, al describir la habilidad de una persona que ha aprendido a hablar, debemos, en virtud de una teoría adecuada ser capaces, por un lado, de extraer la gramática del lenguaje en cuestión considerando expresiones tan sólo en su aspecto formal y, por otro, de especificar, también bajo consideraciones puramente formales, qué significa cada oración, concibiendo su significado como una función de un número finito de sus componentes. Es manifiesto que ésta es una postura holista, pues si el significado de las oraciones depende de la estructura de éstas y, a su vez, el significado de cada primitivo semántico es entendible sólo como abstracción del conjunto potencial de oraciones en las que aparece, entonces, ofreceremos el significado de cualquier oración (o palabra) siempre que hagamos lo propio con cualquier oración (y palabra) en el lenguaje.<sup>20</sup> De este modo, comprenderíamos cómo es que se da la consecución finita de una aptitud infinita, esto es, el aprendizaje de un lenguaje. Por ello, si un lenguaje dado carece de las condiciones que lo hagan objeto de este examen, no importa cuántas oraciones un hablante potencial aprenda a producir y entender, siempre permanecerán otras cuyo significado no ha sido dado por las reglas dominadas, no siendo, entonces, este lenguaje natural, pues no podría ser aprendido. Ahora bien, la estructura de la teoría que nos permita dar esta explicación es —aunque relativizada a tiempos, lugares y circunstancias— idéntica a la del tipo de definición tarskiana del concepto semántico de verdad. A juicio de Davidson, ya que esta definición hace explícitas las condiciones bajo las cuales cada oración *o* es verdadera en el lenguaje *L* bajo estudio, proporciona también un método efectivo para determinar lo que significa cada oración *o* en ese mismo lenguaje *L* sin que esto, por

19 Cf. *ibid.*, p. 19. Davidson extrae el ejemplo de Alonzo CHURCH; *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton: Princeton University Press, 1956, v. I, pp. 24 y ss.

20 «Frege said that only in the context of a sentence does a word have meaning; in the same vein he might have added that only in the context of the language does a sentence (and therefore a word) have meaning»; *op. cit.*, p. 22.

supuesto, implique igualar la noción de significado con la de condiciones de verdad.<sup>21</sup>

A partir del siguiente esquema:

(V) *o* es V si y sólo si *p*

lo requerido por Davidson, dentro de las directrices de la convención V de Alfred Tarski, pero esta vez como condición de adecuación material para una teoría del significado en un lenguaje *L*, es que, sin apelar a noción semántica distinta a la de verdad, satisfacción y referencia, implique *todas* las instancias del esquema V cuando 'o' es reemplazado por una descripción estructural de *cualquier* oración de *L*, y 'p' por esa oración *o*, en su defecto, por su traducción si *L* no está incluido en el metalenguaje del caso. Así, las oraciones para las que el predicado 'es V(verdadero)' se aplica son sólo las oraciones verdaderas de *L*. Por ello, de contener una definición recursiva de la verdad en *L*, una teoría del significado para este lenguaje muestra «cómo los significados de las oraciones dependen de los significados de las palabras».<sup>22</sup>

Llegado a este punto, Davidson no puede evadir la objeción inmediata de que el lenguaje *L* paradigmático del cual habla Tarski y su convención V es un lenguaje formalizado y que, por consiguiente, no habría razón que justifique extender sus observaciones al respecto hacia lenguajes naturales, aquellos para los que Davidson pretende enunciar una teoría del significado. Es más, Tarski rechaza desde el inicio la sola idea de definir el concepto de verdad de modo consistente y no confuso en el lenguaje cotidiano por la

21 Cf. DAVIDSON, «Theories of Meaning and Learnable Languages», p. 8, y Donald DAVIDSON, «In Defence of Convention T», en *Inquiries*, pp. 70, 74 y ss.

22 Cf. DAVIDSON; «Truth and Meaning», p. 23. Para Davidson, «to give a recursive theory of truth for a language is to show that the syntax of the language is formalizable in at least the sense that every true expression may be analysed as formed from elements (the 'vocabulary'), a finite supply of which suffice for the language by the application of rules, a finite number of which suffice for the language», *op. cit.*, p. 57. En otras palabras, se dice que la definición de un concepto *x* es recursiva, si parte especificando una subclase de los objetos que, de alguna manera, instancian o ejemplifican dicho concepto, para, luego especificar (implicar) al resto de los objetos que también lo instancian mediante una relación con los objetos de la primera subclase. Esto es lo que hace la convención V de Tarski con el predicado 'es verdadero' al no ocuparse de una definición en términos esenciales del concepto 'verdad'. En efecto, la convención V implica para toda oración del lenguaje objeto *L* un teorema u oración-V en donde son especificadas sus condiciones de verdad. Para mayores detalles, Cf. TARSKI, *op. cit.*

facilidad con la que se incurriría en paradojas semánticas de la familia del mentiroso y porque, a final de cuentas, no hay de dónde asirse para aplicar la metodología de las ciencias formales con corrección.<sup>23</sup>

Nuestro hombre, es cierto, admite este reparo. Pero no le interesa depurar de «términos ambiguos» a los lenguajes naturales, pues la ambigüedad no afectaría la forma gramatical, y pudiendo ser traducida, ambigüedad por ambigüedad, al metalenguaje, «una definición de la verdad no nos diría ninguna mentira».<sup>24</sup> Además, para él, bastaría con decir que las paradojas semánticas surgen sólo cuando se es «demasiado generoso» con el alcance de los cuantificadores del lenguaje objeto, para que resulte claro que estos presuntos vicios del lenguaje en cuestión no constituyen un obstáculo conceptual para el despliegue normal de su propuesta. Habría, pues, que procurar evitarlos a través de ciertas modificaciones en el lenguaje natural. Davidson es consciente, no obstante, que de llevar a cabo esta tarea, el lenguaje natural terminaría siendo irreconocible antes de que se pueda aplicar sobre él con toda soltura los métodos formales de la semántica, y que, de esta manera, su teoría del significado iría contra su propósito inicial de comprender y describir la naturaleza del lenguaje, optando por cambiarlo para satisfacer criterios puramente teóricos y ajenos a los de la comunicación en sí.<sup>25</sup> Sin embargo, esta implicancia, aunque plausible, tampoco es un obstáculo para la propuesta de Davidson, pues aduce que Tarski enseñó cómo elaborar una teoría para lenguajes formales interpretados de diversas maneras, y que es necesario que exista uno muy parecido —en este caso— al inglés, el cual, al haber sido explicado en esta lengua y contener, por tanto, mucho de ella, deberá concebirse como una parte del inglés para quienes lo aprendieron y entienden. De acuerdo con esta hipótesis, un fragmento de un lenguaje natural como el inglés satisfaría la adecuación material de la convención V y sería, en consecuencia, posible que se extienda la teoría a oraciones del inglés natural que tengan las mismas condiciones de verdad que algunas oraciones de su fragmento.<sup>26</sup>

23 Cf., *ibid.*, p. 165.

24 Cf., *op. cit.*, p. 30.

25 Davidson no es un reformista: «Like Quine, I am interested in how English and languages like it (i.e. all languages) work, but, unlike Quine, I am not concerned to improve on it or change it. (I am the conservative and he is the Marxist here)». DAVIDSON, Donald; «Reply to Quine on Events», en LEPORE, Ernest (ed.); *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1985, p. 172.

26 Cf., *op. cit.*, pp. 28 y ss.

Por último, Davidson tampoco evade las acusaciones de que, a diferencia de Tarski, quien pensaba que una teoría semántica para un lenguaje debía poder ser enunciada por cualquiera sin que se altere el valor de lo enunciado, él no podrá hacer efectivo tal desiderátum en su proyecto de aplicar una teoría de la verdad de este estilo como teoría del significado a los lenguajes naturales, lenguajes atiborrados de demostrativos, y en donde la *misma* oración puede ser en un tiempo, o para un hablante, verdadera, y en otro tiempo, y para otro hablante, falsa. Es previsible que, siguiendo su «política conservadora» Davidson no elimine los demostrativos del lenguaje natural, sino que, antes bien, modifique su teoría para que los incluya y, aun así, satisfaga sus requerimientos formales. Decide, por ello, tratar a los demostrativos como términos constantes. El resultado que arroja esta salida es que para cada expresión conteniendo un demostrativo, la teoría deberá implicar una oración-V que relativice a un tiempo, hablante y circunstancias, las condiciones de verdad de las oraciones en las que aquella expresión ocurra.<sup>27</sup> Se aprecia, pues, que el esquema V original ha sido alterado, y que sus instancias, las oraciones-V, presentan ahora las siguientes características:

- (a) 'Estoy cansado' es verdadera en tanto  
(potencialmente) hablada por p en t si y sólo si  
p está cansado en t.

27 Cf., *ibid.*, pp. 33 y ss, y DAVIDSON, Donald; «Semantics for Natural Languages», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 58. Davidson admite que, a pesar de esto, permanecen muchas otras dificultades que vadean antes que su propuesta quede inmune a futuras objeciones, tales como las que se originarían debido a su ignorancia con respecto de la forma lógica de oraciones contrafácticas, subjuntivas y probabilísticas, así como, entre otras cosas más, del no saber cuál es el rol lógico de los adverbios, y de no haber ofrecido una explicación clara sobre oraciones de creencia, percepción e intención —además, por cierto, de que su propuesta daría pie a pensar que oraciones sin valor de verdad, como los imperativos e interrogativos, no tendrían significado. Pero, finalmente, el desarrollo de su programa de investigación luego de enunciado consiste en subsanar las aparentes dificultades que presentan estas expresiones de modo que pueda aplicárseles el paradigma de Tarski. Al respecto de esto último ver Donald DAVIDSON, «Quotation», «On Saying That» y «Moods and Performances» en sus *Inquiries*, pp. 79-92, 93-108 y 109-121, respectivamente; «The Logical Form of Action Sentences», «Causal Relations», «The Individuation of Events», «Events as Particulars» y «Eternal vs. Ephemeral Events», en *Essays on Actions and Events*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York: Oxford University Press, 2001, pp. 105-122, 149-162, 163-180, 181-188, 189-203, respectivamente.

- (b) 'Ese libro es robado' es verdadera en tanto  
(potencialmente) hablada por p en t si y sólo si  
el libro demostrado por p en t fue robado  
antes de t.

### Teoría de la verdad *qua* teoría de la interpretación

La teoría davidsoniana del significado recién esbozada pretende ser una teoría empírica correcta que explique el funcionamiento de un lenguaje natural y, por consiguiente, una teoría que, mediante la comparación de sus consecuencias con los hechos, esté sujeta a ser contrastada. Lo que, como es de intuir, en el caso presente acaece de modo inmediato, aun cuando, con una oración-V para cada oración del lenguaje objeto *L*, dispongamos de un conjunto infinito de consecuencias, pues aquélla es una definición recursiva y el lenguaje objeto estaría incluido en el metalenguaje, lo que permite que *p*, es decir, las condiciones de verdad de una oración *o*, sea reemplazada, de alguna manera, por la misma oración *o*. Pero debe considerarse que no es necesario que el lenguaje objeto esté incluido en el metalenguaje. De hecho, relativizando la teoría de la verdad a tiempos y hablantes, de modo que haga las veces de teoría del significado para el lenguaje natural, se debe estar en condiciones de especificar un tipo de prueba empírica que permita contrastar esta teoría, en tanto enunciada en un lenguaje particular como el castellano, dentro del dominio de oraciones pertenecientes a un lenguaje natural foráneo y que, para el caso, sea desconocido para quien eventualmente cubra la tarea de someter a contraste último la propuesta semántica de Davidson. Este tipo de prueba, la interpretación radical, deberá, por supuesto, satisfacer una serie de constreñimientos de índole formal y empírica para que, a través de ella, se declare validada la teoría de la verdad *qua* teoría del significado, y se prosiga en el acto a desprender las posibles implicancias metafísicas y epistemológicas de esta filosofía.

Para Donald Davidson, toda comprensión del discurso de otro, sea hablante de la misma lengua o de una extranjera, involucra una interpretación radical.<sup>28</sup> Por ello, sugiere que es necesario inquirir sobre cuáles son las condiciones de posibilidad de la interpretación, es decir, poner en acto con la ayuda del lingüista y el psicólogo la construcción de una teoría filosófica en torno a lo que se debe saber para ser competente en la redesccripción del

28 Davidson es enfático al respecto: «All understanding of the speech of another involves radical interpretation». Cf. «Radical Interpretation», en *Inquiries*, p. 125.

discurso de otro de cuya lengua o actitudes proposicionales sea por completo ignorante y, además, sobre cómo se dispuso de la evidencia pertinente.<sup>29</sup> Pero no se trata de dar cuenta de la adquisición empírica de datos particulares que nos permitan comprender el discurso de un determinado sujeto. Lo que se busca, antes bien, es enunciar una teoría general de la interpretación que nos capacite en el entendimiento efectivo de cualquiera de la infinidad de oraciones que el hablante objeto de estudio esté en condiciones de emitir. Esta teoría deberá, en principio, hacer explícito de manera finita lo que se requiere para la interpretación. Además, deberá estar refrendada por evidencia disponible al intérprete radical eventual que no sepa cómo interpretar las expresiones que la teoría tenga como correlato y que no conozca interpretaciones correctas modelo.<sup>30</sup> Ambos requisitos, a juicio de Davidson, sólo pueden ser satisfechos por el uso de una teoría explícitamente semántica, en particular, por una teoría tarskiana de la verdad, modificada de tal manera que resulte aplicable a los lenguajes naturales como teoría de la interpretación. Según ésta, las oraciones podrían ser interpretadas de saberse las condiciones de verdad bajo las cuales se afirman. La teoría, así, daría, por un lado, condiciones de verdad y, por otro, produciría interpretaciones al «dar el significado» de las oraciones de su lenguaje objeto.<sup>31</sup>

Por supuesto, ya se ha dicho cuán dudoso es que teorías de la verdad de este tipo puedan extenderse a un lenguaje natural. Como se sabe, en las teorías tarskianas rige la convención V, que implica para cualquier oración *o* del lenguaje objeto —en este caso, el lenguaje a ser interpretado— una oración de la forma:

(V') *o* es verdadera (en el lenguaje objeto) si y sólo si *p*,

siendo oraciones-V las instancias de (V') obtenidas al reemplazar 'o' por una descripción canónica de *o*, y 'p' por una traducción de *o*. Es obvio que las oraciones-V enuncian las condiciones de verdad usando los mismos elementos de las oraciones *o*. Y, en el caso de aplicar esta teoría a los lenguajes naturales, las oraciones-V deberían enunciar condiciones de verdad de oraciones *o* que contengan, entre otros, atribuciones de actitudes proposicionales, modalidad, contrafácticos y, aun, indicativos de autorreferencia que den pie a la paradoja. Esta vez Davidson pretende salvar dificultades dando

29 Cf. DAVIDSON, «Belief and the Basis of Meaning», *Inquiries*, pp. 141 y ss.

30 Cf., *op. cit.*, pp. 127 y ss.

31 Cf., *Ibid.*, pp. 131, 153.

cuenta del concepto de verdad no para todo el lenguaje, sino para una parte cuidadosamente seleccionada conteniendo una infinidad de oraciones que agoten el poder expresivo del lenguaje completo en cuestión. Asimismo, Davidson pretende unir cada una de las oraciones excluidas de la selección inicial a una o más de las oraciones para las que se caracterizó la verdad, y que muestran la estructura lógica de todas las oraciones.<sup>32</sup> Pero ¿cómo es posible justificar una teoría de la verdad como teoría de la interpretación apelando a evidencia previa a la interpretación?

Recuérdese que Tarski consideraba a las oraciones-V como verdaderas porque asumía a *p* como traducción de las condiciones de verdad de la oración *o*. Por su parte, Davidson *revierte* esta estrategia. En efecto, a diferencia de Tarski, quien asumía como dadas las nociones de sinonimia o traducción para definir a la verdad, su proceder consiste en tomar como noción básica a la verdad para, a partir de ella, dar cuenta de la traducción o interpretación, algo que podría efectuarse si se concibe la verdad como propiedad que puede o no ser adjuntada a expresiones que tienen de por sí una interpretación. Dicho de otro modo, Davidson no somete a examen sintáctico las oraciones-V para declarar su validez, pues la teoría de la interpretación radical que se propone aducir tiene como problemático el concepto de traducción implícito en la convención V, el cual, yendo contra la presunta ignorancia absoluta de nuestro intérprete, invita a pensar en un conocimiento previo del significado de las oraciones expresadas por el hablante. Para Davidson, sin embargo, no sería nada difícil enunciar la convención V sin apelar al concepto de traducción. Para ello, reemplaza 'p' en (V') por una oración que sea verdadera si y sólo si *o* lo es; con esto, asegura haber cubierto los constreñimientos formales que exigían una axiomatización finita de la teoría.<sup>33</sup>

Sin duda, la evidencia empírica de la que dispondría el intérprete radical para sostener la verdad de una oración-V obtenida en su trabajo de campo, no debe estar ligada al conocimiento de creencias e intenciones del hablante que expresa la oración *o*, pues la atribución de actitudes proposicionales requiere de una teoría con la misma evidencia que la de la interpretación. Es manifiesto, por otra parte, que la base evidencial deseable se constituya por expresiones no interpretadas, ya que de esta manera la teoría sería de naturaleza específicamente semántica, mientras que la evidencia, disponible aun para el investigador que no conozca la teoría, sería

32 Cf., *op. cit.*, p. 133.

33 Cf., *ibid.*, pp. 134, 153 y ss.

descrita en términos no semánticos y no lingüísticos.<sup>34</sup> Siguiendo a Davidson, será menester *asumir* que todo intérprete radical pueda reconocer el hecho de que, en cierto momento, y bajo circunstancias determinadas, el hablante del lenguaje a ser interpretado sostenga que una oración es verdadera (*hold a sentence to be true*) —i.e, que la asiente— en respuesta a eventos o condiciones de su ambiente circundante, aunque, como es manifiesto, no sepa de antemano cuál es el significado de esta expresión ni las creencias o intenciones que la auspician, pues es imposible conocer lo que significa alguien si no se sabe lo que cree, y no se puede saber lo que cree a menos que se sepa lo que él o ella significa. La interpretación radical quebraría este círculo al tener como supuesto el que sea posible reconocer el asentimiento de una oración sin conocer su significado ni las creencias del hablante que la expresa. A esto, se reduce la evidencia disponible que justifica el empleo de una teoría de la verdad como teoría de la interpretación, siendo la evidencia para la interpretación de una expresión particular, a su vez, evidencia para la interpretación de todas las expresiones de un hablante o comunidad, pues es lógica y temporalmente anterior.<sup>35</sup>

En resumen, una teoría como ésta postula que especificando las condiciones de verdad se llega a una interpretación. Y no sería la oración-V sola la que lo permitiría, sino su prueba canónica en donde es reflejada la forma lógica que la teoría asigna a la oración *o* revelando en cierta medida su significado, pues Davidson cree mostrar que el tipo referido de evidencia, a saber, la afirmación o asentimiento de una oración por parte del hablante, proporciona un test para aceptar las oraciones-V como correctas.<sup>36</sup> Así, por ejemplo:

34 Cf., *ibid.*, pp. 142 y ss.

35 Davidson admite que el afirmar una oración es una creencia, a saber, creer que la oración afirmada es verdadera. No obstante esto, y el haber negado la atribución de creencias como base evidencial plausible para la teoría de la interpretación radical, asume como evidencia de esta misma teoría al afirmar la veracidad o falsedad de las oraciones por parte del hablante. A su juicio, no se le podría objetar el incurrir en contradicción, pues la afirmación sería una creencia de las más simples, al poder ser aplicada a cualquier oración. Supone, así, que se sabe qué oraciones son afirmadas, restando por conocer qué significan. Cf., *ibid.*, pp. 142, 145 y 148, *op. cit.*, p. 135; también Davidson, «Thought and Talk», *Inquiries*, pp. 161 y ss.

36 Cf., *op. cit.*, pp. 135 y 138. Por supuesto, Davidson no sugiere que del hecho de que la interpretación radical de los lenguajes naturales *sea* posible se infiera que *deba* serlo. Cf. DAVIDSON, Donald; «Radical Interpretation Interpreted», en TOMBERLIN, J. E. (ed.); *Philosophical Perspectives: Logic and Language*. Atascadero: Ridgeview, 1994, vol. 8, p. 121. Ésta es una réplica a la crítica de la

(V'') 'It is raining' es verdadera (en inglés) cuando  
es hablada por  $x$  en el tiempo  $t$  si y sólo si  
está lloviendo cerca de  $x$  en  $t$ .  
tendría *prima facie* como evidencia de su verdad a

(E) Donald pertenece a la comunidad angloparlante, y  
Donald sostiene que 'It is raining' es verdadera  
el sábado en la mañana y está lloviendo cerca de  
Donald el sábado en la mañana.

Nótese que, para adquirir la condición de axiomas de una teoría de la verdad, el paso de la evidencia a las oraciones-V del nuevo esquema, deberá estar guiado por el así llamado principio de caridad.<sup>37</sup> Según éste, en un primer enfoque, el intérprete está en la obligación de conferir sentido en

que fue objeto por parte de Fodor y LePore, quienes sostienen que la interpretación radical, tal como la presenta Davidson, no sería posible y que, en realidad, no es siquiera una cuestión de hecho, sino un mero experimento mental que falla en su intento de dar cuenta de la naturaleza de la interpretación, pues no sería posible apelar a la interpretación real, a la del *hic et nunc*, para argumentar a favor del modelo explicativo del fenómeno de la comunicación, en general, y de la interpretación, en particular, que representa la teoría de la interpretación radical. Cf. Fodor, Jerry y Ernest LePore; «Is Radical Interpretation Possible?» en Tomberlin, *op. cit.*, pp. 101-119. Además, Cf., SINCLAIR, Robert; «What is Radical Interpretation? Davidson, Fodor, and the Naturalization of Philosophy», en *Inquiry*, vol. 45, n.º 2, 2002, pp. 161-184. En este artículo se encontrará una defensa de Davidson, recalándose, en contra de las objeciones de Fodor y LePore que, por un lado, el proyecto de la interpretación radical, en tanto prueba empírica de la teoría de la verdad como teoría del significado, no abandona el paradigma naturalista inaugurado por Quine que toma a la filosofía como continuo y no como fundamento de la ciencia, siendo, por decirlo así, un naturalismo que cabría etiquetar de «no esencialista» y, por otro, recalca que el proyecto de la interpretación radical no busca dar cuenta de cómo se entiende en realidad a un hablante, es decir, de cómo se da este fenómeno en tanto cuestión de hecho sino que, más bien, pretende investigar las condiciones mismas de posibilidad de la interpretación, aquellas sin las cuales ninguna sería posible, lo que se entiende por constreñimientos formales, empíricos y, aun, trascendentales (como el así llamado principio de caridad) de los que requiere un acto interpretativo para ser tal.

37 Principio introducido originalmente por N. Wilson, «Substances without Substrata», en *Review of Metaphysics*, n.º 12, 1959; pp. 521-539. Quine lo extrae de este artículo para elevarlo a máxima de su proyecto de *traducción* radical, y ordena evitar que la traducción acuse un sinsentido mayor al común en el pensamiento del hablante objeto de estudio, pues, de no tenerse este cuidado, se incurriría con suma facilidad en una mala traducción. Cf. Quine, Willard V.; *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1960, p. 59.

términos racionales a las expresiones del hablante, escogiendo condiciones de verdad que las hagan verdaderas y maximizando en la medida de lo posible el acuerdo entre sus creencias. Tal cosa no implica que se declare inmune de error el discurso del hablante. Por lo contrario, este procedimiento sirve para sentar un acuerdo extendido, el único trasfondo racional posible para dar origen a la disputa o interpretar cualquier error.<sup>38</sup> Davidson también ha presentado el principio de caridad de manera bifurcada, como Principio de Coherencia y Principio de Correspondencia. En el primer caso, el intérprete habrá de descubrir consistencia lógica en el pensamiento del hablante mientras que, en el segundo, deberá creer que éste responde a las mismas características del mundo, y que lo hace como él lo haría de encontrarse en circunstancias similares, atribuyéndole, así, creencias verdaderas. Pues es supuesto que el principio de caridad y los estándares interpretativos de coherencia discursiva y correspondencia con los hechos se aplican tanto al hablante como a su intérprete. Una interpretación radical exitosa, en suma, como la buscada por Davidson para justificar su semántica, atribuye al hablante interpretado una racionalidad básica.<sup>39</sup>

38 En palabras de Davidson: «To see too much unreason on the part of others is simply to undermine our ability to understand what it is they are so unreasonable about». Davidson, «Belief and the Basis of Meaning», p. 153. Además, Cf. DAVIDSON, «Truth and Meaning», p. 27.

39 Cf. DAVIDSON, Donald; «Three Varieties of Knowledge», en *Subjective, Intersubjective, Objective*. Nueva York: Oxford University Press, 2001, p. 211. En una exégesis crítica de los escritos de Davidson, LePore y Ludwig sugieren tres interpretaciones afines e interconectadas del Principio de Caridad. La primera, la Veracidad, es que, *aceteribus paribus*, las actitudes de asentimiento de un hablante dirigidas hacia oraciones ocasionales son verdaderas; la segunda, la Caridad, es que, *caeteris paribus*, las creencias de un hablante sobre su contexto son verdaderas; la tercera, el Acuerdo, es que, *ceteris paribus*, el hablante y el intérprete deben de estar de acuerdo. Cf. LePORE y LUDWIG, *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language and Reality*, pp. 185 y ss. Además, es conocida la reformulación del principio de caridad por parte de David Lewis, quien, modificando el proyecto radical de interpretación davidsoniano, introduce, además de aquél, cinco principios más (racionalización, veracidad, generatividad, manifestación y triangularidad). Entendido por Lewis, el principio de caridad no se limita a atribuir corrección gratuita al sujeto interpretado, pues, considerando su historia y acceso a la evidencia, a la vez que atribuirle coherencia y creencias verdaderas, también procede a adscribirle los errores y falsedades que nosotros, los intérpretes radicales, habríamos sostenido de estar en su lugar; así, pues, la caridad sería un principio que nos inhibe de atribuir verdad o falsedad a las creencias de un hablante sin considerar su posición, lo que, por supuesto, no presupone que se conozca de ante mano el significado de las expresiones a interpretar, pues, de lo contrario, no habría ninguna interpretación que llevar a cabo. Cf. Lewis, David; «Radical Interpretation», en *Philosophical Papers*. Nueva York: Oxford University Press, 1983, pp. 112 y ss.

### El tercer dogma del empirismo

En su realización, la teoría de la interpretación radical recién esbozada llega a sugerir que una comunidad de hablantes que comparta el mismo lenguaje, debe compartir también una visión del mundo en gran medida correcta. Pues, al ser el error de un sujeto comprensible tan sólo sobre la base de creencias que comparta con quien lo acuse de errado, si se *atribuye* un error masivo a la visión interpretada estamos refutando las pretensiones de validez de nuestro propio acto interpretativo. Sin un suelo proposicional común creado a partir del principio de caridad no hay lugar para la interpretación ni, mucho menos, para la disputa, y, por ello, la posibilidad de *atribuir* error total a otro es lógicamente nula. Esto, por supuesto, no quiere decir que se esté negando la posibilidad de que un individuo, una comunidad, o la humanidad en su conjunto, incurran en el error masivo, o que estén ahora mismo y sin salida inmersos en él, sino que es imposible que se *atribuya* a un sujeto este tipo de error. Nadie lo puede hacer, ni siquiera un intérprete omnisciente, pues, como se ha mostrado, la interpretación, y la consiguiente *atribución* de error, suponen creencias compartidas, no importa cuán pocas sean, y esto, a su vez, supone que el error del otro está en función del sistema de creencias que ambas partes tienen por verdadero y, así, que es un error únicamente parcial. En una palabra, si los humanos estuviesen equivocados por completo, ni el mismo Dios sería capaz de advertirlo, pues su condición de omnisciente lo ataría también a este error; y, yendo contra el aforismo de Demócrito establecido a estas alturas de la historia inclusive en el sentido común, se puede afirmar que *la falsedad es lo que yace en lo más profundo del pozo*, y la verdad lo que flota en su superficie y está al alcance de todos.

La enseñanza que Davidson extrae de este argumento es que, al revelar las características generales del lenguaje, vehículo de comunicación y de creencias nunca erradas por completo, se revela a fortiori las características de la realidad y el mundo. Por supuesto, esta concepción metafísica no supone una escisión entre lenguaje y realidad. La sugerencia se reduce a sostener que si las condiciones de verdad de oraciones se colocan en el contexto de una teoría comprensiva del lenguaje como la desarrollada en las secciones previas, la estructura lingüística que emerja reflejará las características generales de la realidad.<sup>40</sup> Es preciso tener tal cosa en cuenta para apreciar el alcance de la crítica davidsoniana en contra del tipo de

40 Cf. DAVIDSON, «The Method of Truth in Metaphysics», en *Inquiries*, p. 201.

empirismo que auspicia a la doctrina de la inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales.

Sea como sistema de categorías que (in)forman los datos de la sensación o como manera de organizar la experiencia, la metáfora dominante y más recurrente del relativismo conceptual es la de los diferentes e igualmente válidos puntos de vista desde los cuales se puede contemplar un objeto. Para Davidson, esta metáfora encerraría una paradoja subyacente.<sup>41</sup> En efecto, sólo tiene sentido hablar de diferentes puntos de vista si hay un sistema común sobre el cual colocarlos de manera coordinada, lo que, por supuesto, refuta ipso facto la pretensión de inconmensurabilidad entre las distintas visiones de algo, ya que, aparte de aceptar que son visiones de un *algo* idéntico a sí mismo, y que, por tanto, subsiste independiente de las características incompatibles que uno y otro observador le atribuya, esta creencia se revela inconsistente al utilizar la noción de perspectiva para dar cuenta de la inconmensurabilidad, pues las perspectivas suponen un acuerdo común que identifique a un objeto como el mismo para todas; y si hay creencias compartidas, entonces no existe nada como la inconmensurabilidad, si lo que esto significa es la ausencia de un trasfondo común sobre el cual comparar las observaciones. Pero, claro, el relativismo conceptual puede ir más lejos y, admitiendo esta objeción, postular que la realidad es relativa a un esquema, es decir, que no hay puntos de vista, pues cada quien mira sólo su propio mundo inaccesible para otro.

Sin embargo, al ser analizada por Davidson, la noción de esquema conceptual no conlleva afirmaciones tan radicales y «excitantes» como las anteriores. En principio, en el caso de que tener un lenguaje equivalga a tener un esquema conceptual, donde difieran los esquemas conceptuales, también lo harían los lenguajes. Así, el cambio de paradigma del que hablan los historiadores de la ciencia influidos por la terminología de Kuhn se reduce a una cuestión inocua de cambio de significado, pues a pesar de ser la misma oración *O* la que se niega por falsa tras una revolución, no tiene el mismo significado que el que cuando se afirmaba como verdadera, dado que, al haberse alterado el esquema conceptual o paradigma, ahora pertenece a un nuevo lenguaje. Es simple y conocido desde antiguo: *La verdad de una oración es relativa al lenguaje al que pertenece.*<sup>42</sup> Y, al equiparar esquema conceptual y lenguaje, si es posible traducir un lenguaje a otro —lo que es una cuestión de hecho, entonces, hablantes de diferentes lenguajes que compartirían partes

41 Cf. DAVIDSON, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *ibid.*, p. 184.

42 Cf., *ibid.*, p. 189.

de un esquema conceptual, si no lo es todo. Pero esto invita a pensar que dos personas tendrían esquemas conceptuales inconmensurables si sus lenguajes no son traducibles entre sí. Al respecto, Davidson sugiere que la falla total en el proceso de traducción no tiene sentido, aunque sí pueda suponerse una falla parcial en donde un conjunto de oraciones se traduzca pero otro no. Debe entenderse que un lenguaje es sólo un lenguaje si puede traducirse de alguna manera a otro. La intraducibilidad global que postula alguien como el Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*, para quien científicos haciendo uso de paradigmas diferentes trabajan en mundos diferentes, sólo es sostenible, pues, sobre la base de un dualismo esquema-contenido.

Aun cuando haya abandonado por ininteligible el dualismo analítico-sintético, y, junto con él, su concepción de significado, el presunto empirista sin dogmas conserva, no obstante, la idea de contenido empírico en la que se fundaba la distinción entre enunciados sintéticos, verdaderos o falsos en virtud de su significado y su *contenido*, y enunciados analíticos, verdaderos o falsos tan sólo a causa de su significado. Se llega, entonces, a concebir el contenido empírico haciendo referencia a los hechos, el mundo, la experiencia o la sensación. Y el lenguaje, en tanto esquema conceptual, sería el instrumento encargado de *organizar* este contenido empírico, sea el mundo o la experiencia. Así, el relativismo conceptual concluye que hablantes de diferentes lenguajes, aunque tengan aparatos sensibles similares por pertenecer a la misma especie animal, en este caso, la humana, no *organizan* de la misma manera la evidencia física que recogen. Esta tesis revela de inmediato un dualismo entre un sistema que organiza y algo esperando ser organizado. Este dualismo es el tercer dogma del empirismo, uno del que adolece fatalmente el propio Quine cuando sostiene que *descomponemos* la realidad en objetos identificables y discriminables.<sup>43</sup>

Ahora bien, si, como el relativista a la Kuhn sugiere, el esquema conceptual *organiza* el mundo o la experiencia, esto presupone que el mundo o la experiencia constan de particulares dados de antemano al proceso de *organizar*, pues no cabe pensar en que se *organice* un ente singular. Si esto es así, el relativista, yendo contra sus pretensiones epistemológicas de inconmensurabilidad, admite que existe un trasfondo ontológico dado y previo a la ontología producto de tal o cual esquema conceptual y que, por ello, sin «contaminación» categorial que medie, sería lo común entre diferentes esquemas, y el éxito en la traducción una cosa posible. Pero recuérdese que, en el caso de Quine, estamos frente a un instrumentalista que, antes de referir-

43 Cf. QUINE, «Hablando de objetos», p. 13.

se a los esquemas conceptuales como aquello que organiza la experiencia o el mundo, se refiere a la ciencia como esquema conceptual usado para predecir la experiencia futura sobre la base de experiencia sensorial pasada que puede ser confrontada con la evidencia actual. El «puesto cultural» (*cultural posit*) del que habla Quine como ente introducido por el esquema no es experiencia sensible. El dualismo esquema-contenido es, por tanto, manifiesto.

El argumento de Davidson contra la posibilidad de hacer inteligible la idea de esquemas conceptuales que difieran del todo es consecuencia de su teoría de la interpretación radical. Según ésta, el grado de diferencia entre oraciones de dos o más partes sólo sería comprensible en función del grado de creencias compartidas. Pues, tal como se plantea, la diferencia entre esquemas conceptuales se da cuando *organizamos* una misma evidencia de manera diferente que otros; siendo esto, acaso, una diferencia de *opinión*, más que de esquemas. Y si la interpretación radical, junto con el principio de caridad, nos enseña que no estamos en posición de afirmar que otros tienen *creencias* radicalmente distintas de las nuestras, lo mismo sucede, en este caso, con los *conceptos*. En resumen, no hay justificación racional para sostener la existencia de esquemas conceptuales inconmensurables. Ello, por supuesto, no implica afirmar que la humanidad ha compartido, comparte y compartirá un mismo esquema, ya que tan imposible como dar sentido a la idea de esquemas conceptuales por completo diferentes, lo es el dar sentido a la idea de que todos son uno. El pensador sin dogmas está compelido a desasirse de la creencia gratuita entre un esquema, por un lado, y una realidad no interpretada, en el otro extremo.<sup>44</sup> Es dudoso, desde luego, que lo que resulte de esto sea llamado empirismo.<sup>45</sup>

44 Cf., *op. cit.*, pp. 197 y ss.

45 Quine admite con ciertos reparos la crítica de Davidson pero, en general, la tiene como válida y es forzado a admitir, al igual que éste, que la traducibilidad es una noción inadecuada para defender las teorías de la inconmensurabilidad cultural. Al respecto ha dicho: «Si interpretamos el empirismo como una teoría de la verdad, entonces lo que Davidson le imputa como un tercer dogma está correctamente imputado y correctamente abandonado. En consecuencia, echamos por la borda al empirismo en tanto teoría de la verdad. Eso está bien. Sin embargo, como una teoría de la evidencia, el empirismo sigue con nosotros, pero, ciertamente, sin los dos viejos dogmas. El presunto tercer dogma, entendido ahora no en relación con la verdad, sino con la creencia justificada, permanece intacto. Tiene a la vez un aspecto descriptivo y un aspecto normativo, y en ninguno de estos aspectos me parece un dogma. Es lo que hace que el método científico sea parcialmente empírico y no únicamente una búsqueda de coherencia interna. Ha necesitado en verdad ciertos ajustes, y los ha recibido». Cf. QUINE, Willard Van Orman; «Sobre la idea misma de un tercer dogma», en *Teorías y cosas*, pp. 53-58, pp. 54 y ss.



## **Entre el idealismo práctico y el activismo filosófico: La doble vida de Pedro Zulen**

*Song No  
Purdue University*

Si un día me vence el destino  
Sonriendo quedaré  
Mañana que yo muera,  
honda filosofía dirán.

*Cantares* (Pedro Zulen)

Pedro Salvino Zun Leng, o «Zulen», como autografiaba (1889-1925), es un pensador peruano más ignorado que olvidado. Nació de un padre chino, Pedro Francisco Zulen, y una madre criolla, Petrolina Irene Aymar. Estudió ciencias, letras, jurisprudencia y ciencias políticas en la Universidad de San Marcos, y filosofía y psicología en la Universidad de Harvard. Idóneamente se integró a la comunidad criolla limeña (y sanmarquina) pese a que no fue aceptado plenamente como «uno» de ellos sino como una figura insólita y exótica. Bajo este contexto social, inclinándose a la ideología liberal de su tiempo, preparó sus discursos radicales y prácticas sociales. En 1925, a los treinta y seis años falleció de tuberculosis. Salvo unos contemporáneos suyos como Jorge Basadre y José Carlos Mariátegui, poca gente reconoció la contribución intelectual de Zulen en el campo de la filosofía peruana y latinoamericana. De hecho, si los peruanos saben algo de Zulen, probablemente se acuerdan más de la curiosa relación entre él y Dora Mayer Loehrs que de la filosofía zuleniana.

A pesar de su corta vida y carrera, Zulen dejó un legado multifacético en la comunidad intelectual peruana, como el activista pro indígena, el poeta, el docente filósofo y el bibliotecario sanmarquino. Las obras de Zulen se apreciaron poco a causa de los comentarios superficiales de Mariátegui en los *Siete ensayos...*, cuya interpretación sirvió como la principal fuente de información sobre Zulen en la primera mitad del siglo xx.<sup>1</sup> Mariátegui com-

1 José Carlos Mariátegui escribe: «Espiritual e ideológicamente, el de más personalidad y significación fue sin duda Pedro S. Zulen. A Zulen no le gustaba únicamente

prendió prosaicamente a Zulen y la Asociación Pro Indígena, calificando que el indigenismo humanitario sólo «sirvió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época».<sup>2</sup> Más tarde, Mariátegui ofreció unos comentarios más favorables en *Mundial*, justo después de la muerte de Zulen, estimando su «profunda filiación democrática» y subrayando que, en sus últimos años, «madura en Zulen, lentamente, la fe en el socialismo».<sup>3</sup> A pesar del tributo que le ofrecieron algunos prominentes miembros de la joven generación intelectual de los 20, éstos pasaron por alto la importancia de Zulen como maestro y pionero de su tiempo.<sup>4</sup> Zulen no se inclinó tanto al socialismo sino al pensamiento liberal, democrático y «peruano», que lo llevó paulatinamente a adoptar posiciones antioligárquicas, incluso anticapitalistas, basadas en una filosofía idealista. Su propensión romántica y reflexiva lo convirtió en un radical comprometido a enfrentar el orden político y social de su época.

Este trabajo propone revalorizar dos admirables logros de Zulen: Su filosofía idealista y su práctica ejemplar. En su corta existencia, Zulen nos legó sólo cuatro publicaciones: *La filosofía de lo inexpresable* (1920),<sup>5</sup> *Del neohegelianismo al neorrealismo* (1924), *Programas de psicología y lógica* (1925) y *El olmo incierto de la nevada* (1930). Los primeros dos textos son los frutos de sus estudios en San Marcos y en Harvard, respectivamente, mientras que el tercero está integrado por los apuntes del curso dictado en San Marcos en 1924; el último fue publicado póstumamente como una colección de ensayos y poemas de Zulen, editada por Dora Mayer. Sin duda alguna, todas estas obras merecen una revalorización actualizada. En particular, nos enfocaremos en *La filosofía de lo inexpresable* y *Del neohegelianismo al neorrealismo* porque ambos escritos revelan perspicazmente los planteamientos teóricos de la filosofía zuleniana. Por un lado, Zulen se preocupaba mucho por introducir nuevas tendencias europeas y norteamericanas en el campo del estudio filosófico

el academicismo y la retórica de los ‘futuristas’; le disgustaba profundamente el espíritu conservador y tradicionalista. Frente a una generación ‘colonialista’, Zulen se declaró ‘pro-indigenista.’» (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Ediciones Era, 1993, p. 264).

2 Ibid, p. 45.

3 MARIÁTEGUI, José Carlos; «E.D. Morel = Pedro S. Zulen, vidas paralelas». En *Mundial* (Lima), 5 de febrero de 1925.

4 Mariano Iberico Rodríguez, Jorge Basadre y Félix Navarro hicieron su tributo reverente en «El sepelio del Doctor Zulen». En *El Comercio* (Lima), 30 de enero de 1925, p. 5; también Luis Alberto Sánchez expresó su profundo pésame en «Se nos ha ido un maestro». En *Mundial*, 30 de enero de 1925.

5 Terminó la obra en 1919 y la publicó al año siguiente.

latinoamericano; por otro, reflexionaba visceralmente en su responsabilidad social como un intelectual comprometido y se solidarizaba con los movimientos sociopolíticos, en especial, con la Asociación Pro Indígena desde sus años universitarios en San Marcos.

### **Zulen como filósofo peruano**

#### *La filosofía de lo inexpressable*

Ambas obras filosóficas de Zulen, *La filosofía de lo inexpressable* y *Del neohegelianismo al neorrealismo*, muestran que el autor dominaba las tendencias intelectuales de su época. El primer libro ofrece no sólo su penetrante estudio del filósofo francés Henri Bergson sino también una crítica que puede superar y rectificar las ideas bergsonianas. Se había publicado sólo una docena de obras escritas en español sobre Bergson durante las primeras tres décadas del siglo xx, y casi la mitad de éstas fueron las traducciones. Bajo el mismo título *La filosofía de Bergson*, los primeros tres estudios los publicaron Enrique Molina en Chile en 1916, Mariano Ibérico y Rodríguez en Lima en 1916 y Manuel García Morente en España en 1917. Luego, en 1920 salieron dos libros a la luz: el primero de Zulen y el segundo de Mariano Ibérico y Rodríguez, titulado *Una filosofía estética*. Estos dos limeños tenían una relación estrecha, por lo cual Zulen le dedicó su siguiente publicación *Del neohegelianismo al neorrealismo*. Entre los especialistas español-hablantes que interpretaron seriamente la filosofía de Bergson, Zulen fue uno de los primeros. La obra zuleniana se distingue más que las otras porque su trabajo analiza detalladamente la filosofía del pensador francés en vez de ofrecer un mero resumen o glosas de los escritos de Bergson.

Los ideales bergsonianos estaban en boga en Lima alrededor del año 1920;<sup>6</sup> de hecho, esto era así en toda América Latina. El medio latinoamericano en general experimentaba un período de transición del positivismo finisecular a un nuevo movimiento de la reivindicación de lo propio, marcando su punto inicial con el famoso ensayo *Ariel* de José Enrique Rodó. El positivismo finisecular tenía el propósito de lanzar un proyecto modernizador, recalando la racionalidad científica, la tecnología y el determinismo. A la vez, los positivistas promovían el modelo sajón, cultural y económico, alabando a Inglaterra y a los Estados Unidos, e intentaban asimilar lo humano a lo

6 ESPINOSA BRAVO, Clodaldo Alberto. *10 figuras de América*. Lima: Talleres gráficos P. L. Villanueva, 1961, pp. 196 y 197.

natural en la idea de progreso. En las primeras décadas del siglo xx surgen los movimientos antipositivistas, el arielismo, el nacionalismo, el latinismo, el liberalismo, el indigenismo, etc. Cada uno de estos ismos pretende reivindicar «lo propio» de su cultura para oponerse a un eventual sajonismo. En este contexto latinoamericano, se podría considerar la «evolución creativa» de Bergson como un ideal alternativo en su resistencia cultural.

Zulen analiza minuciosamente la filosofía de Bergson, y llega a una conclusión decepcionante: «El bergsonismo queda así reducido a un ilusionismo psicológico, a un espejismo de la duración real, que en cuanto quiere constituir un sistema filosófico, no avanza más que el agrietado racionalismo».<sup>7</sup> El crítico peruano ausculta las principales ideas del pensador francés, cuestionando cada método de meditación y cada lógica de elaboración conceptual. Zulen declara: «El problema [...] que Kant colocó en el campo del entendimiento, Bergson [...] lo traslada al de la intuición».<sup>8</sup> Entonces, «la intuición bergsoniana es sólo ese contacto de nosotros con nosotros mismos, esto es, un acto de auto-interiorización, y supone de antemano y sin evidencia, que la realidad toda es del tipo de nuestra conciencia».<sup>9</sup> Zulen remata afirmando que la filosofía bergsoniana «es siempre una hipótesis, una conjetura de género poético».<sup>10</sup> De esta manera, el título, *La filosofía de lo inexpresable*, implica que el bergsonismo es una filosofía improductiva. Los comentarios previos afirman que Zulen no busca un idealismo enigmático sino una filosofía coherente. Zulen estudia el bergsonismo desde la perspectiva filosófica, no con el motivo antipositivista ni tampoco con la actitud reaccionaria positivista. Es un gran logro intelectual de posicionarse al mismo nivel crítico de cualquier filósofo europeo u occidental en vez de seguir ciegamente al arielismo u otros tipos de «espiritualismo» en la boga de aquel entonces.

### Del neohegelianismo al neorrealismo

Por un lado, *La filosofía de lo inexpresable* manifiesta claramente el vigor intelectual de su autor para desafiar y cuestionar la corriente filosófica más destacada de su tiempo; por otro, su segunda publicación, *Del neohegelianismo al neorrealismo*, ilustra su erudición madura. Aquí se debe reconocer la insólita contribución de Zulen en el campo de la filosofía latinoamericana, pues

7 ZULEN, Pedro; *La filosofía de lo inexpresable*. Lima: Talleres gráficos Sanmartí, 1920, p. 58.

8 Ibid, p. 50.

9 Ibid, pp. 51 y 52.

10 Ibid, p. 57.

nadie realizó un trabajo de este rigor en el que expongan los diferentes pensadores anglosajones en la primera mitad del siglo xx. El texto zuleniano rastrea el neohegelianismo inglés de Bradley y Bosanquet, el neohegelianismo estadounidense de Harris, Peirce y Royce, el pragmatismo de James, el instrumentalismo de Dewey, el intuicionismo bergsoniano, el neorrealismo y la ideología de Bertrand Russell.

En la «Introducción» de *Del neohegelianismo al neorrealismo*, Zulen explica su motivo inicial de explorar las ramificaciones (neo)hegelianas: «Hegel fue el maestro, pero los discípulos le trasforman, le superan. Son grandes pensadores que surgen para cambiar la faz del mundo de los problemas y abrir nuevas rutas al pensamiento».<sup>11</sup> Agrega al final de la «Introducción»: «El neohegelianismo representa una de las floraciones más eternas, si cabe la palabra, del supremo anhelo espiritual revelado en la historia del idealismo». Se enfoca en las corrientes inglesas y norteamericanas porque el hegelianismo en Italia «carece de la significación espiritual que tiene en Inglaterra y los Estados Unidos»<sup>12</sup> y además, «es completamente independiente del de los otros países y su valor es local».<sup>13</sup> Incluye a Bergson considerándolo «como un correctivo del neohegelianismo, por cuanto su absoluto no es trascendente, pero su concepción es en realidad muy vecina a la del idealismo absoluto, su filosofía está más vinculada de lo que parece a las de Bradley o Bosanquet».<sup>14</sup>

La proporción de su primer comentario tocante a «El neohegelianismo inglés» es muy breve. Consta sólo de diez páginas, mientras que en las setenta y seis páginas restantes se dedica al estudio de los filósofos estadounidenses. Zulen esboza una genealogía intelectual desde Coleridge y Carlyle, por Thomas Hill Green, por los hermanos Edgard Caird y John Caird, hasta Herbert Bradley y Bernard Bosanquet. Zulen presenta a Bradley como el primer inglés que desarrolló «un sistema orgánico de metafísica».<sup>15</sup> Este pensador británico nos guió el primer paso al idealismo neohegeliano. Según lo que entendió Zulen, la enseñanza esencial de Bradley, en *Apariencia y realidad*, es que la realidad iguala a la experiencia misma en la totalidad, compuesta en una manera armónica. Por tanto, la realidad no se contradice a sí misma sino lo único que puede hacer es aparecer. El dilema surge cuando se reflexiona la esencia de un pen-

11 ZULEN, Pedro; *Del neohegelianismo al neorrealismo*. Lima: Imprenta Lux, 1924, p. 5.

12 Ibid, p. 5.

13 Ibid, p. 6.

14 Ibid, p. 7.

15 Ibid, pp. 14 y 15.

samiento o idea porque es contradictorio. Pero Bradley insiste en que los pensamientos son apariencias, no realidades, y que las apariencias son contradictorias porque son abstraídas por el pensamiento producido por una experiencia inmediata a la que pertenecen las apariencias. Parece ser una lógica circular. En otras palabras, Bradley opina que la experiencia produce el pensamiento y consta de las apariencias, y a la vez, que el pensamiento es la apariencia. En consecuencia, las apariencias son contradictorias porque ellas no sólo constituyen la experiencia que produce el pensamiento sino también que ellas mismas son pensamientos. Para Bradley, la realidad equivale a la experiencia entera, y nombra esta realidad abarcadora como el absoluto, «ese todo armónico y universal, sin oposiciones y sin historia».<sup>16</sup>

En cuanto a Bosanquet, aunque Zulen no menciona los títulos específicos, parece comentar de dos obras del inglés: *El principio de individualidad y valor* (*The Principle of Individuality and Value*) y *El valor y destino del individuo* (*The Value and Destiny of the Individual*). Ambos textos delimitan los planteamientos fundamentales de la filosofía de Bosanquet. Dicho filósofo inglés también emplea el término «el absoluto» como Bradley pero su concepto es muy diferente del de Bradley. El absoluto de Bosanquet denota la totalidad de la realidad y también lo absoluto que puede englobar todo, inclusive los deseos y, además, que es capaz de saciar todos los deseos. Por consecuencia, los seres humanos, como fragmentos del absoluto, se esfuerzan por valores más superiores mientras que se autorreflexionan al entregarse íntegramente en el absoluto. Zulen aclara:

El mundo se da a nuestra experiencia como un conjunto de seres finitos, de vidas individuales distintas, pero cuyas cualidades de distinción van progresivamente desapareciendo en un proceso de unificación cuyo término es el ingreso del ser perfecto al absoluto. Pero el resultado de esta unificación no es una supervivencia de personas sino de valores, porque los valores y no las personas son las que sobreviven en el absoluto. Ese es el destino de la individualidad.<sup>17</sup>

Zulen califica que la metafísica de Bosanquet carece de los seres humanos espirituales, así que meramente examina «todos los datos que la experiencia aporta».<sup>18</sup>

Mientras que el neohegelianismo británico se mantenía como una corriente académica, las tendencias filosóficas estadounidenses se ramifica-

<sup>16</sup> Ibid, p. 16.

<sup>17</sup> Ibid, p. 17.

<sup>18</sup> Ibid, p. 18.

ban dentro y fuera de la torre de marfil. Entre las vertientes norteamericanas, Zulen comienza con la emergencia de la «escuela de San Luis», y se pone muy emocional:

[E]n la tierra de los Ku Klux Klanes y de los linchamientos, de las Tammany Hall y del mercantilismo, surgieron en la segunda mitad del siglo XIX, no en una universidad sino en un populoso centro comercial y manufacturero, la ciudad de San Luis, tres hombres que no eran profesores universitarios, y generaron un movimiento semejante al de Oxford: H. C. Brockmeyer, William T. Harris y Denton J. Zinder. Ellos dieron la primera lección sobre Kant en Estados Unidos, tradujeron a Fichte y Schelling, y estudiaron de modo sistemático a Hegel.<sup>19</sup>

Aquí el autor subraya que el neohegelianismo norteamericano nació de la pasión pura de los intelectuales orgánicos,<sup>20</sup> no de los celos académicos de la torre de marfil. A lo largo de este capítulo recalca su respeto a Harris, quien fue el líder de esta «escuela» filosófica y ocupó el puesto de Comisionado de Educación en el gobierno estadounidense.<sup>21</sup>

Las siguientes partes del texto zuleniano cotejan los legados de los cuatro filósofos principales: Charles Sanders Peirce, Josiah Royce, William James y John Dewey. Al resumir la filosofía de Peirce, que es el formulador inicial de la tradición pragmática norteamericana, Zulen no presta atención en la filosofía de ciencia o semiótica de Peirce, sino en sus ideas más abstractas y complejas: su metafísica cuyos conceptos como «sinequismo» (*synechism*) y «tiquismo» (*tychism*)<sup>22</sup> figuran «la verdadera continuidad»<sup>23</sup> de los fenómenos y «la objetividad universal de lo fortuito»,<sup>24</sup> respectivamente. Son dos

19 Ibid, pp. 21 y 22.

20 Aprovechamos la noción de Antonio Gramsci en «The Formation of the Intellectuals». En *The Modern Prince & Other Writings*. Nueva York: Internacional Publishers, 2000, p. 118.

21 Zulen, *Del neohegelianismo al neorrealismo*, p. 26.

22 Dichos dos términos son imprescindibles para descifrar la metafísica de Peirce, que fue elaborada en la etapa final de su vida. El sinequismo se origina de la característica triádica del signo que, según Peirce, incluye: i) la cualidad (lo primero —*Firstness*), una mera apariencia o imagen; ii) la relación (lo segundo —*Secondness*), un objeto/evento individual o índice; iii) la representación (lo tercero —*Thirdness*), un tipo general o símbolo. Este tercer elemento es la razón por la cual Peirce insiste en que el mundo contiene los fenómenos continuos porque los fenómenos generales no meramente consisten del conjunto de las instancias individuales. La doctrina del tiquismo significa que hay accidentales absolutos (según la traducción de Zulen —*absolute chance*) en el universo y las básicas leyes de la naturaleza son probabilísticas e imprecisas.

23 Ibid, p. 30.

24 Ibid, p. 29.

nociones desarrolladas bien tarde en la vida de Peirce y muy pocos seguidores de él podrían indagar la profundidad de dichos pensamientos. Zulen va más allá de la interpretación de los discípulos peircianos y, en particular, concluye que la filosofía de Peirce es mal entendida por su mejor alumno, William James:

Peirce no puso como tesis que el hecho de que la creencia se realice en su condición de verdad, sino simplemente mostró que el pensamiento en su esencia, es su objeto, aun si voluntariamente falseado, sólo tiende a producir a creencia, a fijar verdades con el objeto de realizarlas, puedan estas realizarse o no; pero Peirce no quiso decir que por el hecho de no realizarse dejaban de ser verdaderas.<sup>25</sup>

Aunque Zulen no estimase mucho las explicaciones de Peirce, ensalza la validez del idealismo pragmático de Josiah Royce, calificándolo de ser el «pensador de primer orden que ha dado el neohegelianismo en los Estados Unidos».<sup>26</sup> En cierta manera, su comprensión de la filosofía royciana coincide con los discursos expuestos durante su colaboración en la Asociación Pro Indígena, pues abandonó la actitud paternalista sobre los indígenas y quería reivindicar a los indígenas como sujetos. Zulen exhibe su propia interpretación del idealismo pragmático de Royce: «si digo que existe un mundo real, afirmo que algunas ideas más independientes de mi experiencia particular son válidas, verdaderas, fundadas. Entonces la validez de una idea es pues, también, expresión genuina del Ser. La idea adquiere así un valor universal».<sup>27</sup> En esta base idealista, cualquier individuo y su idea merecen un valor universal para todos.

Entre los cuatro mencionados filósofos, Zulen critica rotundamente el pragmatismo de James. Así, declara su desprecio del pragmatismo jamesiano: «El pragmatismo [de James] no ha resuelto, pues, nada. Y al negar la realidad absoluta de nuestros seres finitos, en trabajo de perfeccionamiento para poder [in]corporarse al Absoluto Todo, según la concepción neohegeliana, niega la única realidad concreta de que tenemos entera certeza».<sup>28</sup> Zulen deduce que James se equivocó al interpretar el principio peirceano porque para tener la claridad en las ideas «precisa concebir el objeto por las cualidades de ese objeto que pueden tener resultados prácticos en el momento de su uso o aplicación».<sup>29</sup> De modo similar, Zulen no invierte mucho tiempo en

25 Ibid, p. 32.

26 Ibid, p. 33.

27 Ibid, p. 41.

28 Ibid, p. 46.

29 Ibid, p. 49.

interpretar el instrumentalismo de Dewey ni aguanta las ideas erróneas instrumentalistas. Zulen denuncia apresuradamente:

La insuficiencia de esta concepción es manifiesta. La lógica ha dejado de ser la ciencia abstracta y autónoma, para convertirse en una sirvienta de la ciencia. La actividad intelectual queda reducida a una mera caja registradora de las ventas de la realidad. Sin la sugerencia, la fragancia y el atractivo con que William James sabía presentar sus problemas, el instrumentalismo es una doctrina monótona, pesada e infecunda. Es una *afilosofía*.<sup>30</sup>

Zulen infiere que el instrumentalismo de Dewey ignora el valor de lo ideal y de lo espiritual, por eso su pensamiento permanece en el nivel profano y mundano sin esencia metafísica y trascendental.

Es curiosa la inclusión del intuicionismo bergsoniano en este libro. Aunque su primera publicación *La filosofía de lo inexpresable* problematiza, cuestiona, y critica la distinción bergsoniana entre la inteligencia y la intuición, en *Del neohegelianismo al neorrealismo* Zulen compagina la filosofía de Bergson entre sus análisis de los pensamientos anglosajones y sugiere implícitamente que Bergson es un modelo alternativo de recuperar el idealismo neohegeliano en el contexto norteamericano e inglés. Por eso, su explicación de Bergson parece muy conciliatoria y plenaria. Además, su alabanza a Bertrand Russell, en el «Apéndice», incluye el concepto de *élan vital* de Bergson para destacar al filósofo inglés de los neorrealistas norteamericanos. Este cambio de su actitud hacia Bergson anticipa el pleno rechazo al neorrealismo americano en el último capítulo de *Del neohegelianismo al neorrealismo*. Zulen exclama, «El espíritu no existe, pues, para el neorrealista».<sup>31</sup> Enseguida, señala el problema conceptual neorrealista de inquirir estrictamente el comportamiento del ser humano:

[C]omo los animales excitados por las fuerzas u objetos exteriores reaccionan y las vencen o se adaptan a ellas, así el hombre es un animal también a merced de tales excitaciones y responde a ellas de análogo modo. En esta virtud, la psicología no debe ocuparse sino de los organismos, del *behavior*, de la manera cómo el organismo *behaves*, cómo el organismo actúa como un todo frente a los estímulos, oposiciones y resistencias del ambiente. Todo lo subjetivo se esfuma así como por encanto.<sup>32</sup>

Zulen conjetura que el neorrealismo suprime la subjetividad y la existencia de ser subjetivo en su rígida objetivación. Es interesante observar que

30 Ibid, pp. 51 y 52.

31 Ibid, p. 59.

32 Ibid, pp. 59 y 60.

sus críticas al behaviorismo, al neorrealismo filosófico y a los valores capitalistas, carecen de la terminología marxista muy en uso entonces en Europa y se afirman en su idealismo moral, sustentado en sus ensayos y expresado también en su admiración por Bertrand Russell.

Cronológicamente, Bertrand Russell pertenece a la generación de los neorrealistas; sin embargo, la distinción de Zulen radica en que lo venera como «el pensador avanzado que deja atrás a la escuela [neorrealista]».<sup>33</sup> Ante todo, es no sólo un filósofo ilustre sino también el rebelde ante las injusticias sociales, «que acusa y apostrofa a la vieja sociedad y abre los nuevos horizontes humanos».<sup>34</sup> Se puede detectar una resonancia parecida a la vida de Zulen con su activismo político en la Asociación Pro Indígena. Por tanto, un largo apéndice del texto se concentra en Bertrand Russell. Aquí la voz narrativa se pone más personal e íntima y traza los pormenores biográficos de este intelectual inglés comprometido. Se ven múltiples similitudes entre Russell y Zulen: Sus dedicaciones intelectuales al campo de la filosofía contemporánea, sus activismos sociales, sus pensamientos liberales de ayudar a los oprimidos, sus estancias en Harvard, y sus entusiastas contribuciones en la red de comunicación pública, en periódicos y revistas, e inclusive el nombre «Dora» que comparten la esposa de Russell y la compañera de Zulen, Dora Mayer. Sin referirse a su propia experiencia, Zulen ostenta su admiración a este destacado filósofo, y su narración laudatoria llega al momento culminante cuando distingue a Russell de los otros filósofos renombrados en la primera guerra mundial:

Cuando el incendio y la muerte se desencadena sobre las masas humanas, los pensadores asoman. Unos sienten renacer el patriotismo. Bergson, ante el panorama de Francia devastada reniega de su raza judía y se proclama francés. Wundt entona himnos a los triunfales cascos prusianos. Royce sonda en vano la patria democrática en busca de fuerzas que repelan y arrasen para siempre con todos los imperialismos guerreros. Bradley, el autor del libro de metafísica más hondo quizás que se ha escrito en Inglaterra desde los tiempos de Hume, guarda silencio: la catástrofe parece no resonar en sus oídos, acaso ella no sea sino nueva apariencia de una realidad que no podemos escrutar. Bertrand Russell, más radical, más rebelde, condena la guerra por santa o justa que se la predique. Quiere que la resistencia individual impida que las naciones formen ejércitos, y de este modo evitar las luchas que sólo traen la orfandad y la miseria.<sup>35</sup>

33 Ibid, p. 64.

34 Ibid, p. 69.

35 Ibid, pp. 74 y 75.

Para Zulen, la grandeza del logro intelectual como filósofo corresponde a la determinación ética de cada pensador, así que uno puede filosofar con la motivación intelectual pero hay que cumplir su deber intelectual con el activismo comprometido. Acaba su elogio a Russell con un comentario afectuoso: «La obra, las ideas, las campañas de Russell envuelven un concepto activo y elevado de la vida, que abre nuestros ojos a los pobres y los oprimidos y da forjamiento a los ideales de justicia y mejoramiento social».<sup>36</sup>

Los dos libros filosóficos de Zulen demuestran tanto la sofisticación y profundidad intelectual de Zulen como su verdadera convicción en practicar (o «actuar») lo que cree y dice. *La filosofía de lo inexpresable* es un estudio formidable en el contexto sociocultural de aquel entonces, y significa un gran acto simbólico de lanzar su carrera como filósofo con la osadía de analizar, cuestionar y criticar a uno de los intelectuales más respetados del tiempo. Su segunda publicación, *Del neohegelianismo al neorrealismo*, representa el fruto de su peregrinación intelectual en Estados Unidos y aparenta su interés renovado en el activismo social.

#### **Zulen como activista pragmático**

En su escritura filosófica, Zulen quiere mantener el idealismo espiritual mientras que su activismo social se basa en el objetivo concreto de promover la mejora de las condiciones de vida de los indígenas marginados. Durante su colaboración en la Asociación Pro Indígena, Zulen aplica sus pensamientos filosóficos a la vida real con un objetivo práctico. Alrededor del mes de abril de 1909, el joven Pedro Zulen (que por aquel entonces era estudiante de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) participaba en una serie de debates sobre la educación indígena en el centro universitario. Por esa misma época, Dora Mayer, una periodista y escritora de origen alemán, pronunció un discurso sobre el indigenismo y lanzó la idea de la creación de una sociedad de carácter privado y no oficial destinada a defender a los indígenas. La propuesta fue complementada por Joaquín Capelo, un ingeniero y catedrático universitario de Junín. Asimismo, por ánimo de Zulen, Mayer y Capelo, se estableció esta institución que representaría la voz de la conciencia nacional. Zulen asumió el puesto de secretario general en la «Asociación Pro-Indígena» con una intensa misión indigenista, hasta la disgregación de la Asociación en 1916 y su primer viaje a Harvard en el mismo año.

36 Ibid, p. 85.

Al principio, la Asociación Pro Indígena incluía varios nombres de la élite limeña, pero la mayoría de ellos se fueron alejando cautelosamente, esquivándose de la monótona tarea cotidiana. Esta organización trataba de innovar el estado de Derecho, aprovechándose de las leyes existentes para sobrepasar la discrepancia entre la legalidad y la realidad. Al mismo tiempo, se promovía debates dentro del sector letrado y criollo con respecto a medidas y políticas destinadas al progreso social de los indígenas. Su meta no era tutelar, sino asistir a los indígenas a levantar la conciencia social y reclamar sus derechos legales. Para cumplir este fin, la Asociación resaltaba la necesidad e importancia de la educación indígena. Empero, estos discursos liberales criollos no solían concordar con una acción sociopolítica consecuente, ya que muchos socios de la Asociación eran parte de una configuración sociopolítica ambigua que tomaban su rol legitimador (y a veces, crítico) del sistema establecido. Sólo la generación nueva limeña, como Zulen, parecía tomar en serio ciertos discursos liberales, pero al final se convertiría en conservadores.

La Asociación Pro Indígena se operaba con la predisposición defensora y paternalista que tenían los criollos y los mestizos para asistir a la raza indígena desamparada. Los miembros criollos no se procuraban por trascender los marcos convencionales políticos, ni por incorporar a sectores populares en sus luchas. En este ámbito, Zulen rechazó la complacencia de sus colegas y expuso una proclamación:

La Asociación Pro-Indígena cumple, pues, el deber de avisar a los braceros del Perú y en particular a los indígenas, que la causa de su liberación y derechos de ciudadanía continúa hoy, como estaba en la época de la dominación española; y que el amparo de la Constitución y las leyes de la república acuerda a todos los habitantes del país, no los comprende a ellos absolutamente.<sup>37</sup>

Antes de este discurso, jamás se había considerado a los indígenas como sujetos de su propia liberación. El manifiesto sugirió indirectamente que los indígenas debieran decidir su propio destino, y de este modo, se podría comprender como una justificación de la acción insurreccional.

Esta radicalización súbita de Zulen se juzgaría con otro motivo: La crisis política de 1914. Acabó la presidencia populista de Guillermo Billinghurst con un golpe de Estado y se restituyó la oligarquía civilista con el control pleno del poder. Los intelectuales inconformes como Zulen empe-

37 En Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 18. «La causa pro-indígena ante el senado del Perú. Manifiesto de la Asociación Pro-Indígena».

zaron a emplear el término «oligarquía» como equivalente al traidor del progreso nacional. Esa táctica se destacaba en el movimiento descentralista de las ciudades sureñas. Zulen recibió muchos apoyos de los jóvenes provincianos que podrían hacerse delegados pro indígenas y aliados naturales en la lucha contra el centralismo limeño y el gamonalismo.

En *La autonomía* (1915) Zulen enunció el federalismo antigamonal en términos radicales, no para presentar un peligro a la nación peruana, sino para proponer una «labor de depuración nacional».<sup>38</sup> Este planteamiento forjaría una auténtica democracia: Una democracia sociopolítica fundamentada en el sufragio universal, que derrumbaría el sistema latifundista y aseguraría a todos sus ciudadanos el derecho a hacerse pequeños propietarios de tierras. Por tanto «no faltará nunca a nadie hogar y pan».<sup>39</sup> Este discurso se desarrollaba bajo la delicada situación de las disputas campesinas en Puno, donde había ocurrido una sublevación sospechosa dirigida por un indígena, Teodomiro Gutiérrez Cuevas, que pretendía restaurar el Tahuantinsuyu. Zulen nunca criticó a estos indígenas rebeldes; por el contrario, publicó los informes que mandaban los representantes de la Asociación para denunciar que la insurrección indígena había sido inventada por los gamonales para justificar una matanza y atracos de tierras y bienes de los indígenas.

En los años 1918 y 1919, Zulen estaba en Jauja por la convalecencia física, y se hizo más obvia su dedicación para apoyar a los indígenas para que consiguieran su propia liberación. Los jóvenes jaujinos se subscribían a las ideologías revolucionarias y estimaban tanto a Zulen que le nominaron como candidato a diputado suplente por los liberales. Se presentó a una audiencia indígena en Marco durante las fiestas patrias de 1918, invocándoles a «ser rebeldes».<sup>40</sup> El suceso espantó a las autoridades locales que meses después, detuvieron a Zulen acusándolo de tomar parte en un complot socialista. Su discurso en Marco distingue el radicalismo de Zulen de otras arengas más conocidas del tumulto social y político ocasionado por el fracaso de la República Aristocrática. Las tendencias renovadoras estaban tan vigentes en la juventud criollo-mestiza que se aspiraba a formar un Partido Socialista en Lima. En particular, en la Universidad de San Marcos se logró la reforma universitaria, mientras que Haya de la Torre, como el

38 «Por la nacionalidad». En *La autonomía* # 411, 2 de julio de 1915.

39 «¡Desayunamos el latifundio!». En *La autonomía* # 419, 27 de noviembre de 1915.

40 KAPSOLI, Wilfredo; *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Cuzco: Centro de Bartolomé de las Casas, 1980, p. 15.

representante de los estudiantes, asistía a los obreros limeños para obtener las ocho horas de labor diaria. El indigenismo tutelar llegó a su momento culminante en Perú. Sin embargo, Zulen salía contra el plan de organizar un partido socialista liderado por quienes habían defendido el sistema del enganche. Durante aquel auge transformador, era uno de los pocos que se atrevió a apelar a los indígenas. Este comportamiento de Zulen podría ser la verdadera causa de su encarcelamiento, en vez del contenido de su discurso en Marco. Se toleraban artículos de contenido revolucionario y publicaciones rebeldes, con tal que éstos fueran dirigidos específicamente al público criollo-mestizo y no intimaran al régimen en una situación inestable. En realidad, el discurso de Zulen fue siempre mucho más moderado y menos radical que el de González Prada, distinguido por su anarquismo. Pero González Prada era un célebre internacional gracias a su prestigio intelectual, y era intocable para los gobiernos. Además se dirigía sólo a los jóvenes intelectuales criollo-mestizos o a las agrupaciones de obreros urbanos.

En 1920, un año después de la detención, Zulen realizó su segundo viaje a Norteamérica. Su experiencia en los Estados Unidos, particularmente en Harvard, inspiró a extender su interés regional andino al nivel panlatinoamericano y proyectar un análisis comparativo interlatinoamericano. Por otro lado, durante su estancia en América del Norte, perdió su ingenuidad con respecto al progreso y la prepotencia de las naciones capitalistas modernas. No encontró un modelo del sistema democrático en EE.UU., por ende, su modelo ideal cambió a la democracia inglesa cuyo liberalismo anteponía el derecho de los ciudadanos para que pudieran controlar a sus gobernantes con el derecho a elegirlos. Zulen defendía el derecho de la insurrección y comprendía el espíritu de los primeros colonizadores y de la constitución norteamericana de la perspectiva revolucionaria del liberalismo. No obstante, Zulen notaba el cambio de la actitud en los norteamericanos de su tiempo:

[El ciudadano estadounidense] cree que su único papel debe ser votar y nada más que votar; y el hecho del voto en este país no tiene más valor que el de autorizar sin saberlo, el libre curso del monopolio y el gobierno invisible de un pequeño número de jugadores de bolsa. La democracia no puede existir allí donde el ciudadano se retira voluntariamente y deja hacer.<sup>41</sup>

Los norteamericanos abandonaron las ideas originales de sus antepasados coloniales. Zulen buscaba un modelo dentro de la democracia inglesa

41 «Reflexiones sobre el centenario», en *El Tiempo* (Nueva York) 28 del julio de 1921, p. 6.

y consideraba Irlanda oprimida por los ingleses como un análogo de la marginalidad indígena y la supremacía criolla en Perú. Entonces Irlanda dio a Zulen una gran inspiración de la resistencia sociopolítica. Manifestó su alabanza poética:

¡Siempre rebelde! ¡Siempre altiva! ¡Siempre la misma! ¡Irlanda, bendita seas! Porque luchas por la libertad, tu actitud es plenamente hermosa. Y todo hombre que ame la justicia por la justicia, sin temores ni términos miedos, tendrá que hacer suya tu causa. Porque tu causa es la de todos los pueblos que sufren extrañas leyes, extraños gobiernos, y sufren el despotismo de la fuerza bruta. Porque todos los pueblos oprimidos bajo la férula de las bayonetas, fortalecen su esperanza al contemplar tu fe inquebrantable. Pueblos que luchan como tú tienen que vencer tarde o temprano a sus opresores por fuertes e implacables que sea. Y vencerás, porque tu enhiesta frente y tu erguido espíritu, confundirán a tus verdugos. ¡Calibán torpe y grosero desaparecerá ante la sombra Ariel divino!<sup>42</sup>

La resistencia irlandesa le ayudó a superar su decepción de la sociedad estadounidense y a reestimar su ánimo revolucionario.

Al volver al Perú, consiguió un empleo en el ámbito universitario y educó a los jóvenes renovadores, más tarde nombrados como la «generación del centenario» (Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, etc.). Estos nuevos nacionalistas, los ascendentes movimientos indigenistas y los primeros intentos de una organización indígena nacional (los congresos del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyu) le reafirmaban las esperanzas de regenerar la nación. Pero ya le quedaba poco tiempo de vida. En los años 1923 y 1924, aunque Zulen se puso muy enfermo, no dejó de cumplir su compromiso intelectual y participó como espectador en los congresos indígenas donde alzaban la cabeza los dirigentes indígenas que tomaban su destino en sus manos.

### Conclusión

Si bien Zulen fue de origen humilde, se puede considerar como un intelectual que consiguió su propósito en el ámbito cultural criollo y en una época en la que la élite criolla mantenía sus actitudes conservadoras y racistas en la sociedad peruana. Tanto su doble posición (por ser miembro de la élite

42 ZULEN, Pedro; *El olmo incierto de la Nevada*. Lima: [s/e], 1930, p. 29.

limeña pero rechazado por la oligarquía) como la distancia que lo apartaba del mundo indígena, le permitieron jugar un papel significativo en los proyectos nacionales. Fue un filósofo moderno con ideología revolucionaria. En su indagación de la realidad peruana logró superar las limitaciones de paradigmas eurocéntricos, por no como intérprete o amanuense de los conceptos norteamericanos y europeos, sino como un pensador innovador. Fue un peruano modernista y nacionalista, quien reprochaba la modernidad neocolonial, y propuso modernidades alternativas, reconciliadas de la cultura andina y la occidental, al reconocer a los indígenas como sujetos que podrían fundar su propia modernidad.

Fue un hombre multifacético (por sus varias publicaciones y actividades políticas) y eficaz por su dedicación como bibliotecario en San Marcos. La figura de Zulen en el ámbito cultural peruano simboliza un epítome del intelectual orgánico que sobresale de su propia marginalidad y se dedica a acompañar a los indígenas marginados en la liberación sociopolítica e idealista. La vida de Zulen se ha balanceado entre ser un idealista pragmático y un pragmático idealista. A veces titubeaba e iba de un lado al otro, pero siempre trataba de encontrar el punto medio entre el entusiasmo intelectual y el deber comprometido. De esta manera, Zulen encarnó los dos perfiles complementarios: ser un idealista práctico y un activista filosófico.

# memorias de sophía

*Tesis*



**LA FILOSOFÍA: DE LO INEXPRESABLE,  
BOSQUEJO DE UNA INTERPRETACIÓN Y UNA CRÍTICA  
DE LA FILOSOFÍA DE BERGSON**

Pedro S. Zulen

Es una fatalidad del espíritu estar vinculado al cuerpo. Por medio de éste, aquél debe estar directa o indirectamente ligado al mundo exterior. Si queremos explicar algo de nuestro yo, debemos usar las metáforas, esto es, comparaciones tomadas de fuera. Aquellas manifestaciones más íntimas del espíritu como el amor y el dolor tienen un motivo que se exterioriza en el mundo material: el amor está unido a sonrisas, a palpitaciones del corazón, a suspiros, a miradas, a besos; el dolor se produce por hechos de la vida real, que impresionan y sumergen en una pena que parece ser una negación de la vida, revelada en el llanto, en la palidez del rostro, en la extenuación del cuerpo; el que sufre, busca un consuelo para su alma, ya en la afección de otro ser terreno, ya en religiones que imaginarán la existencia de un orden supranatural representable en templos e ídolos. Lo más inverosímil, como tanto de lo que vemos en los sueños, lo juzgamos así con relación a una inverosimilitud dentro de lo que parece ser el orden de la realidad externa. Para el más subjetivo poeta nada podría expresarse sin recurrir a imágenes sacadas de la naturaleza, y cuando aquél quiera expresar lo más inexpressable, apelará a cosas también inexpressables. Salomé en la tragedia de Oscar Wilde dirá: «Bien sé que tú me habrías amado y misterio del amor es más grande que el misterio de la muerte».<sup>1</sup> En su sublime *De profundis*, Wilde nos dice: «Mejor que Wordsworth mismo yo sé lo que Wordsworth expresó cuando dijo: El 'sufrimiento es permanente, oscuro y tenebroso, / y tiene la naturaleza del infinito'».<sup>2</sup>

1 Citado aquí según la traducción inglesa, John Lane, editor, p. 65 [*Salomé* (Translated from the French by Lord Alfred Douglas). *Elkin Matthews and John Lane*, February, 1894. Illustrated by Aubrey Beardsley.]

2 *De Profundis* [edited, with a prefatory dedication by Robert Ross], Second edition [with additional matter. New York and London: G. P. Putnam's sons, 1911], pp. 38-39.

El poeta tendrá que decir siempre como Sully Prudhome: «Mes vrais vers ne seront pas lus».

El filósofo, que se mueve dentro del mismo mundo, no puede escapar de la misma necesidad. El argumento de Bergson es decirnos que la realidad, objeto de la filosofía, es inexpresable, y lo que nosotros alcancemos será sólo *sentible*,<sup>3</sup> pero de ninguna manera *expresable*, porque nuestro lenguaje que ha sido creado por nuestra inteligencia en relación con el mundo de la materia inerte, es inadecuado para expresar la vida. Nuestra inteligencia que se ha habituado a la geometría exterior nos dará palabras «que sugerirán siempre una imagen demasiado geométrica».<sup>4</sup> Bergson establecerá entonces dos clases de conocimiento: el conocimiento mediante la inteligencia y el conocimiento mediante la intuición. Por el primero retendríamos de la realidad moviente sólo inmovilidades eventuales con las que crearíamos símbolos que nos permitirían en cierta medida prever el porvenir y gobernar sobre la naturaleza. Por el segundo nos transportaremos al interior del devenir mismo, nos instalaremos en lo moviente.<sup>5</sup> Con el primero haríamos la ciencia, con el segundo la filosofía. Una inteligencia que quisiera comprender la vida, la desnaturalización; «la vida trasciende la inteligencia».<sup>6</sup> Mientras que una intuición me llevará «al interior de un objeto para coincidir con lo que él tiene de único y por consiguiente de inexpresable».<sup>7</sup>

3 Examínese bien los argumentos de Bergson son todos de este estilo: nadie podrá negar que un estado psicológico tiene una intensidad; la libertad, yo la siento en mí mismo; el *élan vital*, nosotros lo sentimos; el absoluto nosotros lo llevamos. Es decir, que la existencia de la intensidad de los estados conscientes, de la libertad, del *élan vital* y del absoluto, tiene un asentimiento psicológico, no lógico, esto es, no comprobable por el entendimiento. En una nota de *L'Évolution Créatrice* [1907], p. vii, Bergson ha dicho que en ese libro él toma la vida desde el punto de vista psicológico. Esta declaración es de suma importancia para la comprensión de su filosofía. No podría ser de otra manera, pues la única existencia concreta incontestable es la de nuestro espíritu como él dice, sólo que este espíritu, agregamos nosotros, es efímero como dato de estricta experiencia. Y si la realidad que parece hallarse fuera de nosotros ¿no fuera del tipo psíquico?

4 Palabras de Bergson. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1901, p. 61.

5 *L'Évolution Créatrice*, pp. 370-371.

6 BERGSON, «A propos d' un article de Mr. Walter B. Pitkin intitulé: "James and Bergson"», en *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, July 7, 1910, p. 388.

7 *Introduction a la Métaphysique, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 3. Más adelante veremos que la intuición no es nuestra autopenetración en la realidad exterior misma, sino la autopenetración de nosotros mismos, y que el devenir positivamente sólo existe por relación con lo psíquico. En este trabajo

Cuando el filósofo que intuye quiere dar un concepto de esa movilidad, de ese devenir, de eso que está en un perpetuo rehacerse, de eso que dura, y quiere expresarlo, se encuentra ante una dificultad insuperable. Aquello que se ha intuido tendrá que descomponerse, dejará de ser, porque en vez de conservarlo en su propio medio, será *transportado* al espacio. «Así, nosotros decíamos —escribe Bergson— que muchos estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen más y más, y podrían dar así, a un yo ignorante del espacio, el sentimiento de la duración pura; pero ya, por emplear la palabra «muchos» nosotros habíamos aislado esos estados unos de otros, nosotros habíamos exteriorizado unos por relación a otros, nosotros los habíamos yuxtapuesto, en una palabra; [...] la representación de una multiplicidad sin relación con el número o espacio, aunque clara para un pensamiento que vuelve a entrar en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del sentido común».<sup>8</sup>

Sin embargo de tal dificultad, Bergson no querrá declararse vencido y levantará entonces la arquitectura de su sistema. Cuando el filósofo aspira a explicarlo todo, aparecen las oposiciones, surgen los problemas, se multiplican las incógnitas, y soluciones sobre soluciones hacen el espectáculo interminable de la historia de la filosofía. Al fin y al cabo todos los pensadores concluyen por declararse impotentes y pequeños para *platonizar*, para acomodar lo que ellos tenían por la realidad, dentro de una razón previamente construida; para representar la experiencia habida y por haber, bajo un modelo determinado que se estima modelo universal. Kant termina por sentar que la filosofía no puede ser una ciencia de manual, sino únicamente el enseñar a filosofar. Bergson quisiera escapar del peligro pero no lo logra, dirá que su metafísica esta construida sobre la experiencia; pero —observamos— desde el momento que nosotros *conocemos* (lo cual se resuelve en el dominio de la acción) esa experiencia, la hemos descompuesto y la hemos llenado de concepto sin alcanzar a recomponerla, cuando lo que debiéramos hacer simplemente es echar abajo el catafalco conceptual que habíamos levantado y volver a la misma experiencia y acoplarnos con ella. Este salir del seno de la duración pura y no perderla de vista, tratando de mantenerse a conveniente distancia de ella, es el secreto, el hilo de todos los desarrollos de Bergson. Mas la realidad que él cree manipular, no es ya realidad sino análisis, y por eso cuando él quiere explicar falla y va contra su propio

únicamente nos referimos a la intuición en cuanto se utiliza como instrumento de investigación filosófica.

8 *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], pp. 92-93.

principio «de ver todas las cosas *sub specie durationis*»<sup>9</sup> que es lo que está en la base de su filosofía. De modo que un crítico que mida exclusivamente con la vara de la lógica, con el patrón de la inteligencia, las páginas todas de este filósofo, nunca alcanzará ni a vislumbrar lo que hay de vital en ellas; removerá inútilmente las hojas sin tocar jamás el rábano.

En la obra de un pensador se descubre siempre un contraste entre lo que ha querido decir y lo que a primera vista, por decirlo así, aparece en su lenguaje. Al menos, se ve que el pensamiento desborda lo escrito. Lo está indicando el hecho de que la obra a menudo da lugar a interpretaciones varias. En

9 *L'intuition philosophique, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 827. Bergson mismo ha dicho en su *Introduction à la métaphysique* [1903] que es un error creer que con «esquemas se recompondría lo real», pues nunca se repetirá bastante que: «de la intuición se puede pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición (revista citada, p. 19). El análisis consiste en «expresar una cosa *en función de lo que ella no es*», todo análisis es «una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación apreciada desde puntos de vista sucesivos de donde se le noten otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y otros que se le cree ya conocer. En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto alrededor del cual está condenado a volver, el análisis multiplica indefinidamente los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta, varía sin cesar los símbolos para rehacer la traducción *siempre imperfecta*. Él se continúa, pues, hasta el infinito» (pp. 3-4. Las itálicas son nuestras). Ahora, la Metafísica es el medio de poseer una realidad *absolutamente* en lugar de conocerla *relativamente*, de colocarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de *tener la intuición* en lugar de *hacer el análisis*, en fin, de cogerla fuera de toda *expresión, traducción o representación simbólica* (p. 4. Las itálicas son nuestras). La Metafísica «no es propiamente ella misma más que cuando sobrepasa el concepto, o, por lo menos, cuando ella sacude de los conceptos rígidos y todos hechos, para crear conceptos bien diferentes de aquellos que nosotros manejamos habitualmente, quiero decir, representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a vaciarse en las formas fugaces de la intuición» (p. 9). (Aprovechamos esta clasificación de los conceptos para establecer lo que según ella debe entenderse por intelectualismo y por antiintelectualismo. Intelectualismo será el empleo de conceptos *fijos* en la explicación de lo moviente, y antiintelectualismo el uso de conceptos *móviles* en la explicación de lo moviente. A menudo Bergson, llevado por sus entusiasmos antiintelectualistas, parece olvidar que los conceptos, sean *fijos*, sean *móviles*, se *obtienen* de la realidad, pero no *están* en la realidad: —se *obtienen* inmovilidades en la fotografía de un objeto en movimiento, pero las inmovilidades no *están* en el movimiento; se *obtiene* una escena animada presenciando una exhibición cinematográfica, pero la escena animada no *está* en la película misma, que es una colección de inmovilidades; se *obtiene* una colección de huequitos en el disco de un gramófono cuando se graba una pieza de música, pero los huequitos no *están* en la música; se *obtiene* una pieza de música cuando el disco de un gramófono circula bajo la aguja, pero la música no *está* en los huequitos).

Bergson, desde luego, hay un aparato formal, destruible, como vamos a verlo para comprobar lo que decimos en el párrafo anterior; pero ¡cuánta vida se divisa a través de su arquitectura lógica! ¡En vano la tenaza del lenguaje tratará de coger algo del flujo de su pensamiento! En las líneas que siguen veremos no sólo que Bergson al explicar lo que para él es la realidad —cosa que no puede hacerse más que por medio de imágenes que se desplazan en el espacio—, la ha transformado convirtiéndola en una lógica vulnerable, sino también, que al pretender dar una explicación positiva de problemas que la Metafísica tradicional considera situados fuera del terreno de la experiencia —como el de Dios y el de la inmortalidad del alma—, cae ya en el franco intelectualismo que precisamente trató de rebasar, como respecto del primero; ya en un argumento aparentemente deducido de la experiencia psicológica, pero en realidad racionalista, como respecto del segundo.

Si yo digo que la materia es el orden de la cantidad y de la medida, y el espíritu de la cualidad e intensidad, éste es de estados que no son mensurables y, por lo tanto, extraños a todo cálculo; tendré que convenir que materia y espíritu son cosas absolutamente distintas, al menos para mi lógica. Sin embargo, mi alma está ceñida a mi cuerpo. Bergson querrá decirnos no que hay paralelismo o interacción, sino que el espíritu y la materia no son «tan radicalmente diferentes que no pueda producirse una unión entre ellos. Si el espíritu arriba a insertarse en la materia, es justamente porque es capaz de relacionarse por degradaciones sucesivas e insinuarse limitándose». <sup>10</sup> Es decir, pues que una cosa que es movimiento, que es número, que es espacio, que es geometría, deja de serlo apenas toca el umbral de la conciencia. O esto es un concepto que yo me forjo para darme una satisfacción momentánea o la lógica no tiene nada que hacer con la filosofía.

Bergson dice que entre la percepción y la materia hay diferencia de grado pero no de naturaleza, y que la diferencia de la naturaleza, que es radical, aparece cuando la percepción, pasando por el recuerdo-imagen, se convierte en recuerdo al penetrar en la memoria. Pero entonces alega «que es imposible decir con precisión dónde uno de éstos termina o donde comienza el otro». <sup>11</sup> En realidad, «nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado», «toda percepción es ya memoria», <sup>12</sup> pero «del presente es de donde parte la llamada a la que el recuerdo responde». <sup>13</sup> Más adelante Bergson nos dice que

10 Son sus palabras. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1901, p. 62.

11 *Matière et Mémoire*, p. 144.

12 *Ibid.*, p. 163.

13 *Ibid.*, p. 166.

la percepción «sería el grado más bajo del espíritu».<sup>14</sup> Ahora bien, si «nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo y nuestro pasado es al contrario lo que no actúa más, pero que podría actuar, lo que actuaría insertándose en una sensación presente de la que él sacará la vitalidad»,<sup>15</sup> no alcanzamos a comprender por qué habría diferencia de naturaleza entre percepción y recuerdo puros; sólo encontraremos diferencia de cualidad, de contenido. Pero, según Bergson, podríamos decir: si un recuerdo se actualiza, se vuelve materia; y si mi percepción deja de actuar, se vuelve espíritu. O pues, decimos nosotros, mi percepción no es del orden de mi conciencia; o este dualismo se traslada a mi conciencia entre la percepción pura y el recuerdo puro; o yo no puedo unirlos una vez que los separo por el análisis; o entre percepción pura y recuerdo puro debe haber una continuidad tal que ha medida que el segundo camina del fondo de la memoria al plano de acción de la conciencia para cambiarse en el primero, ese recuerdo se materializa en función del espíritu, volviéndose percepción, y cuando la percepción va hacia la memoria, se espiritualiza en función de la materia, volviéndose recuerdo; y, por consiguiente, el dualismo, que sería sólo formal, aparece cuando tomo los extremos y hago abstracción del intermedio, el cual escapa a toda explicación psicológica como en el fenómeno químico escapan a toda explicación los cambios atómicos interiores. Cualquiera de estas soluciones nos dejará siempre perplejos y nos será difícil salir airoso del terreno de los dilemas; no habremos conquistado nada serio para la filosofía.

No hay que olvidar que para Bergson la materia tiene existencia real fuera de nuestra conciencia, y «es cantidad más bien que cualidad», que la «geometría es el fondo mismo de la materia» e «inmanente a la percepción que nosotros tenemos de ella»; y aunque «toda inmovilidad es relativa o aparente: el movimiento es sólo real, y la permanencia misma de una forma no es más que el dibujo de un movimiento».<sup>16</sup> La distinción entre materia y

<sup>14</sup> Ibid., p. 249.

<sup>15</sup> *Matière et Mémoire*, p. 269.

<sup>16</sup> Contestación a Pitkin, ya citada, pp. 387-388 [ver nota 6]. Esto de que la materia sea «el dibujo de un movimiento», ha sido originado, según nosotros, para imaginarla como algo que se acerque al tipo de la duración real, esto es, que exista como movimiento, como cambio, pero sin que sustancialidad alguna sirva de soporte a dicho movimiento y dicho cambio. Movimiento sin móvil, lo mismo que cambio sin cosa que cambia, en realidad son conceptos; así es que cuando, como citamos más adelante, Bergson diga: «el conocimiento intuitivo se instalará sólo sobre un simple concepto», en efecto, el movimiento se *obtiene* haciendo cambiar de sitio un móvil, pero el movimiento no *está* en el móvil; el movimiento puede ser «inmediatamente cogido» por la conciencia, pero sin el

espíritu existe, pues, siempre. Mas ¿por qué romper la continuidad psíquica estableciendo una diferencia radical de naturaleza entre percepción y recuerdo, y por qué ver más diferencia entre recuerdo y percepción que entre percepción y materia? ¿Puede existir una percepción que sea a la vez extensión e inextensión o en la que lo extenso se funda con lo inextenso? ¿Poseemos nosotros otra cosa que los extremos radicalmente distintos de algo que es desconocido e indiscernible: fenómeno fisiológico y hecho consciente? ¿Y de qué modo la percepción se convertirá en recuerdo siendo una y otra de naturaleza diferente? ¿No significaría todo esto acogerse a la «multiplicidad distinta» para comprender la «continuidad indivisa?».

Si la teoría no envuelve, pues, dificultades lógicas, sólo ha cambiado de sitio el dualismo tradicional. ¿Serán estas dificultades lógicas debidas a que «la filosofía, en sus más profundos análisis y en sus más altas síntesis, está obligada a hablar la lengua de todo el mundo», según palabras del Bergson formalista contestando a Borel?<sup>17</sup> ¿Por qué crear conceptos tan inmóviles como los «que manejamos habitualmente» en vez únicamente de «representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a vaciarse sobre las formas fugaces de la intuición», como dice el Bergson intuicionista?

El cuerpo, dice Bergson, es sólo un instrumento de acción del espíritu; en realidad, éste desborda a aquél. Cuando mi cuerpo muera, mi espíritu debe continuar viviendo y la inmortalidad del alma será así posible. Bergson dice que esta solución no es completa ni radical sino probable, «pero como opera en un terreno donde la probabilidad puede crecer sin fin, ella nos conduce poco a poco a un estado que equivale prácticamente a la certidumbre».<sup>18</sup> Propiamente, Bergson no nos da aquí más que una ficción, una acomodación lógica para escapar momentáneamente del escepticismo y del materialismo.

móvil no hubiera podido producirse; un movimiento sin móvil es, pues, un concepto, no una realidad; es un desglose artificial de la realidad, pero no la realidad misma; es un concepto *móvil*, pero no expresará que lo moviente sea la esencia íntima de la realidad material; será la anulación arbitraria del móvil y una sustanciación caprichosa del movimiento, pero no dirá que el movimiento es la última realidad en las formas materiales. Observemos también que si la materia es «el dibujo de un movimiento», la geometría sería sólo *exterior*, no algo que la materia lleva en sí. La concepción bergsoniana de la materia parte de la teoría moderna de la luz, teoría que da por realidad concluyente; pero ¿si la luz fuera corpuscular, como se ha vuelto a sostener recientemente?

17 «A propos de l' "Evolution de l'intelligence géométrique"», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 32.

18 *L'âme et le corps* —conferencia inserta en el volumen *Le Materialisme actuel*, París, 1913, p. 48.

Pero profundicemos. ¿Sabemos nosotros qué es el Yo en sus más profundidades? ¿Qué es mi conciencia? «El yo interior, aquel que siente y se apasiona, aquel que delibera y se decide»,<sup>19</sup> no existe más que por relación con otros yo y a otras realidades. Mi conciencia no será nada, o mejor, yo no tendría conciencia de mi conciencia si no existieran para mí otras conciencias y la realidad exterior no me presentase oposiciones. Mi conciencia, dirá Bergson, es una duración inespacial. Pero tal duración implica tiempo. Ese tiempo, ¿será el Tiempo? ¿Será el Tiempo ese tiempo concreto, es decir, el tiempo real, el tiempo-cualidad por oposición al tiempo-longitud, al tiempo abstracto del reloj; el tiempo tácito que supongo cuando observo que mi conciencia dura? No lo sé. Sólo sé que hay un presente enlazado al pasado y al porvenir. Pero este presente nunca llego a cogerlo, porque cuando quiero darme cuenta de él, ya es pasado. Y ese pasado no tiene valor alguno para mí sino cuando lo saco de mi memoria para elaborarlo con algún fin que es precursor de un hecho de mi vida social. El pasado, pues, significa algo por el futuro que se realiza fuera de mí.<sup>20</sup> Para mí no existe, por tanto, más que el aspecto de mi yo que tiene relación con el mundo en que vivo. Y si el presente, que es cuerpo, deja de existir, debe dejar de existir también el pasado, que es memoria y sólo existe por relación a aquel presente.<sup>21</sup> Podría argüirse que la desaparición del cuerpo no implica la de la memoria y que esta memoria debe ser únicamente la forma inmediata de exteriorización de un principio virtual y eterno que es el alma misma; pero ésta no es ya la cuestión tal como Bergson la plantea, y el problema de

19 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 95.

20 Y así Bergson ha podido decir: «se puede concebir sin duda como un límite ideal, una memoria y una percepción desinteresadas; pero en el hecho, es hacia la acción adonde percepción y memoria son dirigidas». *Matière et Mémoire*, p. 254.

21 Las mismas consideraciones aducidas hasta aquí, en este párrafo, nos conducirían a declarar que el tiempo bergsoniano es un tiempo lógicamente perecedero. Una conciencia finita (es el caso de la experiencia) sólo postulará un tiempo-cualidad finito. Y un tiempo finito, un tiempo que se acaba, no puede ser el Tiempo. Una forma de concebir el Tiempo sería suponer que existe la continuidad de las conciencias en un orden psíquico de duración indefinida. Pero ello no puede ser más que una concepción intelectualista. El tiempo bergsoniano sin esta presuposición intelectualista de un orden o, mejor, de una corriente eterna de cualidades, sería una duración que debe dejar de durar, un tiempo *temporal*; un tiempo individual, pero no la individuación del Tiempo. El tiempo bergsoniano en cuanto quiere ser el Tiempo, no es, pues, sino un mero añadido conceptual. Creemos que Bergson, al decir: «Le temps est invention ou il n' est rien du tout» (*L'Évolution Créatrice*, p. 369), no ha hecho más que constatar que no sabemos nada del Tiempo.

la inmortalidad continúa en las mismas alturas en que colocó la Metafísica tradicional.

De una manera análoga a esta pretendida solución empírica del problema de la inmortalidad del alma, Bergson ha afirmado la existencia de Dios, aunque dijo que este problema todavía no había sido abordado del todo por él. Dios es posible no sólo porque la creación (en el sentido de irreversibilidad) es un hecho, sino por cuanto la materia y la vida suponen un Dios creador y libre que los ha generado a un mismo tiempo; y, además, el poder de crear dado a la naturaleza no lo posee en sí, este Dios bergsonianos es un simple añadido conceptual, es un argumento profundamente intelectualista, y, como ha dicho Marol Hébert, rompe la continuidad de su filosofía.<sup>22</sup> Dios no puede ser objeto de experiencia y sólo se halla en nosotros como creencia, como convicción moral. Un filósofo empírico no podrá decir sino con William James: Dios debe existir ante la alternativa de la noción mecanicista del materialismo. Parece que Bergson sólo ha querido evitar, por el momento, la tacha de los sacerdotes católicos de que su filosofía era una filosofía sin Dios, pero no aportan una verdadera solución dentro de la armonía de su sistema.

Creemos que los ejemplos citados hasta aquí, y que podrían multiplicarse, son bastantes para justificar nuestras aserciones respecto de la existencia de un Bergson intelectualista y del valor filosófico de sus construcciones estrictamente lógicas. Digamos ahora algo del intuicionista.

Aceptamos que nuestra inteligencia sólo expresa «una cosa en función de lo que ella no es». Mas eso que parece dársenos en la intuición y que para Bergson se nos da como límite de una totalidad, ¿será lo absoluto, como él sostiene? Si lo absoluto fuese el límite de una totalidad tomada en la intuición, habría que saber de antemano lo que es esa totalidad, o esperar conocerla sucesivamente toda o lo que es lo mismo nunca.<sup>23</sup> Cuando Bergson dice que «las mil y mil células de un tejido percibidas en el microscopio, tienen una realidad absoluta por relación al aspecto simplificado que el

22 Véase a este respecto las cartas de Bergson al padre Joseph de Tonquédec (insertas en el artículo: *M. Bergson est-il moniste?*, *Etudes*, 20 février, 1912) y a Marcel Hébert, y el artículo de este último: *M. Bergson et son affirmation de l'existence de Dieu*, *Coenobium*, 1912. Compárese con el concepto de Dios como indistinto de creación, esto es, de un Dios que no está hecho sino haciéndose, de un Dios distinto del de la Teología, sostenido en *L'Évolution Créatrice*.

23 La verdadera filosofía, la filosofía intuitiva, una filosofía que responda a la cuestión: ¿de dónde venimos, qué somos, adonde vamos?, dice Bergson, como si quisiera disimular este escepticismo sin escapatoria, no podrá constituirse más que por el esfuerzo colectivo y progresivo de muchos pensadores y de muchos

tejido presenta a la vista desnuda»,<sup>24</sup> sólo expresará que lo percibido no puede estar separado de lo absoluto, pero no dirá lo que el absoluto es. Un hombre que careciese de conocimientos biológicos, que ignorase la existencia de las células y que no tuviera noticia del microscopio y de lo que puede descubrirse con este instrumento, jamás inferirá necesariamente la existencia de las células del solo aspecto simplificado que el tejido presenta a su vista. Bergson cree hallar, pues, el límite, la parte, el fragmento necesario de un todo en lo que sólo es un aspecto de ese todo. La intuición coge una movilidad, un flujo, una duración, un devenir, un cambio, un progreso, una creación, una libertad, un *élan*; pero de ello no se puede inferir necesariamente que lo absoluto sea alguna de esas cosas, como del aspecto simplificado del tejido no pudieran inferirse las células, aunque éstas diesen lugar a ese aspecto. Movilidad, flujo, duración, devenir, cambio, progreso, libertad, *élan*, serán, pues, únicamente, un aspecto de la realidad exterior misma. El hombre, claro es que forma parte del mundo en que vive, pero no sabe qué será ese mundo por sólo el conocimiento intuitivo de sí mismo, porque de ser así quizá sabría ya, después de tantos siglos de filosofar, de dónde viene, para qué está aquí, y qué será de él después de la muerte.

Por consiguiente, lo único en que podremos convenir, dentro de una Metafísica positiva, es que la intuición expresa algo que es otra cosa que la que aparece en la simbolización de nuestra inteligencia, pero no especifica lo absoluto. Lo que ha pasado es que Bergson se ha seducido con la duración psíquica y todo lo ha considerado bajo ese tipo; de ahí que haya proclamado que lo absoluto «es de esencia psicológica».<sup>25</sup> Y así nos dirá: «la conciencia que nosotros tenemos de nuestra propia persona en su continuo deducir nos introduce al interior de una realidad sobre el modelo de la cual debemos representarnos las otras»; no es relativo «el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente»; «la intuición alcanza lo absoluto».<sup>26</sup> A esto tendríamos que oponer, de acuerdo con la apreciación que hacemos: de que nuestra conciencia sea duración, no puede inferirse necesariamente que las demás realidades sean *sub specie durationes*; el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente es *relativo*; la intuición *no* alcanza lo absoluto.

observadores, cambiando impresiones, completándose, corrigiéndose, y ...obtener el resultado para las calendas griegas, *in saeculorum*. La propensión a completarse y corregirse del conocimiento intuitivo ¿emanará de la naturaleza de lo absoluto o de nuestra relatividad de conocer? No nos pongamos perplejos todavía y sigamos adelante en nuestras consideraciones.

24 Contestación a Pitkin, citada, p. 387.

25 *L'Évolution Créatrice*, p. 323.

26 *Introduction a la Métaphysique*, revista citada, pp. 25-26 y 29.

El problema, pues, que Kant colocó en el campo del entendimiento, Bergson, según nosotros, lo traslada al de la intuición. Declarada insuficiente la razón, se la sustituye por aquello. Para que la realidad tal como se presenta en la intuición fuera la realidad exterior en sí, habría que asegurarse de que la intuición profundiza esa realidad exterior. Mas ¿qué es la intuición? La intuición, acogiéndonos a los propios textos de Bergson, es sólo ese «sentir palpar el alma» cuando volvemos del mundo de lo distinto al de lo indistinto, cuando en vez «de una discontinuidad de momentos que se reemplazarían en un tiempo real infinitamente divididos», percibimos «la fluidez continua del tiempo real que corre indivisible». Internándonos en la duración real viviremos la vida intuitiva; fundiéndonos en ella cogeremos, «no estados superficiales que vendrían uno después de otro a recubrir una cosa indiferente y que mantendrían con ella la misteriosa relación del fenómeno a la sustancia», sino «un solo y mismo cambio que va siempre alargándose como una melodía, donde todo es devenir, pero donde el devenir, siendo sustancial, no tiene necesidad de soporte». No es necesario, para ir a la intuición, transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia, como creyó Kant, porque bastará colocarnos en el tiempo y el cambio verdaderos, que ordinariamente «nuestros sentidos y nuestra conciencia reducen a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas»; «porque cualquiera que sea la esencia íntima de lo que es y lo que se hace, nosotros la llevamos».<sup>27</sup>

Por tanto, la intuición bergsoniana es sólo ese contacto de nosotros con nosotros mismos, esto es, un acto de autointeriorización, y supone de antemano y sin evidencia, que la realidad toda es del tipo de nuestra conciencia. Si, efectivamente, toda la realidad fuera del tipo psíquico, la intuición cogería el absoluto concebido como *movilidad*; pero la experiencia dice que materia y espíritu no sólo son distintos sino que su distinción envuelve todavía la incógnita de cómo se operará su unión, siendo distintos. Si materia y espíritu no fueran fundamentalmente distintos, la primera no podría jugar «a un mismo tiempo el rol de obstáculo y estímulo» para hacernos «sentir nuestra fuerza y también para lograr intensificarla en sí».<sup>28</sup> Aquello de que no haya más que diferencia de grado entre una y otro, y que se degraden para unirse en la percepción, es mera hipótesis metafísica, pero nada dado por la experiencia, la cual dice únicamente que la materialidad es accesible a la medida que puede ser encerrada en las redes del cálculo, mientras que «es

27 Tomado de la *Introduction a la Métaphysique* y de *L'intuition philosophique*.

28 *Life and Consciousness*, *Hibbert Journal*, October 1911, p. 41.

de la esencia de las cosas del espíritu el no prestarse a la medida».<sup>29</sup> Y «si la conciencia se ha escindido así en intuición e inteligencia, es por la necesidad de aplicarse sobre la materia al mismo tiempo que seguir la corriente de la vida. El desdoblamiento de la conciencia tendría así a la doble forma de lo real».<sup>30</sup>

Nosotros no sabemos, pues, aun en el caso en que materia y espíritu no fuesen esencialmente distintos, si lo de afuera, lo material, se ausculta o simpatice con nosotros.<sup>31</sup> Lo único que sabemos es que esta simpatía, esta auscultación, positivamente sólo está en nosotros. De afuera, concretamente no tenemos más que percepción, intelección, lenguaje, que proceden cinematográficamente, e inmovilizan, solidifican, si se quiere, cuando pretenden comprender la duración real. La intuición será respecto de la inteligencia, la única apta para abrazar el devenir interior, tendrá un *conocimiento absoluto* de este devenir interior, único concreto, pero no de lo absoluto exterior, donde puede caber perfectamente que Bergson diga: «la inteligencia tan inhábil para comprender el espíritu, tan incompetente en el dominio de la vida (que es lo que hay de *positivo* en la realidad), está a su gusto en el dominio de la materia inerte».<sup>32</sup> En consecuencia, podremos exclusivamente afirmar que movilidad, flujo, duración, devenir, cambio, progreso, creación, libertad, *élan*, son categorías de la intuición, son conceptos erigidos sobre el tipo de la continuidad de la conciencia, no la realidad exterior misma. Esta realidad exterior en sí debe ser algo que visto *a través* de la intuición, aparece *moviente*, pero que no es movilidad en sí, como el aspecto simplificado del tejido, aunque se produzca por las células, es para mí otra cosa que las células mismas. En otros términos: así como a la simple vista no percibimos las células de un tejido, con la simple intuición no cogemos lo que sea la

29 «*Fantomes de vivants*» et «*recherche psychique*», en el volumen *L'Energie Spirituelle*, p. 76

30 *L'Évolution Créatrice*, p. 194. Esta distinción se reafirma bajo otro aspecto expresado por Bergson con estas palabras: «Si hay una causalidad psicológica real, ella debe distinguirse de la causalidad física, y puesto que esta implica que *nada se crea* en el pasaje de un momento al momento siguiente, aquella implica la creación, por el acto mismo de alguna cosa que no existía en los antecedentes». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1903, p. 102

31 Como es natural, hacemos aquí abstracción de la compenetración de dos personas, de sus experiencias, que los alemanes llaman *Miteinanderleben*. Obsérvese que las palabras «auscultación» y «acoplamiento», empleadas por Bergson, carecen de sentido si la exterioridad material no llega en el hecho a auscultarse o acoplarse con nosotros, esto es, a una unión deseada a un mismo tiempo que el yo y el mundo material. En realidad, las palabras mencionadas sólo tienen un valor abstracto pero no concreto.

32 Contestación a Pitkin citada, p. 388.

realidad exterior misma; no se puede decir, pues, que esa realidad sea movilidad en sí, por el solo hecho de que aparezca como tal en la intuición.<sup>33</sup>

Es sabido que Bergson apela en sus demostraciones filosóficas a las metáforas evocadoras de sentimiento y a las analogías —v. g.: no se podría aceptar que el hombre hubiera de mantenerse a un lado en un cono de la naturaleza como un niño en penitencia;<sup>34</sup> para penetrar el misterio de las

33 Aquí podría argüirse (con riesgo de complicar más el asunto): ¿existe un conocimiento intuitivo separado de un conocimiento inteligente? En la *Introduction a la Métaphysique*, Bergson estableció la diferenciación neta de ambos, señalando que la Filosofía tiene por objeto el conocimiento intuitivo, aunque la unión de la Ciencia y la Filosofía puede realizarse en el terreno de la intuición; y definió la intuición usando frases: *auscultación intelectual* y *simpatía intelectual*; pero esta palabra *intelectual* parece allí sinónima de *espiritual*; asimismo la frase «nuestra inteligencia» del primer renglón de la conclusión vi (p. 27) no está consecuentemente usada. En *L'Évolution Créatrice* alega que la escisión de la conciencia en inteligencia e intuición es debida a la necesidad de aplicarse sobre la doble forma de la realidad: materia y vida (p. 194); y que el conocimiento intuitivo «si es posible será prácticamente inútil; él no extenderá nuestro imperio sobre la naturaleza; el contrariará, asimismo, ciertas aspiraciones naturales de la inteligencia; pero, si tuviera éxito, abrazaría definitivamente la realidad misma» (pp. 370-371). En *L'intuition philosophique* (revista citada, p. 896), expone que no hay necesidad de recurrir a facultades nuevas para obtener el conocimiento intuitivo; deshagamos lo que ordinariamente nuestra acción hace sobre el tiempo y el cambio reales, «ramenons notre perception a ses origines», y nosotros lo obtendremos. Aquí la intuición precede a la percepción, o mejor, la percepción es primitivamente una intuición, según creemos entenderlo nosotros; pero entonces debe haber dos clases de percepción: a) la que se confunde con intuición, y b) la percepción *sólida*, por medio de la cual obra la inteligencia cuando sigue su camino natural, según lo sostenido en la *Introduction a la Métaphysique*. En su contestación a Wildon Carr, dice que la inteligencia está rodeada de una franja de intuición que le permite simpatizar con lo que la vida tiene de genuinamente vital. En su carta a Hoffding expone que «el conocimiento, sea intelectual, sea intuitivo, no deviene relativo más que cuando la facultad de conocer se aplica a lo que no ha sido hecho para ella»; que la filosofía no obra sólo por intuición sino también con la ayuda de la inteligencia (aunque la intuición sea su instrumento específico), puesto que se aplica tanto al espíritu como a la materia, y que por eso no se puede confundir la filosofía con el arte; «el arte no descansa más sobre lo viviente»; pero la intuición artística aunque dirigida en la misma dirección que la intuición filosófica, opera sobre imágenes de lo vital, y la intuición filosófica actúa sobre lo vital antes de su dispersión en imágenes. De estas imprecisiones y vaguedades, si no inconsecuencias, están llenos los escritos de Bergson —sin duda porque el lógico está en perpetua lucha con el intuicionista, sin darse ni uno ni otro por vencido. ¿Podría afirmarse que así como no existen una memoria y una percepción desinteresadas, tampoco existe una intuición separada de una inteligencia?

34 *L'intuition philosophique*, revista citada, p. 823.

profundidades hay que avistar algunas veces las cimas: el fuego que está en el centro de la tierra no aparece más que en los cráteres de los volcanes.<sup>35</sup> Ya Hoffding le ha observado que las analogías no pueden constituir prueba. Pues bien, si nos atreviéramos únicamente a las metáforas y analogías que, repetimos, constituyen en Bergson argumento probatorio como si comparación fuera razón, sólo podríamos decir: es posible que la realidad exterior en sí sea movilidad, pero también es posible que no lo sea; y, entonces, la afirmación bergsoniana es siempre una hipótesis, una conjetura de género poético. Mas, una vez que desvestimos al bergsonismo de sus seudopruebas, de sus analogías y metáforas, tal movilidad resulta ser meramente conceptual, pues consiste en suprimir, *porque sí* o porque en la conciencia (que no es más que una parte de la realidad) se efectúa el cambio sin materia que lo soporte, la sustancia que la Metafísica tradicional colocaba tras de toda mutación de la naturaleza. En el lenguaje bergsoniano esta supresión de las sustancias equivaldría a suprimir las células que están bajo el aspecto simplificado del tejido, dejando subsistente sólo dicho aspecto; y esto es como decir que la realidad es la apariencia, la exterioridad, lo inmediato. El bergsonismo queda así reducido a un ilusionismo psicológico, a un espejismo de la duración real, que en cuanto quiere constituir un sistema filosófico, no avanza más que el agrietado racionalismo.

Y es que el método de Bergson ha consistido en partir de lo psicológico y acomodar la realidad exterior dentro de ese tipo. En *L'Évolution Créatrice*,<sup>36</sup> después de citarnos el caso de la creación artística, en la que aparece «esa imprevisible nada que es el todo de la obra de arte», concluirá afirmando que lo mismo ocurre en las obras de la naturaleza; de ahí deduce «que debe encerrar una verdadera absurdidad [...] la idea de leer en un estado presente del universo material el porvenir de las formas vivientes y de desplegar de un golpe su historia futura». La ilusión que la ciencia forja es sustituida, así, por otra ilusión. Platonizar, erigiendo en *idea* la duración real ha sido, pues, todo el trabajo de Bergson. Él no podrá negar que, en cierta manera, también nació platónico. La novedad del platonismo bergsoniano consiste solamente en establecer que el platonismo, ilegítimo si la *idea es cosa o relación*, deviene legítimo si ella es *duración*.

Intuir es platonizar. Es preservarnos de la tempestad de la duda, guareciéndonos en un misticismo, en una idealidad que pertenece únicamente a las cosas de nuestra conciencia; idealidad que el artista cree ver objetiva-

35 *L'Énergie Spirituelle*, p. 27.

36 *Ibid.*, pp. 368-369.

mente, como si fuera posible una prolongación material, una estereotipación de su propio yo; idealidad que el filósofo hace suya como si en realidad existiera independientemente de él; idealidad que Bergson hace surgir por medio de la intuición. Así, la filosofía, maravillosamente expresada, sería: acoplarnos con la realidad mediante ayuda de nuestra simpatía, despojarnos de nuestra envoltura de orden, para fundirnos en la libertad misma, sentir la inexpressable eternidad creadora de la vida. En este poetizar (en su más amplio sentido, no en el limitado de un arte) está la vitalidad y la atracción que las *vues* de Bergson ejercen sobre los espíritus, y por eso William James pudo decir que ellas eran «como el hálito de la mañana y el canto de los pájaros».<sup>37</sup>

Ese poetizar, después de todo, no sería una tacha al bergsonismo. Para el filósofo, la última palabra no puede ser el mundo material, la ciencia; ¡tan irreal es un átomo como una ecuación algebraica! No puede ser esa conciencia que estudia la psicología, porque no es más que aquella que me da mi experiencia actual circunscrita al mundo que habito; la psicología que nunca podrá responder a preguntas como esta: ¿quién experimenta el dolor sin verter una sola lágrima? No obstante, yo transformo la realidad exterior y me la hago cómoda, y si yo violo sus leyes, una pared puede aplastarme, una locomotora dividirme, acabando con mi vida. Si yo miro para mis adentros, siento un algo que parece vivir por sí, un algo que no me resigno a creer que podría agotarse y que debe ser una conciencia impersonal, universal; ese *élan* original que está en mi personalidad y en mi carácter, ese algo que en un momento dado puede contrariar mi propio porvenir inmediato como individuo del medio social, cuando por ejemplo, rompo con los moldes del convencionalismo, desprecio la miseria de los hombres, y digo la verdad y lucho por algún ideal, a pesar de que veo que me cierro el camino y que voy a padecer de la falta de necesidades materiales de la vida. ¿Qué es, pues, esta realidad que me circunda y que está en mí? Misterio tras misterio que ningún lenguaje podrá expresar.

Estamos, vivimos en el absoluto, no hay la menor duda; pero cuando queremos representarnos lo que el absoluto pueda ser, cualquiera que sea el modelo bajo el cual nos lo representemos, platonizamos.

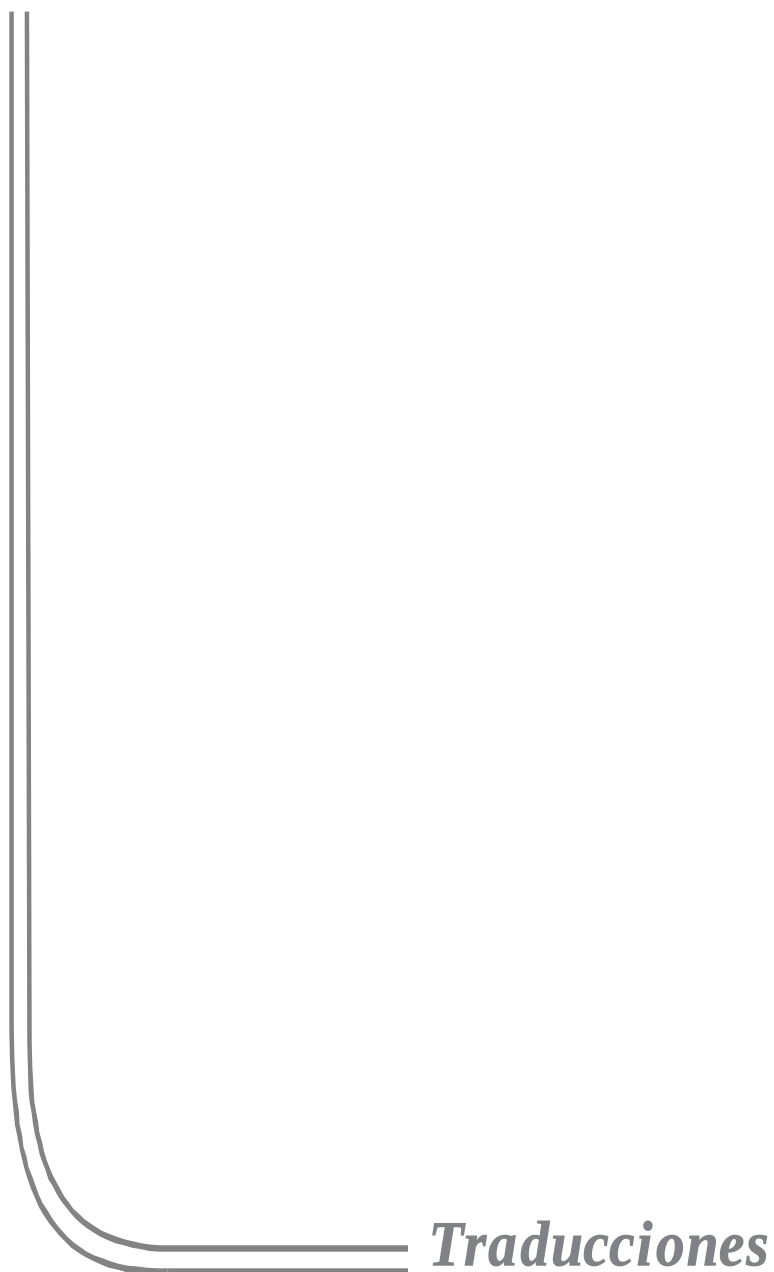
(Transcripción de Ricardo Barreto)

37 *A Pluralistic Universe*, p. 265.





**babel**





—Prefacio—

**Gianni Vattimo ante Jacques Derrida:  
La debilidad por la diferencia**

*Miguel Ángel Quintana Paz  
Universidad Pontificia de Salamanca*

*Si gloriari oportet quae infirmitatis  
meae sunt gloriabor<sup>1</sup>  
(2 Cor 11, 30)*

Uno

Con Sócrates, todavía somos muchos los que juzgamos que uno de los mejores senderos que cabe abrir para llegar a aprehender las ideas capitales de un pensador es el de otear cómo porfía, arguye y en su caso refuta a otro pensador. «Un filósofo que nunca discute es como un boxeador que nunca sube al cuadrilátero», parece que Ludwig Wittgenstein<sup>2</sup> gustaba de decir.

Tal idea, sin embargo, no siempre ha captado toda la unanimidad que algunos apeteceríamos. Por motivos que ahora mismo se me escapan, tan sensata opinión ha recogido especialmente en las latitudes del país francés más desprecio del que uno le auguraría en general. No es preciso remontarse hasta René Descartes (quien, al fin y al cabo, construye todo su *Discurso del método* como una alternativa introspectiva e intimista frente a los revoltosos discutidores escolásticos del Setecientos) para constatar tal especie; bastaría con que nos allegásemos a autores mucho más recientes si de corroborar se trata cierta inclinación gala hacia este *mépris* del debate filosófico. Nota es, verbigracia, la taxativa manera en que Gilles Deleuze denostaba las discu-

1 «Si es preciso jactarse de algo, me jactaré de mi debilidad».

2 Citado en Maurice O'Connor Drury, «Conversaciones con Wittgenstein», en Rush RHEES (ed.); *Recuerdos de Wittgenstein*, traducción de Rafael Vargas. FCE: México, 1989, pp. 169-270, aquí p. 197 (modificamos ligeramente las traducciones aducidas en este prefacio cuando nos parezca de rigor).

siones filosóficas como una mera pérdida de tiempo.<sup>3</sup> Y algo estridente resulta también la pasividad argumentativa que solía adoptar uno de los filósofos que aquí nos ocupan, Jacques Derrida, ante aquellos que osaron ponerse a justificar con razones y contraargumentos por qué reputaban su filosofía como algo poco atractivo desde el punto de vista racional.

En efecto, quién sabe si al fin y al cabo consciente de cuán malparado había salido ya su prestigio filosófico tras su temprana polémica, mantenida hacia los 70 con uno de los más importantes filósofos lingüísticos del siglo pasado, John R. Searle,<sup>4</sup> lo cierto es que Derrida moderó extraordinaria-

3 «La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire. Le débat lui est insupportable» («A la filosofía le horrorizan las discusiones. Siempre tiene algo mejor que hacer. El debate le resulta insoportable»); DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI; *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Éditions de Minuit, p. 32. No es difícil atisbar que la postura de Deleuze a este respecto adolece por fuerza de cierto desenfoque por cuanto, apenas unas líneas más tarde, pretenderá apoyar tales asertos denigratorios contra la discusión filosófica nada menos que en la autoridad del mismísimo Sócrates, quien, según la peculiarísima interpretación deleuziana, en el fondo habría sido un precursor de este afán de Deleuze por subestimar el diálogo de las razones (sobre el curioso empeño de algunos filósofos en sumar a su «bando» ideológico a otras personas y autores que nada tienen que ver con él —y que en ocasiones ni siquiera sospechan de la existencia de esa facción a la cual se les pretende alistar de modo expeditivo— puede consultarse Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos, y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos», en RACIONERO, Quintín y Pablo PERERA (eds.); *Pensar la comunidad*. Madrid: Dykinson, 2002, pp. 223-253). Cabe completar este acercamiento a las tesis deleuzianas sobre la discusión filosófica en Elie DURING, «La philosophie sans discussion», *Magazine littéraire*, 406 (febrero de 2002).

4 La polémica había comenzado en 1977 con la crítica que John R. Searle emprendió contra Derrida en «Reiterating de Differences», *Glyph*, 2 (1977), pp. 198-208. Posteriores textos searlianos (SEARLE, John R.; «The Word Turned Upside Down», *The New York Review*, 27-10-83, pp. 74-79; véase también la respuesta de Searle a Louis H. Mackey en la misma *The New York Review*, 2-2-84, pp. 48-49) remacharon tal enfrentamiento, al que, tras algunos movimientos defensivos por parte de los discípulos derridianos, hizo frente el propio filósofo franco-argelino en textos («Signature événement contexte», «Vers une éthique de la discussion»...) hoy recopilados en Jacques DERRIDA; *Limited Inc.* París: Galilée, 1988. El regusto amargo que dejó tal enfrentamiento también en el filósofo norteamericano aflora en declaraciones posteriores suyas como las siguientes: «A Derrida uno apenas puede malinterpretarle, pues es tan oscuro que cada vez que dices “Derrida afirma tal y cual”, él siempre te responde “Me has comprendido mal”. [...] Derrida practica el método del *oscurantismo terrorista*» —véase FESER, Edward y Steven POSTREL; «Reality Principles: An Interview with John R. Searle», *Reason* (febrero de 2000).

mente de entonces en adelante su participación en enfrentamientos dialécticos con otros filósofos —o, al menos, con otros filósofos vivos. Así bien se explica, por ejemplo, la curiosa vicisitud de que en el renombrado coloquio parisino de 1981, con todo un Hans-Georg Gadamer que había escrito para la ocasión un texto<sup>5</sup> de más de 30 páginas, el pensador franco-argelino apenas se molestase en responder con poco más de dos apresuradas carillas.<sup>6</sup> Y también se vuelve algo más comprensible el que esa inhibición condujese a Derrida a reducir extraordinariamente incluso su alegato defensivo<sup>7</sup> ante las graves acusaciones que le lanzaron Alan Sokal y Jean Bricmont —en un libro que es ya todo un clásico de la filosofía crítica: su *Imposturas intelectuales*<sup>8</sup> de 1997. Aunque Sokal y Bricmont demostraban allí impecablemente que muchos de los más famosos pensadores franceses recientes (incluido Derrida) hacían un uso ignorante de buen número de conceptos matemáticos, físicos, químicos..., Derrida no consideró merecedores a estos dos científicos más que de un breve artículo en el diario *Le Monde*, donde se limitó a llamarles «poco serios» y a repetir una y otra vez que el asunto era «muy complejo». Tremendamente complejo.

A tenor de pareja renuencia derridiana ante lo que Wittgenstein llamaría «subir al cuadrilátero» de las discusiones filosóficas, no ha de resultar extraño constatar la gran asimetría que existe entre él y el otro filósofo que aquí nos ocupa, Gianni Vattimo, en lo concerniente a las referencias que se entrecruzan uno y otro a lo largo de sus respectivas obras. Derrida apenas escribe o se refiere a Vattimo; Vattimo, sin embargo, se ocupa con muchos mayores mimos de Derrida.<sup>9</sup> En el caso de Derrida ya sabemos cuál puede

5 Hans-Georg GADAMER, «Text und Interpretation», en FORGET, Philippe (ed.); *Text und Interpretation*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1981, pp. 24-55; «Und dennoch: Macht des guten Willens», *ibid.*, pp. 59-62.

6 DERRIDA, Jacques; «Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)», *Revue Internationale de Philosophie*, 151 (1981), pp. 341-343.

7 DERRIDA, Jacques; «Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux», *Le Monde* (20-11-97), p. 17.

8 SOKAL, Alan y Jean BRICMONT; *Impostures intellectuelles*. París: Odile Jacob, 1997.

9 Son numerosísimos los pasajes vattimianos que tratan sobre Jacques Derrida o que versan en torno a motivos derridianos; especialmente útiles pueden resultar (pues avanzan alguno de los motivos de crítica a Derrida que aparecen en el texto que aquí prologamos) las referencias que a él se hacen en Gianni Vattimo, «Ricostruzione della razionalità», en VATTIMO, Gianni (ed.); *Filosofia '91*. Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 89-103. También le ha escrito Vattimo a Derrida prólogos («Derrida e l'oltrepassamento della metafisica», en DERRIDA, Jacques; *La scrittura e la differenza*. Turín: Einaudi, 1990, pp. VII-XXIV), han colaborado en coloquios

ser el origen de tal silencio; ¿cuál es, por su parte, el motivo de las preocupaciones vattimianas en torno al filósofo que despreció a Gadamer, fue zaherido por Searle y resultó vencido por Sokal? Y, dado que, tal y como aseverábamos al comienzo de este escrito, pertenecemos al grupo de los que apuestan por los debates filosóficos como fuente privilegiada de comprensión de los autores en ellos implicados, ¿qué enseñanzas cabe extraer de algo que puede ser tan interesante para nosotros como esa confrontación que todo un Vattimo sí acepta ante Derrida?

## Dos

Para responder a la primera de las preguntas recién planteadas basta leer con atención textos como el que subsigue a este prefacio (o bien cualquiera de los reseñados en última nota a pie de página aducida). A pesar de que (como buen filósofo en diálogo) Vattimo aproveche su tratamiento de la obra de Derrida para marcar las diferencias que existen entre uno y otro,<sup>10</sup> lo cierto es que no resulta arduo detectar cómo cada párrafo que Vattimo dedica al filósofo franco-argelino está transido de una profunda admiración por el estilo del pensar derridiano; Vattimo no oculta en ningún momento que se halla cautivado por los conceptos y por los giros que cualquiera reconocería como genuinamente *à la Derrida*. De ahí que a veces se tenga la sensación, incluso (a diferencia de lo que ocurría con Gadamer y, desde luego, con Searle o Bricmont-Sokal), de que los textos vattimianos sobre Derrida no son tanto un modo de mostrar lo alejado que pueda hallarse este

(«Cristianesimo e secolarizzazione» —con Ferraris y Vitiello—, *Il Pensiero*, 37 [1998], p. 21-42) y han coeditado algunos anuarios (*Annuario filosofico europeo: La religione*. Roma-Bari: Laterza, 1995; *Annuario filosofico europeo: Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998; es significativo que en la aportación vattimiana al primero de estos volúmenes —aportación elocuentemente titulada «La traccia della traccia», esto es, «La huella de la huella»; pocos títulos más derridianos cabe idear— Vattimo construya toda su aportación desde motivos derridianos, algo que, huelga decirlo, no encuentra correspondencia en el caso de Derrida, inasequible a la confrontación directa con el italiano).

<sup>10</sup> Es curioso que esas diferencias, en el primero de los textos citados en la nota anterior, se cifren por parte de Vattimo sobre todo en el hecho de que él, Vattimo, apuesta por el diálogo en filosofía, mientras que Derrida, en opinión de Vattimo, profese aún la fe en la pertinencia de un azaroso *coup de dés* («tirada de dados») a lo Mallarmé como único requisito necesario para resultar plausible; se refuerza allí así, pues, la imagen del Derrida remiso a lo dialógico que hemos apuntado en la sección primera de este prefacio.

último con respecto a «la filosofía correcta» (lo que Vattimo pueda entender por esta última, se comprende), sino más bien un pequeño ejercicio por parte de Vattimo en el que se intenta mostrar, en una especie de prueba de fuego, cuán capacitado se halla él y su filosofar para enfrentarse nada menos que a una cumbre (según esta perspectiva, concluyente) del pensamiento hodierno. Este aire —un tanto reverencial— de muchas de las vicisitudes vattimianas por caminos derridianos se trasluce también, por qué negarlo, en el tratamiento que otro pensador «posmoderno» hace del trabajo intelectual del franco-argelino: nos referimos a Richard Rorty, un filósofo de primera fila más en el que confluye el curioso avatar de que él se ocupe en cuantiosos momentos<sup>11</sup> de la filosofía de Derrida mientras que este último (ya no nos puede resultar sorprendente) apenas se moleste en mentar al pensador norteamericano en toda su obra.

Ahora bien, más allá de los motivos por los cuales Vattimo (como Rorty) presta tan devota atención al desempeño intelectual de Derrida, ¿cuál es de hecho el resultado de la confrontación entre ambos? De nuevo tiene el lector en sus manos la privilegiada oportunidad de comprobar por sí mismo (y en rigurosa primicia en lengua española) la respuesta a ese interrogante, a través del texto vattimiano que subsigue, «Historicidad y diferencia», que es, en mi opinión, el que mejor testimonia el balance final que el pensador turinés extrae de su careo con la filosofía de la deconstrucción derridiana. Pronto podrá el lector cotejar por sí mismo las cuentas de tal balance; ahora, como en apretado resumen previo, podríamos resumir las mismas al modo siguiente:

11 Algunas de estas ocasiones son las siguientes: RORTY, Richard; «La filosofía en cuanto género de escritura: ensayo sobre Derrida», en *Consecuencias del pragmatismo*, traducción de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1982, pp. 159-181; «Signpost Along the Way that Reason Went. Review of Jacques Derrida's *Margins of Philosophy*», *London Review of Books*, 16-2-84, pp. 5-6; «¿Es Derrida un filósofo trascendental?», en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 169-182; «A Spectre Is Haunting the Intellectuals. Review of Jacques Derrida's *Spectres of Marx*», *European Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 3 (diciembre 1995), pp. 289-298; «Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 4 (1995), pp. 437-460. No es ésta seguramente la única ligazón detectable entre Rorty y Vattimo; he perseguido ocuparme de algunas otras en Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en MURILLO, Ildefonso (ed.); *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 149-167.

a) En primer lugar, despunta a lo largo de la totalidad del texto una noción que le da a todo él congruencia: y es que la reconvención que se permite hacerle una y otra vez Vattimo a Derrida viene a resolverse siempre en un mismo género de reproche: el reproche de seguir siendo (aún) demasiado metafísico.<sup>12</sup> Esta imputación la fundamenta Vattimo en una (a su juicio) capital carencia de la filosofía derridiana: la falta de atención a la historicidad (la centralidad de este concepto en la crítica vattimiana bien justifica su presencia en el título de todo el artículo). En efecto, puesto que Derrida (según Vattimo) no otorga ningún papel a la historicidad (es decir, al cambio, a la finitud, a la contingencia; la *Geschichtlichkeit* que, según Arendt,<sup>13</sup> es descubrimiento propio de los filósofos del Novecientos) en relación con el otro sustantivo central del título, la diferencia (o *différance*<sup>14</sup>), entonces esta diferencia se convertiría, siempre a juicio vattimiano, en un nuevo

12 Que ésta sea la (tal vez única) amonestación que un filósofo como Vattimo puede hacerle a otro como Derrida no deja de tener cierta lógica. Al fin y al cabo, desde hace siglos los filósofos se han venido recriminando habitualmente unos a otros varios tipos de defectos: desde la tacha de ser poco coherente con uno mismo, hasta el error de no adecuarse a lo que son las cosas en realidad, pasando por el inconveniente de resultar en exceso enrevesado o de, simplemente, decir cosas que son falsas. Ahora bien, todas esas clases de acusaciones habituales entre filósofos no les resultan accesibles a los filósofos «posmodernos», pues ellos se tienen por aquellos que han «superado» la «metafísica» (tal como entendía ésta Martin Heidegger) y, consiguientemente, ya no dan importancia máxima ni a la coherencia perfecta, ni a la *adaequatio* con la realidad, ni a la claridad expositiva (recuérdese la última cita aducida en la nota 4), ni, en suma, a la verdad. Por consiguiente, si todos esos baldones clásicos han dejado de serlo, pues ya no somos «metafísicos», la única reprimenda disponible que les quedará será, precisamente, la de espetar a los demás que, pese a todo, resultan demasiado «metafísicos»; e incluso entre filósofos pretendidamente «posmetafísicos» (como se quieren en este caso tanto Vattimo como Derrida), la única reprimenda que cabrá hacerse es la de que *aún* no se es todo lo suficientemente posmetafísico (o, dicho en otras palabras, que se es *todavía* demasiado «metafísico») como para poder pasar por un pensador *comme il faut*. Éste es seguramente el motivo de que la mayoría de las discusiones entre filósofos posmodernos acaben previsiblemente con la consabida circunstancia de que todas y cada una de las diversas camarillas se dediquen a lanzarse unas a otras un único escarnio: «¡Metafísico!» «¡Pues más metafísico eres tú!»...

13 ARENDT, Hannah; «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», traducción de Gaizka Larrañaga Argárate, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Barcelona: Caparrós, 2005, pp. 515-538, aquí pp. 518-522.

14 Véase la nota 3 de nuestra traducción del artículo de Vattimo que ahora prologamos, y que aparece a continuación de éste, para dilucidar un tanto la forma de empleo que haremos de este término al trabajar sobre la filosofía derridiana.

absoluto, no sometido a los avatares y albures de la historicidad. Desde luego, no se trataría ya del Absoluto clásico de la metafísica (un Absoluto conciliado consigo mismo y conciliador con aquellos que son capaces de captarlo y acatarlo: ya sea que se le llame «Dios», «Mundo», «Yo», «Humanidad»...); pero, de todas formas, si bien ahora se trata de un Absoluto más bien «atormentado, escindido en una lucha jamás resuelta» (pues es el absoluto de la «diferencia» derridiana, nunca pacífica ni congruente consigo misma), en todo caso un Absoluto es: un nuevo ser (*ipsum esse subsistens*) verdadero, perenne, independiente de los trajines por los que nos arrastra lo histórico a todo y a todos los demás.

- b) Una segunda idea que cabe entresacar del artículo «Historicidad y diferencia» de Vattimo es su insistencia en que, para evitar la mera arbitrariedad de la deconstrucción (el *coup de dés* mallarmeano al que ya nos hemos referido en la nota a pie de página 10) es preciso (como lo era en el artículo vattimiano allí invocado) insertar tal deconstrucción en un proyecto histórico concreto. Vattimo reconoce que Derrida es sumamente reacio a reconocer que tiene algún tipo de proyecto (que se inserta de uno u otro modo en la historicidad) porque teme que cualquier proyectualidad histórica le aboque a una teleología, y que esa teleología sea un nuevo disfraz historicista de la sempiterna amenaza de lo metafísico: el Fin Último como el Ser Verdadero, etc. Además, Derrida no necesitaría tal proyecto histórico para explicar por qué llevar a cabo la deconstrucción ya que, como insistió él una y otra vez, esa deconstrucción ya «acaece», sin más, sin necesidad de un proyecto o un *télos* que dé cuenta de su pertinencia. Y, sin embargo, hayámonos ahí con una patente paradoja que Vattimo no duda en remarcar: resultaría que Derrida repudia ubicar su deconstrucción dentro de un (meta)relato histórico... precisamente por motivos históricos, contemporáneos (que la deconstrucción *ya se da* en el presente, sin necesidad de que nadie se lo haya propuesto). ¿No es contradictorio rehusar la propia inmersión en un curso histórico concreto *debido a* motivos tan históricos (contingentes, eventuales) como que la realidad actual ya le da a uno, de algún modo, permiso para ello? ¿No es paradójico repudiar el relato historicista por motivos historicistas?

- c) Por último, una tercera trama de la urdimbre tejida por Vattimo en este texto presenta el suficiente empaque como para que nos haya parecido oportuna su inclusión en el subtítulo del mismo. Se trata de lo siguiente: A

fin de cuentas, Derrida limita escrupulosamente la caracterización histórica de su proyecto deconstructivo porque teme que cualquier descripción excesiva de tal proyecto acarree una cerrazón de éste ante aquello que pueda llegar hasta él en el «por-venir» de un modo imprevisto, no esperado; aquello que puede acaecerle y que es más auténticamente «otro», «diferente» a lo ya dado.<sup>15</sup> Ese es precisamente el sentido de su «ética de la hospitalidad»: estar dispuesto a abrir las propias puertas al otro sin obligarle a dejar de ser otro, pues sólo así habrá auténtico «por-venir», auténtica hospitalidad. Ahora bien, según Vattimo, este intensísimo subrayado por Derrida del papel del «otro», que ha de llegar como un Mesías (inesperado y siempre diferente a aquello que de él se imaginó), no dejaría de resultar una especie de sucedáneo de la metafísica. Pues, en efecto, el «otro» adopta según tal perspectiva derridiana un rol muy similar al que poseía «el Ser» de los metafísicos. Tanto en uno como en otro caso, tanto el «otro» derridiano como el Ser metafísico juegan a constituirse en una especie de estructura suprema en loor de la cual habrá que repudiar no sólo la totalidad de lo histórico, concreto, percedero que nos rodea, sino también todas nuestras ideas sobre ellos (sobre el «otro» o sobre el «Ser»): ya que debe, habrá de ser Él —el Ser metafísico o el «otro» derridiano, qué más da— el único que nos otorgue su propio rostro una vez que se nos haya presentado. Derrida, pues, por vía de este peculiar mesianismo (y, curiosamente, justo por haberse negado a caracterizarlo en términos religiosos, esto es, históricos: lo cual hubiera dificultado este encontrarle tantas simi-

ž

- 15 Vattimo considera, en el artículo que prologamos, que esta insistencia en el «otro» por parte de Derrida es en él un rasgo de judaísmo —o «judeidad» (como, por motivos que se nos ocultan, él prefiere decir). Ahora bien, en mi opinión se ofrecen vigorosos argumentos contra esta idea en ŽEK, Slavoj; *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 193. Para Žižek, lo que Derrida hace (y Vattimo mismo le tacha de hacer) es conservar la forma de lo mesiánico sustrayéndole todo contenido histórico concreto; ahora bien, Vattimo olvida que *eso mismo* es justamente lo que hizo antes el cristianismo (para el cual el Mesías ya llegó, históricamente hablando, pero ese contenido histórico de algún modo es irrelevante para la forma mesiánica, ya que no se anula ahí para el cristiano la promesa, la tensión hacia el futuro, típica de tal forma —simplemente, esa tensión formal se desplaza en el cristianismo hacia la Parusía—). Así pues, según Žižek, más que de judaísmo lo correcto sería hablar de un cierto «cristianismo» en Derrida a este aspecto (y sólo a este respecto: el resto del libro de Žižek citado abunda en argumentos que demuestran la radical disparidad entre el inmanentismo-materialismo cristiano y la apuesta —un tanto «espiritual»— por el «otro» en Derrida).

litudes con el metafísico Ser) habría incurrido en un flagrante desvío metafísico: ante el otro (no caracterizado) de Derrida uno queda tan inerme y tan sometido como ante el Ser (absoluto, supremo, no caracterizable) de la metafísica tradicional.<sup>16</sup> Si uno de los rasgos principales del Ser de la metafísica era su «pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último de frente al cual sólo se puede callar y, tal vez, sentir admiración—»,<sup>17</sup> entonces resulta sin duda igualmente perentorio (y acreedor de nuestro venerante silencio y admiración) ese «otro» de Derrida, un «otro» que no podemos ni siquiera soñar con caracterizar mediante nuestras históricas y finitas especificaciones y representaciones (*this muddy vesture of decay*, que diría Shakespeare<sup>18</sup>).

## TRES

Estos son, en suma, los cargos que el autor italiano emite contra su colega francés. La vía de escape ante tales asechanzas (metafísicas) no la explicita Vattimo largamente en el texto que aquí preludiamos; pero, al fin y al cabo, bien conocidas son ya de cualquier lector avisado de filosofía contemporánea: Vattimo, con su conspicuo «nihilismo hermenéutico», considera que sólo si concedemos a la historicidad, a la tradición (en sentido hermenéutico: como *Überlieferung*, que no como mera *Tradition*) un papel preponderante en nuestras cuitas filosóficas, entonces estaremos en condiciones de afrontar con sensatez las tesis citadas; esa apuesta por un proyecto histórico (por una interpretación de la historia pasada y por un quehacer para el porvenir), no obstante, bien rehuye de cualquier teleologismo metafísico por mor de su carácter nihilista, de progresivo debilitamiento, algo que le impide erigir la potencia avasalladora que tenía para los metafísicos el Ser<sup>19</sup> (o para

16 De hecho, ha habido autores que han hablado de que Derrida en el fondo lo que estaría haciendo no sería sino una «teología negativa» (del Ser), con un patente aire de familia (ontoteológico) para con las teologías positivas (del Ser) encarnadas en la metafísica tradicional: véase BEUCHOT, Mauricio; *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Itaca-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005, p. 104.

17 VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 40.

18 *The merchant of Venice*, acto v, escena 1.

19 Resulta especialmente iluminador del modo en que Vattimo sabe combinar el pensamiento historicista con un alejamiento neto respecto del teleologismo de los metarrelatos su trabajo «Postmodernità e fine della storia», en VATTIMO, Gianni; *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 13-26.

Derrida el Mesías). Dicho en pocas palabras: Vattimo cree salvarse de los errores (a la postre, metafísicos) en que incurre la idea de «diferencia» derridiana (con su anejo mesianismo) gracias a su apuesta a favor de una historicidad de debilitamiento, de progresivo (y asintótico<sup>20</sup>) nihilismo del ser. «Debilidad», pues (en vez de «diferencia»), es según él nuestra contra-seña más segura si de aventurarse por los recovecos de la posmetafísica se trata.<sup>21</sup>

No podemos, empero, extendernos aquí más en la explicación de tal propuesta vattimiana. Hemos intentado hacerlo en otros lugares.<sup>22</sup> Y tam-

20 VATTIMO, Gianni; «Fare giustizia del diritto», en DERRIDA, Jacques y Gianni VATTIMO (eds.); *Annuario filosofico europeo: Diritto, giustizia e interpretazione*, op. cit., pp. 275-291, aquí p. 286.

21 Aunque no sea aquí el lugar para hacer una exposición todo lo afinada que el asunto merece, no nos resistimos a apuntar que la crítica, desde la noción de historicidad y de tradición hermenéutica, que Vattimo desenvuelve contra Derrida, bien podría haberse hecho igualmente desde esos mismos pilares pero sin necesidad de recurrir a un nihilismo anejo, como si éste fuera la única tabla (tal y como quiere Vattimo) capaz de salvarnos de la amenaza de la «metafísica de la presencia»: y eso es lo que hacen precisamente en sus respectivas versiones de filosofía hermenéutica Andrés Ortiz-Osés y Mauricio Beuchot. Una buena muestra de cómo este último lleva a cabo parejo movimiento se halla en «Tradición e innovación en hermenéutica», en *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 65-80 —lo que hace que Beuchot se logre salvar asimismo de la rigidez metafísica es su noción de «analogía» («Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica», ibid., pp. 35-63). En cuanto a Andrés Ortiz-Osés, es su concepto de «símbolo» lo que igualmente le libra del recurso a una metafísica de la presencia sin por ello dejar de esquivar los males derridianos —véase su artículo «Hermenéutica simbólica», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, pp. 226-237.

22 Y desde diversas perspectivas (epistemológica, religiosa, ética, política, histórica...) en textos como los siguientes: Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «¿Cuán plural es el “pluralismo” postmoderno?», en AA.VV.; *Europa, sé tú misma*, vol. 1. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 2005, pp. 463-470; «Comunidad», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, op. cit., pp. 71-82; «No-interpretación», ibid., pp. 427-438; «Violencia», ibid., pp. 557-566; «Cómo no ser universalistas ni relativistas», op. cit.; «Gianni Vattimo», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Diccionario de hermenéutica* (cuarta edición ampliada y revisada). Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, pp. 543-545; «De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo», *Thémata*, 32 (2004), pp. 135-157; «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna», *Azafea*, 5 (2003), pp. 237-259; «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty», *Laguna*,

bién en esos lugares hemos ido trazando un somero recuento de sus logros y sus menoscabos.<sup>23</sup>

Tampoco podemos desplegar ahora —aunque sólo fuese en el ligero tono introductorio que le pertenece de suyo al género de un preámbulo como éste— un examen consistente de en qué medida Derrida supo estar al menos a la altura de ese «mesianismo» que Vattimo le achaca en «Historicidad y diferencia». Algunas pistas, empero, son en este sentido sencillas de vislumbrar: al fin y al cabo, ¿no podríamos ubicar uno de esos «momentos» (el Mesías, ya lo sabía Walter Benjamin, sólo nos visita en el *kairós*) en que «lo completamente otro» nos visita (pero sin haber sido invitado) en nada menos que el 11 de septiembre de 2001, cuando el World Trade Center de Manhattan recibió un impacto de algo totalmente inesperado (excepto

número extraordinario (1999), p. 193-204; «Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista», en DEL RÍO, Víctor (ed.); *Cortao*. Salamanca: El Gallo, 1998, pp. 104-135. Para las referencias que hemos hecho al asunto de la «tradición» y la concepción específicamente hermenéutica (como *Überlieferung*) de la misma, puede resultar de interés también Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «La tradición como traición. Seis paradojas», en CARRIL, Ángel y Ángel B. ESPINA BARRIO (eds.); *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2001, pp. 177-178; «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en ACERO, Juan José y otros (eds.); *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003, pp. 237-245.

- 23 Algunos de tales menoscabos, empero, son, a pesar de su capital importancia, de aparición tan reciente que no nos ha sido posible comentarlos todavía en los textos aducidos en la nota anterior; nos referimos a tachas del proyecto vattimiano (en mi opinión) tan graves como su reciente apoyo al populismo del militar golpista Hugo Chávez o al régimen del sangriento dictador Fidel Castro (véase, en cuanto al apoyo vattimiano al primero, su artículo «Io scelgo la democrazia di Chavez [sic]», *La Stampa*, 25-7-05; y, en cuanto a su connivencia con el segundo, véase «La cubanizzazione di America», *La Stampa*, 6-4-06). Al fin y al cabo, si apoyar a militares tan autoritarios como Chávez o a tiranos tan brutales como Castro forma parte del proyecto de «debilitamiento» propuesto por Vattimo, entonces claramente hay que replantearse en qué sentido preciso estamos ahí hablando de «debilidad» (pues, desde luego, a primera vista, no es precisamente un modelo de «debilidad» y «reducción de la violencia» vattimianas lo que detectan en sus torturadores los disidentes encarcelados en esa Cuba cuyas playas e instituciones Vattimo tanto parece disfrutar). En cualquier caso, críticas de estos y otros aspectos no menos vituperables de la filosofía vattimiana aparecerán en breve en un número monográfico de la revista española *Anthropos* cuya edición tengo el honor de que se me haya encomendado; número monográfico que se consagrará en exclusiva a sondear los jalones principales de la filosofía de Gianni Vattimo, aprovechando la ocasión de su septuagésimo cumpleaños.

quizá para nostradamuses y demás *freaks*)? Y, si no es del todo insensata tal suposición, cabe interrogarse: ¿hasta qué punto supo Derrida reconocer ese evento como una ocasión para abrirse a un «por-venir» diferente, y no seguir con la cantinela (de la mano... ¡nada menos que de Habermas,<sup>24</sup> su acérrimo rival filosófico de otrora!) de la «paz cosmopolita», el «diálogo universal» y el Derecho «Internacional» (interpretado este último exclusivamente en la añeja clave westfaliana de la no intervención, y nunca, claro está, según la mucho más calibrada visión de los últimos años 90, con su comprometida reivindicación de la intervención por motivos humanitarios<sup>25</sup>)? ¿Pudiera ser acaso que Derrida, una vez llegado lo mesiánico, no se hubiera apercebido del trastocador evento y hubiese seguido esperándolo (un personaje histórico como Jesús de Nazaret, al parecer, tenía la convicción de que algo tan extraño como esto podía perfectamente ocurrirle a la mayoría de la gente)?

Nos podrían asediar aún otras dudas, si bien en este caso vayan más allá de la cuestión del mesianismo derridiano para congregarse en torno a los problemas de su noción de «diferencia» en general. Para empezar, y si uno viene a concordar con Vattimo en la idea de que entre los grandes extravíos de la filosofía derridiana se encuentra su reluctancia ante la argu-

24 Véase, en torno a lo que se ha llamado ya «la alianza Derrida-Habermas» (FERNÁNDEZ LEOST, José Andrés; «La alianza Derrida-Habermas», *El Catoblepas*, 24 [febrero de 2004], p. 24, en <<http://www.nodulo.org/ec/2004/n024p24.htm>>), textos como éste: HABERMAS, Jürgen y Jacques DERRIDA; «Europa: en defensa de una política exterior común», *El País*, 4-6-03; así como también el libro de BORRADORI, Giovanna; *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, traducción de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos. Madrid: Taurus, 2003.

25 Puede leerse una atenta crítica a las posturas sorprendentemente (¿o tal vez no tan sorprendentemente?) similares adoptadas por Jacques Derrida y Jürgen Habermas (como las citadas en la nota anterior) en torno a los atentados del 11 de septiembre, la guerra de Iraq y el terrorismo islamista, en GLUCKSMANN, André; *Occidente contra Occidente*, traducción de Mónica Rubio. Madrid: Taurus, 2004. Allí también se ofrece una vibrante apología ética de la necesidad de intervenir militarmente por motivos humanitarios en algunas ocasiones, sin refugiarse en las cómodas excusas de Westfalia; tales intervenciones, sin duda, no serán nunca un «bien», pero al menos sí que podrán aspirar a ofrecernos un «mal menor» (ibid. p. 185) —resulta curioso que este último término entrecomillado haya recuperado recientemente su utilidad en la filosofía moral y política de la mano de otro autor contemporáneo bien consciente de los desafíos radicalmente novedosos a los que nos enfrentamos tras el 11-S: nos referimos a IGNATIEFF, Michael; *El mal menor. Ética política en una era de terror*, traducción de María José Delgado. Madrid: Taurus, 2005.

mentación, ¿no cabría remozar ante Derrida aquel viejo adagio del *quod gratis asseritur, gratis negatur*? Y, ahora desde otra perspectiva, ¿por qué no rememorarles a Derrida y los derridianos aquel viejo argumento contra la idea de lo «completamente otro» perteneciente a Nicolás de Cusa: según el cual lo «absolutamente otro» sería lo otro de lo otro y, por lo tanto, ese otro de lo otro no es sino... lo mismo? Ciertamente que Derrida no ignoraba del todo este argumento —al menos, lo menciona en alguna medida, de pasada, en un tempranísimo ensayo suyo dentro del cual, curiosamente (¿freudianamente?), también llega a referirse (por otro motivo) al Cusano<sup>26</sup>—, pero ¿no podría «deconstruirse» en cierta medida su obra posterior como un intento de huida (nunca del todo exitosa) ante ese autorrefutador deslizamiento del sentido de la diferencia que él nos pretendía donar?

Conscientes somos de que es dudoso que Derrida (ya sabemos de sus reticencias ante el diálogo) se hubiese atrevido, cuando vivo, a responder rigurosamente a interrogantes como esas. Pero a la pléyade de derridianos que tanto en Perú como en España como en el resto de la Hispanidad nos circuyen cabría exigirles, cuando menos, algún intento de respuesta clara a como mínimo alguna de ellas. Pues si rechazan tal intento, la medida de su auténtica «hospitalidad» frente al «otro» de sus pensamientos (un «otro» tan incómodo como pueden resultarles estas preguntas; un «otro» que, en este caso, puedo ser yo mismo, tozudo y preguntón) alcanzará cotas bien menguadas.

26 Aludimos aquí a su «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n.º 3 (julio-septiembre 1964), pp. 322-354 y n.º 4 (octubre-diciembre de 1964), pp. 425-473.



## **Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida<sup>1</sup>**

Gianni Vattimo

Bien sé que el término mismo de *historicité*, con el que titulé este texto en su versión original francesa, podría parecer inapropiado, o al menos sonar como una forma demasiado italianizante como para resultar aceptable en la lengua gala. Pero parejo problema lingüístico puede cobrar asimismo el sentido de marcar un enfoque desde el exterior, o mejor, un enfoque «otro», justo en el sentido que Derrida subraya muy a menudo en sus escritos. Bajo este título un tanto «estridente» me propongo abordar, pues, tres preguntas: ¿hay una historia de Derrida? ¿Hay historia en Derrida, en sus obras? Y ¿existe la historia (en tanto que noción filosóficamente reconocible) en Derrida, en sus escritos y en la «teoría» que estos expresan? Estas tres preguntas me parece que resumen no sólo, en primer lugar, el sentido histórico del trabajo de Derrida (y, por lo tanto, una historicidad en un sentido más general, genérico, que aquel al cual aluden las tres preguntas mentadas —esto es, el significado de su obra en la cultura filosófica hodierna, incluidos los problemas que sus críticas nos invitan a detectar—); sino también, en segundo lugar, su relación con el judaísmo, su «judeidad», al menos en la medida en la cual creo reconocerla en él (aquí, de nuevo, desde un punto de vista exterior, extranjero, etcétera).

Estas tres preguntas lo único que hacen es articular un solo problema, que se plantea claramente no en, sino por los ensayos de *La escritura y la*

1 Traducción y edición de Miguel Ángel Quintana Paz, a partir del texto original «Historicité et différence», inédito de Gianni Vattimo gentilmente cedido para la revista *Solar* a su director, Rubén Quiroz Ávila, el pasado 24 de enero de 2006, durante la visita a Madrid del filósofo italiano con vistas a su doctorado *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

*diferencia*:<sup>2</sup> concretamente, allí donde se lee que la *diferencia*<sup>3</sup> no está en la historia. (Tal problema no ha sido resuelto posteriormente en los restantes escritos de Derrida, lo cual... ¿acaso significa, precisamente, que no habría cambio, historicidad, en la obra de Derrida a propósito del problema de la historicidad misma?) Se trata, en todo caso, de preguntas que parecen a primera vista extrañas a la problemática de Derrida; por ejemplo, él mismo rechazó a menudo tomar siquiera en consideración la cuestión del «desarrollo» de su pensamiento.<sup>4</sup> En las páginas a las cuales me gustaría referirme ahora más concretamente (su texto *Posiciones*, procedente de diversas entre-

- 2 DERRIDA, Jacques; *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1967; versión española: *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. Todas las citas de las obras de Jacques Derrida que remitan a una paginación concreta se llevarán a cabo, a partir de ahora, sobre la edición española de la obra en cuestión, siempre que ésta exista y haya sido citada en estas notas; si bien, en el caso de la edición citada al principio de la nota 4, añadimos numerosas correcciones a tal traducción, pues la tal se halla repleta de errores gramaticales y erratas ortográficas. (Nota del traductor.)
- 3 Traduciremos el controvertido término derridiano *différance* por el español «diferencia». Si bien no podemos aquí exponer consistentemente los motivos que a ello nos impulsan (puede observarse una concisa pero vigorosa discusión a este respecto en Jordi CORTÉS MORATÓ y Antoni MARTÍNEZ RIU, «Différance», en *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Herder, 1996) nos parece, en todo caso, netamente preferible a otras propuestas que en su día se avanzaron (como el voquible «\*diferancia», utilizado por Carmen González Marín en su versión de Jacques Derrida, *Marges de la philosophie —Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989). Además, esta decisión de conservar en español el término como «diferencia» casa robustamente con la opción del propio Vattimo, que en la versión italiana de este texto que ahora traducimos usa a menudo el término *differenza*, sin necesidad alguna de recurrir constantemente al también utilizado neologismo trasalpino (*differanza*) por mor de reflejar los peculiares contenidos del famoso término derridiano. Sólo en las ocasiones en que sea preciso diferenciar explícitamente entre *différance* y *différance* utilizaremos este último término en su lengua original francesa, *sit venia verbo*, como también hace, por lo demás, el traductor de la obra que se citará en la próxima nota a pie de página. (Nota del traductor.)
- 4 Véase DERRIDA, Jacques; *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. París: Éditions de Minuit, 1972; versión española (plagada de erratas): *Posiciones: entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, traducción de Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977; concretamente, véase *ibid.*, pp. 63-64: «Dicho sea de paso, me he enterado, por haberlo leído por lo menos dos veces, de que mi “pensamiento” (cito, naturalmente) estaba en “plena evolución”. ¿No hay que regocijarse por ello? Es verdad que estos enunciados necesariamente se emiten desde un puesto donde debe saberse muy bien en qué vencimiento o en qué recodo esperar esa “evolución”, y según qué escatología medirla. Sacaría provecho de

vistas realizadas entre 1967 y 1971), el pensador franco-argelino declara incluso que «desconfía profundamente del concepto de historia».

Justo en esas páginas, sin embargo, puedo encontrar también algún apoyo con miras a reducir (ya que no eliminar del todo) lo extrañas que resultan mis tres preguntas citadas con respecto a la obra derridiana (algo que, como intérprete, debería siempre tratar de hacer: esto es, intentar discutir y eventualmente criticar una obra *juxta propria principia*, según su «forma formante», que diría Pareyson —si bien el propio Derrida repudiaría tal idea del texto como un todo orgánico del cual se pueda aprehender una ley interna, una intención unificadora—). Así, poco antes del texto aducido, Derrida declara también que la deconstrucción no puede pasar por alto «la inscripción (“histórica”, si se quiere) del texto leído y del nuevo texto que escribe ella misma»;<sup>5</sup> y, más adelante, que «la insistencia materialista [...] en un campo *muy determinado* de la situación más actual [...] puede tener por función evitar que la generalización necesaria del concepto de texto, su extensión sin límite puramente exterior [...] desemboque en la definición de una nueva interioridad, de un nuevo “idealismo”, si quiere, del texto».<sup>6</sup> Para escapar a tal riesgo las precauciones no son nunca suficientes.<sup>7</sup> Mis preguntas acerca de la historicidad, en los diversos sentidos que he señalado, no son sino un tentativo de avanzar por la vía de aquellas precauciones que el propio Derrida consideraba necesarias durante las citadas entrevistas. La historicidad de la obra de Derrida —ya sea como significado de la misma para la cultura actual, ya sea en cuanto a su vinculación con la judeidad— me resulta (y aquí estoy ya aludiendo a otro aspecto histórico de la cuestión, a mi historia como intérprete de sus textos) reconocible únicamente bajo la condición de que se busque alguna respuesta a las tres preguntas que he planteado.

esos estímulos, benévolos en un caso, sentenciosos en otro, si el valor de “evolución” no me hubiera parecido siempre sospechoso en todos los presupuestos que abriga (¿es marxista, dígame?) y sobre todo si no hubiese desconfiado siempre del “pensamiento”. No, se trata de desplazamientos textuales cuyo curso, forma y necesidad no tienen nada que ver con la “evolución” del “pensamiento” o la teleología de un discurso. Hoy hace bastante tiempo, permitidme recordarlo (Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967, p. 142; versión española: *De la gramatología*, traducción de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971, p. 126), que arriesgué esta frase [...]: “En cierta manera ‘el pensamiento’ no quiere decir nada”». (Nota del traductor.)

5 DERRIDA, Jacques *Posiciones...*, *op. cit.*, p. 62.

6 Ibid., pp. 86-87.

7 Ibid., p. 87.

Voy a centrarme un momento sobre esta alusión a la historia de mi relación con los textos derridianos, con vistas a clarificar el asunto al menos desde ese punto de vista. La elección del título de este texto mío es un hecho perteneciente a mi biografía, si es que así puedo llamarla. En la base del planteamiento de las tres preguntas se halla la elección de un título; y tal elección es un hecho histórico que depende de una decisión mía, la cual sin embargo (recordemos la noción de «círculo hermenéutico») no carece de relación con la historicidad del texto derridiano, con su *Wirkungsgeschichte*, con la historia de su *Wirkung*, de sus efectos (¿sólo sobre mí?). De no ser así, los organizadores del coloquio donde impartí originariamente este texto como conferencia no habrían aceptado, con toda probabilidad, mi título (aunque, al tratarse de un coloquio sobre Derrida, y en muchos casos de derridianos, podemos dar por supuesto que se hiciera gala de una cierta tolerancia...). La historia de la elección del título es un aspecto, si bien no el único, de la historicidad de Derrida, de aquello que sus textos «significan» en la cultura actual. Poca necesidad hay de argumentarlo. Repitiendo aquí también un gesto frecuente en Derrida, se puede afirmar que todos sabemos ya lo suficientemente bien por qué la cuestión de la historicidad puede ser una cuestión, o la cuestión, del significado de Derrida en nuestra cultura; todo ello parece poderse resumir con aquella frase suya sobre las precauciones que jamás son suficientes con vistas a evitar que la deconstrucción se resuelva en una especie de nuevo idealismo del texto. Al fin y al cabo, es justamente de esto de lo que acusan a Derrida los críticos del deconstruccionismo: para ellos, el idealismo del texto se mostraría en la aparente o real arbitrariedad de la deconstrucción, para la cual, en muchos sentidos, *il n'y a pas de hors-texte*.<sup>8</sup> Puede no compartirse esta crítica en su sentido más burdo

8 «No hay afuera del texto», en francés en la versión original italiana. La expresión aparece, entre otros muchos pasajes derridianos (como, verbigracia, en los ya citados *De la gramatología* y *Márgenes de la filosofía*) en Jacques Derrida, *Limited Inc.* París: Galilée, 1988, p. 252, donde además se aclara significativamente que «no significa otra cosa sino que “no hay nada fuera de contexto”». Para coadyuvar, en el breve espacio de una nota a pie de página, a perfilar esta comprensión correcta de la expresión (bien alejada de la idea de que no haya un «mundo real» más allá del lenguaje), creo que puede resultar iluminadora esta otra respuesta que dio en otro momento el propio Derrida respecto del significado de la misma: «Resulta totalmente erróneo sugerir que la deconstrucción equivale a una suspensión de la referencia. La deconstrucción se siente siempre profundamente concernida por lo “otro” del lenguaje. Nunca dejan de sorprenderme los críticos que contemplan mi obra como una declaración de que no existe nada más allá del lenguaje, de que estamos aprisionados por el lenguaje; pues lo que yo digo es, exactamente, lo contrario. Mi crítica del logocentrismo es sobre todo la búsqueda

(recuerdo ahora cierto chiste norteamericano al respecto); pero no podemos negar que con ella se toque un aspecto característico de la labor de Derrida, la cual se ha presentado siempre como un trabajo centrado en la textualidad, como reivindicación del peso del texto y del trabajo textual. Por decirlo más claramente: creo que, en tal sentido burdo, la crítica al textualismo derridiano tiene poco empaque; y, sin embargo, la explicación de que esa crítica resulte posible, y circule en nuestro mundo cultural (el mismo del que Derrida decía que «se deconstruye», esto es, en el cual acaece la deconstrucción como un movimiento que no se halla en exclusiva confiado al arbitrio o la genialidad de un solo pensador) se halla netamente ligada a la cuestión de la historicidad y a las preguntas que ésta mantiene abiertas. Lo que se ha de leer en tales preguntas no debe ser una especie de escándalo por la ausencia de un «afuera del texto» que funja como criterio del trabajo deconstructivo, que garantice la validez de éste desde el punto de vista de un concepto de verdad como correspondencia. En mi elección del título y tema de esta intervención mía ha resultado, por el contrario, determinante el problema del proyecto de la deconstrucción; en las quejas por la arbitrariedad, real o presunta, de las prácticas deconstructivas de Derrida y de muchos imitadores suyos he creído captar (como su sentido auténtico, no degradado en broma vulgar) la pregunta acerca del proyecto que inspira el trabajo deconstructivo.

Reivindico además aquí la cercanía, si no la conformidad, de este enfoque mío con las intenciones de Derrida mismo. ¿Por qué, si no, habrían de tomarse aquellas precauciones de las que hablaba en *Posiciones*, y que ya hemos citado? Tales precauciones se adoptan con miras a la realización de un proyecto; el cual, si entiendo bien la actitud de rechazo de metafísica de la presencia que Derrida comparte con Heidegger (es más, Derrida recrimina a Heidegger el hecho de no haberlo compartido suficientemente con él), no puede ser sólo el de captar con más claridad, más adecuadamente de lo que lo haya hecho la metafísica, la diferencia que opera en el interior de toda

de lo “otro” y lo “otro del lenguaje”... Ciertamente es que la deconstrucción trata de mostrar que la cuestión de la referencia es mucho más compleja y problemática de lo que las teorías tradicionales han supuesto; incluso se pregunta si nuestro término “referencia” resulta enteramente adecuado para designar a lo “otro”. Lo “otro”, que se encuentra más allá del lenguaje y que invoca al lenguaje, tal vez no sea un “referente” en el sentido habitual que los lingüistas han atribuido a este término. Pero el distanciarse uno mismo, pues, de esa estructura habitual, el desafiar o complicar lo que comúnmente hemos presupuesto acerca de ella, no equivale a decir que no haya *nada* más allá del lenguaje» (reproducido en CAPUTO, John D.; *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indianápolis: Indiana University Press, 1997, pp. 16-17). [Nota del traductor.]

presunta solidez del ente. En mi historia personal como lector, como amigo, como discípulo de Derrida la cuestión de la historicidad (o del proyecto) no penetra como una pregunta acerca de los criterios de verdad o validez de su método, de su teoría, etcétera; sino como el problema de «ahora ¿qué se hace, pues?». Si escucho a Jacques Derrida, en vez de, pongamos por caso, a John Searle o a Hans-Georg Gadamer o a Jürgen Habermas, ¿qué hago en filosofía? Dicho aun de otra manera: ¿existe una escuela derridiana? O mejor todavía: la diferencia, o la *différance*, ¿marca alguna diferencia? Tampoco en estos términos un poco perentorios, si no brutales, creo resultar del todo extraño a los propósitos de Derrida: es de nuevo en las páginas de una de las entrevistas reunidas en *Posiciones* donde, al hablar del materialismo (y de Lenin: signo de los tiempos...), Derrida niega que se pueda decir que el concepto de materia es metafísico o no metafísico: «dependerá del trabajo al que dé lugar».<sup>9</sup> Ciertamente que aquí se refiere al trabajo de deconstrucción textual; pero permanece en todo caso la referencia a un efecto, a un resultado que se mide en relación a un fin, esto es, a un proyecto.

En el fondo, por lo tanto, ¿por qué la deconstrucción? Pero, entonces, ¿mi título no debería haber sido «Historicidad y deconstrucción» en lugar de «Historicidad y diferencia»? Puedo admitir que la elección —otra marca histórico-biográfica— del título haya sido inspirada asimismo por el propósito de retomar el título de una de las obras más conocidas de Derrida. Y, sin embargo, no sólo por ello: en el fondo, la deconstrucción es siempre una acción; su historicidad, en el sentido de poseer una historia, un desarrollo (si bien nunca una verdadera finalidad propia), es evidente. Pero lo que no tiene historia, lo que no está en la historia, es la diferencia misma, tal y como se afirma en *La escritura y la diferencia*. Si lo que mueve la deconstrucción es la diferencia —en dos sentidos: como causa eficiente y como causa final, pero tal vez también como causa formal (por cuanto reconstruir es siempre un hacer evidentes las diferencias, un ensanchar las grietas) y como causa material (al menos en tanto en cuanto instrumento con el cual, y dato sobre el cual, se trabaja)—, entonces la diferencia misma no tiene movimiento, y amenaza peligrosamente con asumir el rol del *ipsum esse subsistens*.

Para salir de la metafísica (o solamente para distorsionarla), para quedarse dentro de ella poseyendo esa duplicidad en la mirada que también para Derrida (como para el Heidegger de la *Verwindung*<sup>10</sup>) es el único modo de

9 DERRIDA, Jacques; *Posiciones...*, *op. cit.*, p. 85.

10 Sobre la referencia a la *Verwindung*, que Heidegger utiliza en contadas ocasiones (alguna mención dispersa hay en sus *Conferencias y artículos*, en *Sendas perdidas*

«superarla», ¿basta tan sólo el esfuerzo por descubrir a la postre un ser o un origen no compacto y redondo, sino agrietado, atormentado, escindido por una lucha jamás resuelta entre Dionisio y Apolo? ¿La metafísica consiste principalmente, o solamente, en pensar el ser como presencia desplegada, como unidad conciliada; o no también, y sobre todo, en considerar la tarea del pensamiento, y de la emancipación, como equivalente a la contemplación del ser verdadero, comoquiera que este ser se piense, y por lo tanto también si es pensado como un Dios que no encuentra la paz consigo mismo?

Las tres preguntas que he señalado al inicio de este escrito con miras a clarificar el sentido de su título, como se ve, no han recibido respuesta alguna por ahora; pero han dado lugar a otras interrogantes (¿es quizá precisamente esta su función auténtica?): la pregunta sobre la historicidad del título mismo, la pregunta sobre su posible transformación en otro título (donde se sustituiría la palabra «diferencia» por «deconstrucción»), y la

y en la segunda parte de *Identidad y Diferencia*), ésta ha sido recuperada por Hans-Georg Gadamer («Hegel y Heidegger», en *La dialéctica de Hegel*, traducción de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1988, pp. 125-146) y, sobre todo, por el propio Gianni Vattimo («Dialéctica y diferencia» y «La verdad de la hermenéutica», en *Las aventuras de la diferencia*, traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Península, 1986; «El nihilismo y lo postmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad*, traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986), que la explica como algo «análogo a la *Überwindung*, la superación o el sobrepasar, pero que se distingue de ello porque no posee nada de la *Aufhebung*, ni del “dejar atrás” aquello que no tiene ya nada que decimos» (ibid.). La necesidad de recurrir a semejante término a la hora de ilustrar el modo en que la posmetafísica se distancia con respecto a la metafísica moderna se halla justificada para Vattimo por cuanto «no tenemos delante una objetividad que, una vez descubierta en lo que es de verdad, nos pueda dar un criterio para mutar nuestro pensamiento; la idea de que la metafísica se pueda dejar de lado como un error o un hábito abandonado no se sostiene [sería ella misma una idea metafísica]. Lo que podemos operar [...] es sólo una *Verwindung*: término que, manteniendo aún un nexo literal con *Überwinden*, el superar, significa, sin embargo, en el uso: recuperarse de una enfermedad portando en sí las marcas, resignarse a algo» (VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 148, n. 14). Es decir, *Verwindung* contiene exactamente en sí el sentido del prefijo «post- [...] en términos filosóficos» (ibid.) que un autor como el español Quintín Racionero («No después, sino *distinto*», *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, XII/21 [1999], pp. 113-155) se esfuerza en aclarar contra cuantos todavía yerran en su comprensión desde posiciones superficialmente hostiles a la posmodernidad hermenéutica. (Y, con todo, no es imprescindible que tal difidencia ante la posmodernidad se traduzca en tamaño malentendido, como demuestra el caso de Robert SPAEMANN: «Ende der Modernität?», en KOSŁOWSKI, Peter, Robert SPAEMANN y Reinhard LÖW [eds.]; *Moderne oder Postmoderne?* Weinheim: VHC, 1986, pp. 19-40). [Nota del traductor.]

pregunta sobre el significado mismo del término «metafísica» para Derrida (y su relación con Heidegger). Mas, por volver al menos durante un instante sobre las tres preguntas iniciales, he de decir que, por ahora (si bien un tanto elípticamente) me parece haber alcanzado ya un cierto tipo de respuestas, totalmente provisionales. Esto es: la renuencia de Derrida ante la idea de hablar de una evolución en su propio pensamiento se encuentra entrelazada, si se analiza a fondo, con su rechazo de toda visión teleológica de la historia, con su recelo ante cualquier presunta linealidad como construcción de sentido, lo cual contrastaría con el propósito antimetafísico de trabajar (en) —o atrapar; ensanchar; corresponder a— la diferencia que «se da» de algún modo ante nosotros como una llamada, un hecho en curso, etcétera. Un tanto paradójicamente, se diría que habríamos de responder por lo tanto a mis preguntas explicando que no hay una historia en Derrida, una evolución o desarrollo o transformación «continua», discursiva, lógica, de su pensamiento, porque para Derrida no hay algo así como La Historia; y que sin embargo todo ello depende a su vez de ciertos hechos históricos, aquellos hacia los cuales apuntaba la segunda de mis preguntas. Es, de hecho, en términos histórico-efectivos (o así lo parece) como Derrida explica el porqué de la deconstrucción, y ante todo el porqué de la *Gramatología*.<sup>11</sup> Recordemos especialmente aquel casi *hapax legomenon* de la primera parte de tal libro: «Desde hace un tiempo...»;<sup>12</sup> donde, como se ve, hay una especie de justificación en términos «epocales» de la empresa de la deconstrucción.

En los escritos sucesivos, no obstante, comenzando por aquellas entrevistas recogidas en *Posiciones* a las que ya me he referido, Derrida tiende a reducir mucho, hasta anularlo, el sentido de estas alusiones epocales (demasiado cercanas al discurso heideggeriano sobre la «historia del ser» como para no suscitar en él la sospecha de una recaída en la metafísica). Así, en un diálogo de tiempos mucho más recientes (enero de 1995)<sup>13</sup> la ausencia de una tematización explícita de las prácticas deconstructivas que él pone en acción una y otra vez en sus textos (eligiendo, aparentemente de modo arbitrario, los temas que afronta) se justifica como una «economía elíptica» (el círculo de sus lectores ya sabe, comparte con él la conciencia de la situación histórica en la cual se mueve, y por lo tanto no hacen falta mayores precisiones). Con todo, en ese diálogo (que me permito considerar como una introducción a

11 DERRIDA, Jacques; *De la gramatología*, op. cit.

12 Ibid., p. 14.

13 Publicado en DERRIDA, Jacques y Maurizio FERRARIS; *Il gusto del segreto*. Laterza: Roma-Bari, 1997 (no existe versión española ni francesa de este volumen).

este texto mío) Derrida dice asimismo otras cosas que me parecen más relevantes, y que permiten comprender en qué sentido la relativa «obviedad» de la situación en que se mueve la deconstrucción no parece merecer una atención más pormenorizada desde el punto de vista teórico. Todo cuanto sucede no merece una atención comparable a la que le prestó Heidegger porque no se da nada parecido a una historia del ser o a un llamamiento que tal historia nos lance; la situación ante la cual la *Gramatología* responde es efectivamente aquella en la cual «algo se deconstruye»;<sup>14</sup> pero se responde a ella no porque ésta constituya una verdadera vocación —y, por lo tanto, tampoco porque se haya entendido, a partir de algún tipo de señal, que sea mejor deconstruir en vez de actuar en sentido contrario. «Se está deconstruyendo y hace falta responder a ello».<sup>15</sup> Pero ¿por qué hace falta tal cosa? «Si la deconstrucción no es una iniciativa mía, o un método, una técnica, sino que es lo que acontece, el evento del cual se toma constancia, ¿por qué entonces ir en ese sentido?». «Ante esto no tengo respuesta alguna», dice Derrida.

Ir en el sentido de la deconstrucción no significa sin embargo, simplemente, un mostrarse de acuerdo con lo que acontece; es más, por el contrario, la deconstrucción resulta ser «la anacronía de la sincronía»: mostrarse de acuerdo con lo que acontece empujándolo en el sentido deconstructivo que el evento mismo «revela», contiene, manifiesta. Pero, a fin de cuentas, todo esto «hace falta» llevarlo a cabo porque algo acontece «y es mejor que exista un “por-venir” a que no exista».<sup>16</sup> «Por-venir» como acontecer y «por-venir» como futuro se identifican totalmente, a cuanto se ve, aquí. Se podría preguntar: ¿por qué en general el «por-venir» en vez de la inmovilidad? Es, en fin, hasta demasiado evidente que aquí el «por-venir» —como acontecer y como futuro— toma el lugar del ser de la metafísica. ¿Se sale verdaderamente de esta, pues? Derrida parece pensar —y creo que ello sea, en algún sentido, la última palabra de su recorrido teórico— que la razón por la cual el «por-venir» resulta evidentemente mejor a su opuesto es el hecho de que «el “por-venir” es la apertura en la cual el otro acontece [...]». Es mi manera de interpretar lo mesiánico: el otro puede venir, puede no venir, no puedo programarlo, pero le dejo libre un lugar para que pueda venir si viene; es la ética de la hospitalidad». También esta atención al otro, que nunca ha estado ausente del texto de Derrida pero que se ha acentuado ciertamente en los últimos años, es tal vez una marca histórica «externa» que Derrida no

14 Ibid., p. 98.

15 Ibid.

16 Ibid., p. 100.

niega, probablemente, pero a la cual no presta una especial atención, siempre por aquello de no correr el riesgo de pensar en términos de historia del ser. Es preciso que el evento sea de verdad evento (y por lo tanto, también, que lleve mi firma, y que yo dé testimonio de él<sup>17</sup>) al fin y al cabo porque, si se da salvación, autenticidad, emancipación —en definitiva, si se da ese «mejor» que de vez en cuando se asoma en el discurso derridiano (¿sólo en estas páginas?)— es porque el otro siempre puede venir y en él se anuncia (¿se puede anunciar?) lo mesiánico, si no el Mesías.

Llegados a este punto, se puede de nuevo hacer el tentativo, o ceder a la tentación, de proponer un punto de llegada del itinerario de Derrida, o de nuestro itinerario con respecto a él: la justificación epocal de la *Gramatología*, y por lo tanto aquel enraizamiento histórico y fáctico que parecía estar en su base, se ha ido poco a poco agotando en el desarrollo de la obra de Derrida. Si hay una historia de su pensamiento, podríamos decir, ésta es la progresiva cancelación de la historicidad como historia de un sentido, por lo menos. Paralelamente a este movimiento de cancelación se ha impuesto (¿acentuado?) la orientación mesiánica de su trabajo, la idea de que la deconstrucción es un modo de responder a un cierto deber ético de hacerle un lugar al otro. Dentro de este movimiento volvería a entrar aquello que para algunos intérpretes de Derrida es el interés «institucional» (por la política, por la universidad, etcétera) que caracterizaría una segunda fase de su pensamiento.<sup>18</sup> Se ha hablado también de un Derrida existencialista,<sup>19</sup> lo cual no chocaría con esa imagen de él como alguien más comprometido en la política y en la crítica institucional. En el fondo, nos reencontraríamos aquí —sé que es un discurso peligroso, en función de historia de la cultura francesa, pero como extranjero y extraño a esa cultura puedo permitírmelo— con el esquema sartriano del compromiso histórico que, al menos hasta la *Crítica de la razón dialéctica*,<sup>20</sup> no corresponde a ninguna teleología, es más, en Sartre resulta contemporáneo a un pesimismo metafísico absoluto. El mesianismo del último Derrida, incluso, sería mucho más fiel a una perspectiva existencialista de lo que lo haya sido el acercamiento sartriano al marxismo, a pesar de sus

17 Ibid., *passim*.

18 Véase FERRARIS, Maurizio; «Promemoria sulla “svolta testuale”», *Nuova Corrente*, 31 (1984).

19 Véase FERRARIS, Maurizio; «Introduzione», en Jacques Derrida, *La mano di Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

20 SARTRE, Jean-Paul; *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard, 1960; versión española: *Crítica de la razón dialéctica*, traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.

precisiones al respecto en *Cuestiones de método*<sup>21</sup> (el marxismo como teoría y el existencialismo como ideología provisional).

Pero si con el existencialismo Derrida parece colocarse él también *sur un plan où il y a seulement l'homme*<sup>22</sup> —como Heidegger reprochaba Sartre, ante el cual oponía por su parte su historia del ser—, ¿no estaremos de nuevo simplemente en la metafísica, al menos en el sentido de una metafísica existencialista como filosofía de la finitud (del ser)? Es este un problema que no se puede reputar del todo infundado si recordamos el ya citado pasaje de *La escritura y la diferencia*, donde se aduce que la diferencia está fuera de la historia, etcétera. El mesianismo, la apertura al otro que viene y así garantiza el «por-venir», es decir, el ser como evento y advenimiento, ¿de veras elimina el carácter todavía metafísico de aquella afirmación sobre la diferencia? Digo esto en el sentido en el cual, como ya he precisado anteriormente, me parece que se puede —y que también Derrida puede— denominar como «metafísica» toda concepción de la tarea del pensamiento que considere que esta consiste en hallar una estructura, o archiestructura, ante la cual detenerse (o en pos de la cual se debe caminar una y otra vez mediante el trabajo de la deconstrucción). Si la diferencia no tiene historia, el otro que ad- viene constituye sólo un llamamiento y un testimonio de esa archiestructura. Puesto que no existen momentos verdaderamente diferentes en la relación con ese origen-no origen, incluso la alteridad del otro no será nada más que esa alteridad que podríamos llamar puramente formal. El otro es mesiánico porque no soy yo, porque es evento respecto de lo que ya era. Creo haber escuchado una vez a Derrida, durante una discusión, que por supuesto que

21 SARTRE, Jean-Paul; «Questions de méthode», en *Critique de la raison dialectique*, op. cit.; versión española: «Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit.

22 «En un plano donde sólo está el hombre», en francés en la versión original italiana. En realidad, empero, la cita original sartriana a la que se está refiriendo Vattimo sería ligeramente diferente a la aquí aducida, y literalmente rezaría así: «Nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes» —«nos hallamos en un plano donde sólo están los hombres»— (SARTRE, Jean-Paul; *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard, 1946, p. 36). A esa sentencia sartriana es ya famoso que Heidegger —como recuerda Vattimo en la frase subsiguiente del cuerpo del texto— respondiera con su «Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être», es decir, «nos hallamos en un plano donde principalmente está el Ser», puntualizando además que ese *plan*, ese «plano», es ya *l'Être*, «el Ser» (HEIDEGGER, Martin; «Brief über den "Humanismus"», en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Berna: A. Francke A. G., 1947 —*Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000—). [Nota del traductor.]

estamos siempre en la historia. Exacto: siempre estamos en la historia; pero lo que cuenta es precisamente ese «siempre», no el momento determinado de la historia en el que nos encontramos. Siempre nos encontramos en un momento determinado, cierto: pero justamente por ello parece que no vale la pena buscar sus características específicas; entre otros motivos debido a que (por volver al «otro») si sabemos demasiado sobre él, si de alguna manera tenemos determinadas expectativas sobre su fisonomía (incluso si estas son únicamente negativas) no estaríamos ya abiertos a su alteridad, a su advenir, que siempre ha de resultar abrupto.

En este punto, me vienen a la mente muchísimas cosas —y perdónese el carácter elíptico de este modo de proceder. Ante todo ciertos textos de Derrida, comenzando por aquella página en la que se afirma que «“el pensamiento” no quiere decir nada».<sup>23</sup> No he reencontrado ninguna frase como ésta en el Derrida más reciente, pero supongo que no se habrá «retractado» de ella. E incluso sin tomármela al pie de la letra, sin banalizarla, me pregunto hasta qué punto no confirma, si se lee atendiendo a la cuestión de la apertura hacia el otro, que la alteridad del otro es siempre accidental, que (para no arriesgarse a una caída en la metafísica) se debe considerar esa apertura en términos casi espaciales, topológicos, y nada más. Como es sabido, Emmanuel Levinas (del cual también, o tal vez sobre todo, recibió Derrida esta «heterología» fundamental) considera al otro como alguien que evoca de alguna manera al Otro con mayúscula, al Infinito divino; y así da un paso decisivo hacia un pensamiento que sustituya la hipocresía de la tradición greco-cristiana con una reasunción de la herencia bíblica, de aquello que los cristianos llaman Antiguo Testamento. Derrida no da este paso de modo explícito —y no creo que deje de hacerlo porque se adhiera de modo abstracto a una distinción radical entre discurso religioso y discurso filosófico, algo que desde su punto de vista no debería estar justificado. ¿El otro, cualquier otro, lleva siempre de verdad sobre sí la huella del rostro del Infinito? Levinas en el fondo tiene la Biblia como guía; el carácter mesiánico del otro no depende para él tan sólo de su diversidad absoluta con respecto a mí: algo que Derrida, sin embargo, debe enfatizar mucho más, puesto que no quiere apelar explícitamente a ese texto revelado. Un cristiano como Heidegger posee la guía del Nuevo Testamento; y así, en su curso *Introducción a la Filosofía de la religión*<sup>24</sup> de 1920, en la cual comenta las dos epístolas de Pablo

23 Véase la nota 4 de este artículo.

24 HEIDEGGER, Martin; «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe*, vol. 60. Fráncfort del

a los Tesalonicenses —la espera de la parusía, del prometido regreso del Mesías—, no hay una tensión absoluta hacia cualquier tipo de alteridad, sino una espera «cualificada» por aquello que ya ha advenido, y que los fieles ya conocen. En el caso de Levinas, la historicidad de la historia, la especificidad de los eventos, se elimina mediante un decidido salto en vertical —el juicio final está en cada momento, toda alteridad se halla en relación directa con Dios y, lo que es más, se mide y juzga en función de tal relación. En el caso de Heidegger, y a pesar de los ulteriores cambios de su actitud con respecto a la tradición cristiana (los cuales, en mi opinión, no borran su naturaleza fundamental de «teólogo cristiano», como él mismo escribió, ya en los años 30, en una carta a Löwith), aquello que mide la autenticidad del otro al cual esperan los fieles son las indicaciones que previamente han recibido por la predicación de Jesús. Ciertamente esas indicaciones son en su mayor parte negativas: el Mesías vendrá como un ladrón de noche, y lo que se habrá de hacer sobre todo es evitar caer en los engaños del Anticristo, de los falsos Mesías que continuamente surgen a nuestro alrededor. Si bien Pablo no define positivamente los rasgos del verdadero Mesías, y Heidegger incluso ve en la actitud que Pablo recomienda a los fieles una especie de traducción de la *epojé* fenomenológica, con todo el ejemplo de la vida y de la muerte de Jesús son más que suficientes como para proporcionar una guía que no deje totalmente indefinida la alteridad del Mesías que viene. En el fondo, es en esta (a menudo olvidada) ascendencia cristiana —en el curso de 1920 figuran ya todos los elementos principales del análisis de la temporalidad de *Ser y tiempo*,<sup>25</sup> así como de la polémica antimetafísica de los años de la *Kehre*— donde radica la insistencia con la que Heidegger colocará siempre la eventualidad del ser dentro de un (sin duda problemático) concepto de historia del ser.

La tesis que desearía, en conclusión, presentar aquí es que sólo si se acentúa y se radicaliza esta noción de una historicidad del ser, se es entonces fiel al propósito heideggeriano (no siempre respetado ni siquiera por él mismo) de no confundir el ser con el ente, y por lo tanto de buscar una superación de la metafísica. Y, paralelamente, que también para Derrida (si se quiere ser congruentes con su propósito antimetafísico) se trata de pensar

Meno: Klostermann, 1995; versión española: *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu. Siruela: Madrid, 2005.

25 HEIDEGGER, Martin; «Sein und Zeit», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8 (1927); versión española: *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.

la alteridad del otro en términos concretamente históricos, fuera de una perspectiva existencialista que corre el peligro de recaer en la metafísica —si bien esta reste inadvertida por cuanto el ser se concibe ahí no como una presencia compacta sino como (la presencia de) una estructura agrietada, torturada, diferente.

O bien el ser (o la archiestructura) cae de verdad en la historia, se consume y se difiere —esta última palabra, en italiano, bien podría evocar el verbo *ferire* («herir», o «ferir» en castellano antiguo): se golpea, se hiere...— en la historia, o bien todas las diferencias y deconstrucciones tienen sólo la función de conducirnos de nuevo hacia la contemplación (mediante una suerte de paradójico *amor Dei intellectualis*) de la archiestructura o el ser originario, colocándonos ante su presencia.

El otro que no se sitúa concretamente en una historia que posea un «sentido» —aun cuando fuese el sentido (que me parece congruentemente heideggeriano, más allá de la literalidad de Heidegger) de la consunción progresiva, e indefinida, de la presencia y de la perentoriedad— puede asumir una figura y una función mesiánica sólo dependiendo del modo en que yo lo recibo. Su carácter mesiánico, si no cuenta con marcas históricas reconocibles, es totalmente subjetivo: puedo partir de cualquier término, concepto, evento, de cualquier texto, para remontarme a la diferencia originaria, con tal de que asuma la doble mirada que recomienda Derrida. Y también la predilección por el texto escrito (contra el fono-logo-centrismo que, por el contrario, es propio de Heidegger y de heideggerianos como Gadamer) parece sin embargo transformarse en su contrario: el texto escrito garantiza una presencia definitiva, monumental, pero asimismo confiada cada vez al sujeto deconstructor, que trabaja sobre el texto en la intimidad de su estudio. Lo que cuenta del otro no es su historicidad concreta (aquella que Platón identificaba con la capacidad del discurso hablado de defenderse por sí mismo), sino su monumento, en el cual la historicidad se consume en la finitud constitutiva de la existencia y puede así dejar que se transparente mejor la archiestructura originaria.

A mí me parece que este riesgo de recaída metafísica —sin duda también de Heidegger; pero, en este caso, de Derrida— deriva de su judeidad (la de Derrida, se entiende). Un mesianismo sin Mesías no evita, en mi opinión, la recaída en una concepción estructural de la finitud, y por consiguiente en la teología negativa, en toda la metafísica de corte existencialista. Levinas escapa de ello sólo gracias a un decidido salto a la tradición religiosa, que Derrida por el contrario no lleva a cabo. Dilthey tal vez no carecía de razón

cuando aseveró que el inicio del fin de la metafísica en la historia de occidente es la llegada del cristianismo. El cual es también, si se me permite, una forma de judeidad. En Derrida cohabitan estas dos almas, y el valor de sus textos consiste justamente quizá en su hacérselas reencontrar con toda su ineludible actualidad. Pero, también, en confrontarnos ante una elección que él mismo, por ahora, no parece haber llevado a cabo.



**la boca desasida**

***Entrevistas***



## **Entrevista a Fernando Savater**

*por Rubén Quiroz Ávila*

*Sentado en una banca del edificio A de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, SOLAR inicia una conversa con este pensador amigo de Ciorán, ateo, optimista y uno de los filósofos españoles más renombrados en la actualidad.*

*SOLAR: Hola, Fernando, pretendemos un diálogo socrático. Te has referido a casi todos los temas y en un sinfín de entrevistas, acompañado de esta suerte de serena soberbia, a veces no tan grande, que tienen los filósofos. Has escrito desde política hasta sobre caballos, que es una de tus pasiones, ¿sobre qué no has dicho algo?*

FERNANDO SAVATER: He hablado de muchas cosas efectivamente. Es que el filósofo habla de la vida y ella contiene muchas cosas. El mundo está lleno de especialistas y el filósofo es especialista en generalidades. Hablo de las cosas porque pasan cosas. El mundo está hecho de poesía, de guerra, de política, de amor. Hay que hablar de ellas. Por ejemplo, de ciencia hablo poco. Me gustaría saber algo de ciencia. Como decía Lorca, la ciencia la inventaron cuando salí del colegio. Tal vez por eso no la aprendí. Lo importante es que uno habla de ciertos temas por formación académica, y en otros casos porque no hay modo de rehuir para afrontar el mundo. Estás en medio del mar y viene un tiburón; no hace falta ser ictiólogo para pensar algo del tiburón. No es necesario ser científico para afrontar la vida. La vida te llega sin necesidad de pedir permiso. Entonces, he dicho cosas tales como se han ido planteando, no sólo respecto a mí, sino al conjunto social en que he vivido, reflexiones comunes de lo que sucede a las comunidades, a los grupos, y sobre eso hay que pensar.

[141]

## ENTREVISTAS

*SOLAR: Has mostrado que el instrumento de liberación humana suprema es la educación, como una urgencia por la manera cómo está desplegado actualmente el mundo. ¿Sigues creyendo ello, en este optimismo ilustrado?*

FS: De la importancia de la educación me he dado cuenta con los años. Cuando era más joven creía en un sentido más profético. En el mundo rural bastaba con tener destrezas ancestrales; pero en un mundo basado en el conocimiento, los países que tienen información son los que dominan. La diferencia esencial radica en quién maximiza la información que posee. En ese contexto la educación es más importante que nunca. No es mundo espontáneo, sino superabundante en tecnología. Debemos intentar orientarnos entre esta cantidad de datos.

*SOLAR: Pero ¿cómo estás concibiendo la educación? Groucho Marx decía que su educación terminó cuando fue al colegio. ¿Estás diciéndome que crees en una educación institucionalizada?*

FS: Hay gente que sabe y que tiene que enseñar a los que no saben. El hecho de convivir en un aula hace que nos eduquemos. Nuestros semejantes nos educan, una persona sola en su casa no se educa mucho mejor. Claro, la educación ya no es como se planteaba en el siglo XIX, con la palmeta del maestro y eso. La educación es una transmisión de conocimientos, de actitud. Y creo que hay que transmitir conocimientos por persuasión. La capacidad de persuadir y ser persuadidos es fundamental para la democracia. Es decir, entender las demandas y necesidades. La violencia es un efecto de la falta de educación. Hay personas que no pueden expresarse sino pateando la mesa. Claro, aunque a veces sucede porque no son escuchados, amordazados. Bueno, la ignorancia es una gran mordaza. Impide hacer demandas inteligibles.

*SOLAR: La utopía de una civilización educada no ha sido alcanzada, y hay gente interesada en que no se alcance.*

FS: Así es, la ignorancia es una esclavitud. Un grupo minoritario mantiene sometida a gran parte de la humanidad, aunque con la miseria y la ignorancia. El no saber es una forma de miseria, tanto como la miseria económica: Ambos son expolios. La educación es una necesidad. Hay gente que está condenada a la falta de información, que vive en un mundo mítico, pero lo

peor es que está rodeada de personas que sí tienen acceso al conocimiento y no lo comparten. Claro, si las personas fueran como Robinson Crusoe tal vez la pasarían bien. El problema está en que las personas ignorantes conviven con grupos que sí tienen información y son los que las dominan.

*SOLAR: En muchos países pensar en tener estudios no es un derecho sino una quimera. Su preocupación por sobrevivir desplaza a ciertos grados mínimos de civilización, como el ser educados. El caso del Perú, por ejemplo, donde el sistema educativo es deplorable y no sólo por los que enseñan sino por la reducida intervención institucional. ¿Allí, qué se hace...?*

FS: Sí pues, el conocimiento es un lujo...

*SOLAR: Esa opresión constante lleva a estallidos violentos como si fueran la única salida...*

FS: Claro, la violencia es un llamado de atención, de que no hay acceso a la expresión. Es un trastorno. En sí misma no resuelve nada pero provoca lo suficiente como para que haya que prestarle atención, es el sonido de una sirena de alarma. Ésta no apaga incendios pero da avisos. Da la noticia de que no se puede ocultar algo grave. Efectivamente, en un país donde existe miseria, la sociedad es la que tiene que posibilitarle el acceso a la educación. Claro, si se pertenece a una familia pobre a la que apenas le alcanza para comer es muy difícil pensar que el niño pueda dedicarse a la sabiduría. Por eso el problema de la escuela no es un mero problema escolar, es un problema social. Es un compromiso de la sociedad.

*SOLAR: Y la hipereducación, ¿no es peligrosa? El conocido caso de Alemania respecto de ser permisible con ideologías milenaristas debe ser tomado en cuenta.*

FS: La educación es un conjunto de instrumentos. El mal uso de ellos trae perjuicios. Puede darse el caso de que una persona ignorante te tire piedras y una «educada» te lance misiles. La educación no es mera información, sino la formación de una personalidad. El primer objetivo de ella es crear más humanidad real, que reconozca lo humano en todo sentido. Uno puede ser culto pero sin ningún sentido de civilidad. Por ello debe tenerse como asignatura o tema un curso de civilidad. Una persona no puede ser un simple almacén.

*SOLAR: Existe ahora una ultraconciencia del miedo, hemos percibido que somos vulnerables y efímeros por fin. Un sentido del horror que atraviesa desde lo cotidiano hasta lo institucional. Algo así como que nadie está a salvo. Sobre eso el filósofo en cuanto tal, ¿qué posición tiene?*

FS: Reflexionar. El reto del filósofo, como dijo Hegel, es pensar la vida. Uno más o menos sabe lo que es la vida. Ciertos signos de ella como comer, follar, dormir. ¿Cómo se piensa eso?: Con lo demás. ¿Qué significa que nos suceda ello? Y el miedo existe. Miedos específicos. Encima multiplicado por los medios de comunicación, es decir, tenemos nuestros miedos y los de otros lugares remotos juntos. El miedo de Madrid y de pronto el miedo en el Sinaí con unos turistas muertos. Es la globalización del terror. Eso hay que pensar y luego actuar cívicamente. Como filósofos, hay que seguir pensándolo de la manera más consecuente posible.

*SOLAR: Hay grupos que justifican el terror como búsqueda de identidades nacionalistas. Por ejemplo, tú en «Caronte aguarda». Amador Blanco comienza a presentar la premisa aristotélica esencialista, homogeneizadora contra la pitagórica, más bien dada a resaltar las diferencias, a cierta alteridad. Desde tu punto de vista, ¿hay que continuar la valoración de la diferenciación o de la identidad?*

FS: Primero, todos tenemos identidades, hay que saber cómo las administramos. El problema sucede cuando hay una obsesión con una de esas identidades. Somos mestizos. Lo que sabemos del ser humano es que emigró, la humanidad es una gran emigración. En un rinconcito de África aparecieron unos señores y de pronto nos encontramos en el Polo. Es evidente que los seres humanos somos emigrantes. Vivimos en una época que da énfasis a las diferencias. Pero los seres humanos hemos nacido de un bloque. Aunque los paisajes, las migraciones, han hecho que el hombre varíe muchísimo, venimos de la misma raíz. Las diferencias no son importantes. Se oye decir ahora que la riqueza humana es la diversidad. No es verdad. Lo importante es nuestra semejanza, que todos hablamos, que somos simbólicos, saber que todos somos mortales. Es mucho más importante saber en qué nos parecemos que las diferencias folclóricas que hay entre unos y otros. Los parecidos son de condición. Que hablemos diversas lenguas es irrelevante respecto de aceptar que vivimos en un mundo lleno de palabras. Si aceptamos que somos semejantes, que somos iguales, hay un exceso de la diferenciación. La desigualdad y la diferencia es un hecho, pero es más importante saber-

nos iguales como un derecho. Creo que ha habido en la época actual una inversión de las dos cosas.

*SOLAR: Has usado un dato histórico. Hace miles de años en África empezó la humanidad, pero parece que también allí va a acabar, un feroz anuncio de la desaparición de la civilización.*

FS: Los africanos han sido víctimas de su geografía. Los seres humanos estamos hechos para encontrarnos y no separarnos. Frente a todos los diferencialistas, que suponen que lo bueno es vivir apartado y sin contaminarte, tenemos el caso de África, donde la mayoría ha vivido aislada, apartada y dominada por sus circunstancias. En cuanto los seres humanos vivan separados por enormes distancias y no intenten unirse, la debacle es inevitable.

*SOLAR: En la filosofía española he observado que persisten los dilemas epistemológicos respecto de su validez como tradición del pensamiento. El pensar en español sigue siendo un debate. ¿Hay que preocuparnos por ello?*

FS: Los pensadores tienen su lugar de origen. Pero no tiene sentido hablar ya de tradiciones. Y menos de filosofía española. Borges decía que eso de filosofía española le parecía como la equitación protestante. Escribimos en español. Lo que hay que pensar es en los problemas humanos y ellos no son exclusivos de culturas. En la época griega, por ejemplo, podía aceptarse, mas para diferenciarlo de la religión. Pero eso de andar poniendo patronímicos es un exceso.

*SOLAR: Lo que sucede es que esos grandes temas de la humanidad no son ajenos a las circunstancias en la que se desarrollan; es decir, los problemas latinoamericanos no son los mismos que para un filósofo norteamericano, no tiene la misma angustia, en el sentido sartreano. Ciertamente hay problemas universales, de cierta ontología compartida, pero creo que su incidencia no es la misma en culturas dominadas y colonizadas, las tragedias son otras...*

FS: Claro, cada uno con sus problemas, pero es una variación de los temas principales. El problema del agua cerca al Sahara no es lo mismo que en el Amazonas. Es decir, son diversas circunstancias. Y es un problema ético: Sigue siendo un problema ético. Estamos para pensar la vida. Claro, si un filósofo vive rodeado de pobreza, ésta tiene que ser pensada por el filósofo.

## ENTREVISTAS

Si la vida incluye sistemas de exclusión hay que reflexionar sobre ello, no sobre las puestas de Sol.

*SOLAR: Hace años fuiste expulsado de la Complutense por intentar cuestionar la rigidez y el autoritarismo académico. Tu tesis sobre Ciorán fue considerada más que como una travesura una falta de respeto a la institución. No lo vieron con humor...*

FS: No era una época muy humorística...

*SOLAR: El reinicio del proceso democrático español también acompañó un cambio en tu itinerario intelectual...*

FS: Ahí tienes una muestra del cambio de los que empezamos a pensar bajo una dictadura y que tenemos una relación con el poder, con el gobierno, con la actividad política, distinta en una democracia. Es decir, no cambia la filosofía, sino aquello sobre lo que se piensa. Vivir en una democracia implica otras miradas. Estar dentro del sistema es plantear otras opciones a las que cuando uno está en una dictadura. Lo que es absurdo es que se te quede enquistado un tipo de pensamiento, como si uno tuviera que pensar lo mismo siempre.

*SOLAR: ¿Implica esto en una no-definición como filósofo, un crisol de corrientes reflexivas?*

FS: Como no creo en definiciones externas, éstas siempre me han parecido arbitrarias. En realidad, uno toma diversas ideas, y no tiene que definirse por pertenecer a una corriente filosófica; eso dejémoslo a la topología. ¿Por qué a los filósofos tienen que enclavarles una determinación nominal?

*SOLAR: Tienes una obra literaria proteica, has explorado varios formatos, ensayos, poesía, narraciones, sólo te falta el cine.*

FS: Bueno, me gusta el cine. Pero la filosofía es mi mujer y la literatura, el cine, son mis amantes.

*SOLAR: Una deliciosa promiscuidad...*

FS: Sí, todas producen satisfacción, pero también te dejan desasosegado. Siempre en el fondo tenemos cierto perfil. Cuando hago una novela la hago

## ENTREVISTAS

próxima a la filosofía. No sería capaz de hacer una novela pura. Me apetece más hacer juegos ideológicos y soy borgiano en ese sentido. Y si quiero una película, a mí me encantan las de Howard Hawks, aunque sé que soy incapaz de hacer algo parecido. Si hiciera una película la llenaría de ideas y no de acción, que es como me gusta verlas.

*SOLAR: Si fueras director serías una versión española de Rohmer o Bergman.*

FS: Tampoco exageremos, pero vamos, es muy difícil escapar de nuestras tendencias.

*SOLAR: Por ello has sido un poeta esporádico...*

FS: Lo que sucede con la poesía es que se necesita convicción, una convicción especial, además, pero nada que me haya hecho pensar que por allí estaba mi destino. Puedo escribir artículos como un ejercicio al cual estoy acostumbrado, pero no puedo hacer poesía por oficio. Para esto sí creo que se necesita mucha convicción, lo que otros llaman «inspiración». Por eso vuelvo a Borges, ahí sí creo que funciona a la perfección la convicción poética y el pensamiento....

*SOLAR: ¿Sigues siendo ateo?*

FS: Sí, felizmente, aunque a veces escucho la voz de la divinidad.



## **Preguntas al Dr. Arturo Andrés Roig**

*por Rubén Quiroz Ávila*

*La presente conversación se realizó en mayo del 2006,  
en el marco de un diálogo sobre filosofía latinoamericana a través de la red.*

*SOLAR: ¿Tiene sentido la filosofía en un mundo más competitivo y que desprecia cada vez más los  
mínimos derechos de convivencia? En todo caso, ¿cuál sería su función ahora?*

ARTURO ANDRÉS ROIG: Creo que preguntar si tiene sentido la filosofía en este mundo supone ignorar que la filosofía ha tenido sentido en todo mundo de los que le ha tocado vivir a la humanidad. No se ha de ignorar, además, que este mundo, por ser nuestro, lo creemos el peor de todos, olvidando las injusticias vividas en el pasado en mundos que también fueron atroces. ¿Visión pesimista? No. Visión realista ante la cual se dieron formas de un saber filosófico comprometido y crítico, conforme a las épocas y la situación histórica. ¿Cuál es la misión de la filosofía? Pues ya la hemos anticipado, debiendo agregar ahora que se ha de avanzar hacia una historia del saber crítico filosófico. Para que no haya confusiones, uso el término «crítica» no pensando en Kant, sino, por ejemplo, en los aportes de la *Ideología alemana*.

*SOLAR: Desde su punto de vista ¿cuál es el estado actual de la filosofía latinoamericana? ¿Sigue  
siendo ésta una «filosofía matinal»? ¿Cuáles, además, serían sus objetivos?*

AAR: La filosofía latinoamericana, como saber matinal, ha de constituirse desde nuestro presente, sin esperar la consumación de los tiempos. Una filosofía que mira tanto el presente como el futuro, sin olvidar que el saber crítico también tiene un pasado, así como que hay un saber crítico nuestro, ejercido de muchas maneras tanto en la praxis como en la teoría y a veces, cuando es fecundo, en ambas. En muchos casos ese saber crítico no ha sido

«académico» como lo prueban los *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, así como los escritos de González Prada, o la profunda obra literaria de José María Arguedas.

*SOLAR: ¿Es todavía viable la filosofía de la liberación tal como fue concebida? A más de 30 años de la declaración de Morelia, ¿tiene sentido plantearse un relato filosófico de esa magnitud como posibilidad práctica?*

AAR: La filosofía de la liberación siempre puede ser planteada conforme a los tiempos. En cuanto a su «posibilidad práctica» no se ha de olvidar, que es, como toda filosofía, una praxis teórica. En cuanto a la práctica misma, ella es política y a ella han de sumarse los filósofos y las filósofas, contribuyendo en lo posible a profundizar y sistematizar las formas del saber crítico que se dan en los momentos de emergencia social.

*SOLAR: Los filósofos de la liberación no son un todo homogéneo. Hay visiones antagónicas como las de Dussel-Cerutti y que incluso tienen disputas constantes. ¿Ella es parte de la «normalización» de la filosofía latinoamericana? ¿Cómo lo explica?*

AAR: Las disputas, cuando no son meros desencuentros personales, son parte inescindible de un saber académico en particular si entendemos como tal saber aquel que tiene conciencia de las formas de alienación que acompañan tan frecuentemente a los academicismos. Conforme con esto se ha de avanzar hacia una crítica de la llamada «normalización» de la filosofía, cuyos riesgos ideológicos no podemos ignorar.

*SOLAR: ¿Cuál sería la relación de la filosofía latinoamericana respecto de otras tradiciones filosóficas?*

AAR: La filosofía latinoamericana ha de estar abierta a todas las tradiciones filosóficas sin olvidar que debemos injertar el mundo en nuestras repúblicas, pero el tronco ha de ser el nuestro, como dijo José Martí.

*SOLAR: Usted perteneció a un conjunto de pensadores latinoamericanos que creían en cierta identidad cultural continental y que obligaba a replantear el estatus filosófico en los círculos de poder. ¿La filosofía puede sostener proyectos de esa envergadura ahora?*

AAR: La identidad no es algo que recibimos como una tradición inamovible. Es algo que se construye cada día. Dicho de otro modo, la identidad supone una política. Lógicamente, ese constructo, la identidad, no es ajena a la conflictividad social y en relación con ella, a las luchas de poder.

*SOLAR: ¿Cuáles son los libros más importantes de la filosofía latinoamericana y por qué razones?*

AAR: Son muchos los aportes que han dado los filósofos latinoamericanos. La importancia de ellos depende del tipo de pregunta desde la cual se leen sus libros. Depende, asimismo, de su origen académico y, lógicamente, de la función social de las academias como instituciones desde la que se regula el valor de la producción.

*SOLAR: ¿Cómo es su relación actual con los filósofos latinoamericanos?*

AAR: El mundo filosófico latinoamericano está constituido por una cantidad considerable de pensadores. Éstos, además, se encuentran incorporados en diversas corrientes y escuelas. Lógicamente, mis contactos lo son dentro de esa situación. Los congresos en los que nos encontramos son cada vez más reunión de especialistas, tendencia que yo creo seguirá ahondándose. Esos son los límites de mis relaciones.

*SOLAR: ¿Cuál es la manera más adecuada para empezar y continuar filosofando? ¿Qué le puede decir a los filósofos más jóvenes?*

AAR: A los filósofos más jóvenes sólo debo decirles que tengan fe en sí mismos y en la filosofía en cuanto a un saber cuyo horizonte axiológico está dado por la dignidad humana.

*SOLAR: ¿Qué conocimientos tiene de la filosofía peruana? ¿Sigue siendo ésta tan importante como hace años con gente como Salazar o Miró Quesada?*

AAR: No me cabe la menor duda del papel no sólo peruano sino latinoamericano que han tenido y tienen maestros consagrados como Salazar Bondy y Miró Quesada. No hay duda de que para aproximarse a una visión crítica del Perú actual no puede olvidarse la sólida labor de David Sobrevilla, así como la laboriosa tarea de la señora Rivara de Tuesta. Lamentablemente, no tengo información sobre las nuevas generaciones.



**cardo o ceniza**

*Reseñas*



**SOBREVILLA, David;**  
***El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos.***  
**Lima: Universidad de Lima, 2005.**

José Ignacio López Soria

El título que doy a esta nota la sitúa en el marco de la reflexión que inicié con *Adiós al discurso moderno en el Perú*<sup>1</sup> y revela mi propósito de seguir pensando el Perú desde una perspectiva que se diferencia de la matriz conceptual y política de los pensadores «progresistas» de los años 20 del pasado siglo. Ese propósito no ha cuajado aún en un libro, pero he adelantado reflexiones al respecto en mis artículos del último lustro.<sup>2</sup>

He querido comenzar haciendo esta anotación para dejar en claro que leo el reciente libro de David Sobrevilla *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos* desde esa perspectiva y que, consecuentemente, me interesan más las últimas 30 páginas, «Consideración final general», que la prolija y concienzuda presentación de la biografía y el itinerario intelectual de Mariátegui de las más de 380 páginas anteriores. Sería, sin embargo, injusto no recono-

1 Impreso en *Hueso húmoro* (Lima), n.º 39, septiembre de 2001, pp. 47-57.

2 «Antonio Cornejo Polar y el hombre heterogéneo», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima/Hannover, n.º 54, 2.º semestre de 2001, pp. 187-192; «Elogio de la perplejidad», en *Umbral. Revista del conocimiento y la ignorancia* (Lima) n.º 13, nov. 2001, pp. 13-21; «Para pensar la ciudad», en *Hueso húmoro*, n.º 41, octubre de 2002, pp. 47-60; «Para una filosofía de la ciudad», en *Urbes. Revista de ciudad, urbanismo y paisaje*. Lima, vol. 1, n.º 1, abril de 2003, pp. 13-28; «Anotaciones sobre la crisis institucional», en *Nos+otros. Revista de ideas y propuestas para la acción política* (Lima), n.º 4, agosto de 2004, pp. 29-31; «Para pensar crítica y prospectivamente el Perú», en *Unodiverso. Ciencia, tecnología y sociedad* (Lima), año 1, n.º 1, mayo de 2005, pp. 81-95; «Utopía y actualidad», en *Libros & Artes. Revista de cultura de la Biblioteca Nacional del Perú* (Lima), n.º 11, septiembre de 2005, pp. 30-32; «Imaginar el futuro. Política cultural de cara a las próximas décadas», en *Gaceta Cultural del Perú* (Lima), n.º 16, feb. 2006, p. 16; «Interculturalidad desde la filosofía», en *Socialismo y participación* (Lima), n.º 100, enero de 2006, pp. 223-229.

cer que en esas páginas Sobrevilla hace gala de la erudición y claridad expositiva que le conocemos por su ya amplia y significativa producción intelectual. Empeñado desde antiguo, y casi en solitario, en la tarea de reconstruir y «repensar» —término que le es particularmente querido— la tradición filosófica peruana de fines del *xix* y del *siglo xx*, Sobrevilla tenía que ocuparse en algún momento de Mariátegui, como tendrá que hacerlo, esperamos, de Haya de la Torre. Finalmente, se ha ocupado de manera prolija de Mariátegui y lo ha hecho, reitero, con la erudición, rigurosidad y claridad que lo caracterizan.

### Presentación del libro

En su primera parte, «El marxismo de Mariátegui», la investigación de Sobrevilla comienza revisando algunas de las interpretaciones del marxismo de Mariátegui para trazar después su camino hacia Marx y terminar analizando el materialismo histórico en *Defensa del marxismo*. La segunda parte está dedicada a explorar «La aplicación del marxismo de Mariátegui al estudio de la realidad peruana en los 7 Ensayos». Después de la «Consideración final general», de la que nos ocuparemos enseguida, el libro concluye con dos anexos, una amplia y bien ordenada bibliografía y un útil índice onomástico. Los anexos están dedicados, el primero, a estudiar la relación entre el pensamiento de Marx y el de Nietzsche y, el segundo, a indagar si el marxismo de Mariátegui ayuda o no a desmontar la dicotomía heterodoxia/ortodoxia.

Aunque he ponderado la minuciosidad y rigurosidad de la investigación y la claridad de la exposición, no deja de extrañarme que Sobrevilla, al presentar «el estado de la cuestión», no se refiera a autores que han trabajado la obra de Mariátegui y han recogido no pocas de sus categorías conceptuales para analizar la realidad, como Alberto Flores Galindo, Alfonso Ibáñez, Antonio Cornejo Polar, Ánderle Ádám, José Carlos Ballón o Francis Guibal. A esta evidente carencia —que Sobrevilla explica diciendo que ha escogido sólo las interpretaciones que considera «principales y determinantes» (p. 31)— se añade algunos errores en datos al paso (como cuando se refiere al conde húngaro M. Károlyi, pp. 110-111) y, por cierto, alguna incorrección lingüística (como «han habido tres etapas», en lugar de «ha habido tres etapas», p. 443). Nada de esto, sin embargo, le resta méritos a un trabajo para cuya realización se requería el amplio conocimiento que el autor tiene tanto del pensamiento peruano y latinoamericano como del europeo y, recientemente, del marxista.

### Despedirse de Mariátegui

«El desarrollo del pensamiento de izquierda y del marxismo en el Perú —anota Sobrevilla, redondeando sus conclusiones en “Consideración final general”— ha de depender sobre todo de la capacidad que muestre para asumir el reto de ir con Mariátegui más allá de Mariátegui» (p. 426). Para «ir con Mariátegui más allá de Mariátegui» es preciso, piensa Sobrevilla, practicar algo así como una operación quirúrgica que permita separar lo vivo de lo muerto tanto en la concepción mariateguiana del marxismo como en su aplicación a la interpretación del Perú. Mariátegui, según Sobrevilla, recogió del marxismo, reinterpretándolos, tres elementos medulares: El materialismo histórico, pero no el materialismo dialéctico; la consideración de que la sociedad se compone de infraestructura y superestructura, atribuyéndose a la primera la condición de determinante, en última instancia, de la segunda; y la idea de que la lucha de clases es el motor de la historia. A estos tres componentes básicos, Mariátegui añade, recogiénolos de G. Sorel, dos elementos: La superioridad moral del proletariado frente a la burguesía, y la idea del mito revolucionario. El resultado de esta selección, interpretación y composición de elementos lleva a Mariátegui a optar por una perspectiva teórico-metódica que está más cerca de Marx que de Lenin o Stalin y que, en opinión de Sobrevilla, hace que Mariátegui esté más próximo al llamado luego «marxismo occidental» que a la «ortodoxia» del aparato.

¿Qué queda vivo y qué a muerto del marxismo de Mariátegui y de su aplicación al análisis de la sociedad peruana? El lector puede encontrar la respuesta diluida a esta interrogación en el acápite «Lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui» (pp. 414-426). Con respecto a la primera parte de esta pregunta, lo vivo y lo muerto del marxismo de Mariátegui, Sobrevilla resume su apreciación en el siguiente párrafo: «Nuestra conclusión es, por consiguiente, que en el marxismo de José Carlos preponderan los elementos muertos, por lo que de proseguirse el camino de Mariátegui, su concepción del marxismo debería ser ampliamente reconstruida: Ante todo se tiene que rechazar el punto de vista del partidismo en cuanto al conocimiento, el determinismo económico tiene que ser reelaborado en una forma más satisfactoria, se debería renunciar a la concepción del marxismo clásico de que la sociedad está compuesta de base [...] y superestructura determinada en última instancia por aquella, y se debería procesar de otra manera la idea de la lucha de clases. Importante sería en cambio preservar el componente ético del marxismo. Por otra parte, se debería abandonar la idea de que la revolu-

ción tenga que ver con la propuesta de un mito que no se dirige a la razón de los revolucionarios sino a su intuición, imaginación y afectividad. Finalmente, es positivo que el marxismo mariateguiano no hay hecho uso de un recurso tan problemático como la dialéctica» (p. 424). En relación con lo vivo y lo muerto de la aplicación del marxismo a la interpretación de la realidad peruana, Sobrevilla considera que, aunque algunos análisis de Mariátegui siguen conservando parte de su lucidez, lo cierto es que «en su conjunto la interpretación mariateguiana de la realidad peruana ha perdido su capacidad explicativa» (pp. 425-246).

No voy a entrar a discutir las conclusiones de Sobrevilla ni su quirúrgico empeño por separar «lo vivo» de «lo muerto» de una trayectoria intelectual y política, tan brevemente amplia, densa y variada, como la de Mariátegui. Me interesa más bien subrayar que la aproximación a un autor para reconstruir su pensamiento y apropiarse de él no puede hacerse con un bisturí en las manos para separar lo sano de lo podrido. Cada autor es hijo de su tiempo y de sus afanes. Situado en los problemáticos y ricos años 20 del pasado siglo, Mariátegui se propuso —en el marco de las perspectivas (intelectuales, políticas, sociales, culturales) entonces abiertas y con una inusitada capacidad de absorción (como ilustra el propio Sobrevilla)— transformar más que conocer la realidad peruana. Sus afanes de transformación y su espíritu abierto a cuanta riqueza humana tuviera acceso nos quedan como mensajes que nos vienen del pasado de nuestro propio presente y que nos convocan a un diálogo fecundo. Es el diálogo abierto y electivo con nuestro propio pasado —y no el registro «fiel» de los hechos y pensamientos pretéritos ni la medición de su validez o invalidez en el presente— lo que da dignidad a nuestro pasado, densidad histórica a nuestros afanes presentes y nos provee de continuidad como comunidad humana.

También yo, como David Sobrevilla, pienso que hay que despedirse de Mariátegui, como hay que hacerlo de quienes concibieron «la promesa de la vida peruana» en clave moderna y pusieron lo mejor de sí mismos para llevarla a cabo. Se trata, por cierto, de nuestra propia tradición o de aquel aspecto de ella que ha contribuido más a configurar las perspectivas del pasado inmediato y del presente. Pero, con respecto a esa tradición, no mantengo una actitud preceptiva, sino electiva: No la entiendo como mandatos que haya que obedecer sino como mensajes que me invitan a dialogar. No considero que los pensadores de los años 20 se equivocaran ni que haya que separar lo vivo de lo muerto de sus afanes y proposiciones. Para mí, despedirse de ellos no significa olvidarlos, ni desechar lo supuestamente

muerto de sus reflexiones y propuestas. Significa, más bien, revivirlos, dignificarlos, dialogando con sus mensajes para imaginar respuestas con enjundia histórica para los nuevos afanes y retos del presente.

Es evidente que «la promesa de la vida peruana» —formulada por las generaciones que nos precedieron en los términos modernos de libertad, justicia, equidad, inclusión, solidaridad, racionalidad, bienestar, etc.— no se ha cumplido cabalmente. ¿Nos toca entonces dar cumplimiento cabal a ese «proyecto inacabado» o, más bien, contribuir a crear las condiciones para reformulaciones colectivas, dialógicas y vinculantes de la promesa? Y hablo de «reformulaciones» (en plural) porque confío más en los juegos de lenguaje que en los discursos homogeneizadores y englobantes, y porque valoro como positiva la diversidad que nos enriquece.

Es sabido que, en la disyuntiva que plantea la pregunta anterior, me inclino por la segunda posición porque, con David Sobrevilla y muchos más, considero que la actualidad no tolera ser aprehendida ni gestionada en perspectiva transformadora desde los parámetros que heredamos de los años 20. Pero esta consideración no me lleva a desechar a los pensadores de entonces ni a olvidarme de sus mensajes, sino, reitero, a rememorarlos dialogando con ellos para pensar y construir una sociedad abierta a la riqueza humana y en la que quepamos todos dignamente. Reconozco, por lo demás, que poco o nada de esto puede hacerse sin trabajos concienzudos de reconstrucción histórica, como el que David Sobrevilla, con la maestría que le conocemos, hace del pensamiento de Mariátegui.



**VELÁZQUEZ, Marcel;**  
***Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista***  
***y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895).***  
**Lima: Fondo Editorial UNMSM-BCR, 2005.**

Mónica Carrillo Zegarra  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Las investigaciones contemporáneas sobre población afrodescendiente en el Perú aún están centradas en revisiones históricas sobre las diversas aristas que tuvo el tráfico esclavista, los testamentos, las revueltas, nuevas rutas de tráfico. Todavía no son numerosas las investigaciones interdisciplinarias sobre población afrodescendiente, enmarcadas dentro de la corriente de estudios sobre diáspora africana que, desde una perspectiva interdisciplinaria, relacionen los acontecimientos históricos con teorías y métodos analíticos que permitan interpretar las diversas maneras en que el racismo opera en esta misma sociedad contemporánea.

El libro *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*, de Marcel Velázquez, es una revisión sistemática de la producción ensayística y literaria de quienes son considerados personajes fundacionales del discurso sobre el cual se construyó la nación peruana en la época republicana. Según el autor, estos personajes plantearon sus discursos desde una posición de «sujetos esclavistas», es decir, sujetos que actúan, conciben y diseñan su relación con los afrodescendientes reproduciendo la cosmovisión racista que los esclavistas tenían con respecto de la población africana. En este sentido, la obra está centrada en analizar textos literarios y ensayísticos producidos por personajes que han aportado a la construcción de discurso nacional republicano y tienen una trascendental determinación en el debate de la modernidad en el siglo xx, con influencia hasta la actualidad, como Flora Tristán, Felipe Pardo y Aliaga, Juana Manuela Gorriti, Mercedes Cabello, entre otros.

Los «sujetos esclavistas» de Velázquez construyen un discurso alrededor de las siguientes ideas: 1. Una «red epistemológica de antagonismos»,

donde destacan las oposiciones de valor entre europeos/africanos, blancos/negros, libres/esclavos, alma/cuerpo, voz/alaridos, hermosos/horribles, religión/idolatría, razón/instintos (p. 79). 2. Un discurso fracturado: El esclavizado<sup>1</sup> es un ser con derechos y obligaciones —es decir, humano— y, a la misma vez, un ser animalizado, una figura intermedia entre el humano y el hombre. 3. El diseño de formas autoritarias y verticales a través de dos estrategias antagónicas, la asimilación y la expulsión. «Un ejemplo son los discursos sobre las elecciones en la República del Guano (1845-1872) que asignan a los sujetos afrodescendientes la perversión del modelo republicano y simultáneamente los presentan como los principales actores del proceso electoral en las ciudades» (p. 80). 4. El racionalismo científico de finales del siglo XIX, que otorgó una supuesta legitimidad científica al racismo.

En el Perú son recurrentes las discusiones sobre la ausencia de un proyecto de nación basado en la identidad étnico racial, especialmente indígena. La desestructuración del sistema indígena y el mestizaje entre blancos e indígenas fueron estrategias colonialistas aplicadas por la población española, a diferencia de otros dominadores, que utilizaron a los líderes para imponer sus estrategias colonialistas, sin mestizarse necesariamente. No existen cifras claras sobre el porcentaje de la población afrodescendiente, pero se evidencia un vertiginoso descenso de la población africana desde la mitad del siglo XX hasta la actualidad. Velázquez señala algunos elementos contextuales a considerar para profundizar el análisis (p. 55): a) Lima fue una sociedad africanizada desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. b) El número de esclavizados disminuyó desde antes de las guerras de la Independencia. c) Las guerras aceleraron la erosión de la esclavitud. d) La tasa de natalidad de la población afrodescendiente era menor al promedio y había alta tasa de mortalidad. e) Las condiciones de pobreza de los afrodescendientes motivó a que éstos se casaran con otras etnias.

Las condiciones geográficas generaron un contexto que proporcionó diferenciadas oportunidades a los afrodescendientes para preservarse física y culturalmente. La población africana en países como el Perú tuvo dificultades para preservar características importantes de la religión y el lenguaje, porque era comprada en diversos centros de reproducción de esclavizados (es decir, en mercados). En cambio, en regiones donde había una ruta directa de tráfico se logró mantener mayores elementos culturales que hasta

1 La utilización de la palabra «esclavizado» es responsabilidad mía y responde a la necesidad de que se identifique claramente la existencia de un proceso —el tráfico esclavista— que colocó a los africanos y africanas en la condición de esclavos.

ahora son visibles, como la religión yoruba y el lenguaje palenquero de Colombia; la geografía selvática permitió mayores posibilidades de éxito para los palenques, a diferencia de escenarios como la costa desértica peruana. A esto se suma la existencia de una población indígena numéricamente mayoritaria. Las pocas posibilidades de mantener elementos propios de la cultura brindó escasas armas para combatir el racismo, constituyéndose la asimilación como casi el único recurso de la población afroperuana para sobrevivir en la sociedad. Velázquez retoma esta idea al señalar que «es evidente que desde fines del siglo XIX hay un factor adicional que contribuye a este descenso y distorsiona las cifras: la vergüenza étnica, la negación de la filiación a la comunidad de negros por un número significativo de pobladores que se autodenominada “mestizos” negando a sus ascendientes afrodescendientes» (p. 53).

Un aspecto relevante del libro de Velázquez es que éste ofrece un análisis desde la perspectiva de género, evidenciando la perversa sinergia entre el machismo y el racismo. En el capítulo «Género y esclavitud» analiza las concepciones del «sujeto esclavista» en relación con el cuerpo y con el poder, que se diferencian en función del hombre y de la mujer esclavizada, el posicionamiento de las mujeres afrodescendientes en las redes sociales y los conflictos interétnicos en los espacios urbanos. En el caso de la imagen sobre los varones afrodescendientes señala: a) El miedo a la rebelión. b) La fascinación por el cuerpo esclavizado como un cuerpo que seduce y espanta. c) La angustia ante la potencia sexual, de que violasen a las mujeres blancas o que las complaciesen más que los hombres blancos. Por otro lado, el sistema esclavista era machista y racista; machista al colocar a disposición del hombre esclavista el cuerpo de la mujer; racista porque le quitaba el poder al hombre africano para decidir sobre «su mujer», pues estaba siempre ésta a disposición del hombre blanco. «En la mentalidad hegemónica del período que estudiamos, el esclavo como la mujer ocupan el lugar del otro, esto es, el espacio sobre el cual ejerce su poder el varón libre (amo o esposo)» (p. 65).

En el caso de las mujeres esclavizadas, Velázquez señala dos imágenes: La fiel sirviente o la negra belicosa. En este punto podríamos añadir otra imagen dicotómica: El ama de leche y la sierva sexual. En la actualidad conviven de manera sinérgica en el «sujeto esclavista» esta visión sobre las mujeres afrodescendientes, con matices diferentes a los de las mujeres no «negras». Las mujeres en esta sociedad enfrentan dos paradigmas; el ser prostitutas cuando rompen con los preceptos conservadores del sistema o el ser virginales cuando siguen preceptos morales católicos. Sin embargo, el

«sujeto esclavista» percibe a una mujer afrodescendiente como todo a la vez. Debe ser servil y sonreír ante una agresión sexual y a su vez ser desenfadada y belicosa para complacer sus requerimientos sexuales. El autor señala que en el «universo de las significaciones de género» las mujeres tienen un mayor juego social que sus pares masculinos.

El cuerpo de la obra está constituido por análisis de textos literarios, varios de ellos de padres y madres fundacionales de la nación, como Flora Tristán y Mercedes Cabello quienes, que desde una perspectiva racista propugnaron un discurso sobre el modelo de construcción de la sociedad republicana. «En síntesis, la abolición de la esclavitud no significó una revaloración cabal del afrodescendiente y, por el contrario, desató una paranoia social que encontró una nueva formulación de las desigualdades étnicas en la asunción por la elite civilista del racismo como ideología dominante» (p. 110). El personaje Juan, de la novela *Eleodora* de Mercedes Cabello (defensora activa de las mujeres en los espacios educativos modernos), era un esclavizado, «uno de esos hombres vaciados en el molde de buenos sirvientes. Pertenecía a la raza africana; pero si su cara era negra, podría decir que tenía el alma blanca como la de los ángeles» (p. 186). La escritora Flora Tristán, en *Peregrinaciones de una paria*, narra la sensación de la protagonista cuando desembarca en Cabo Verde (África Occidental), «entonces sentimos el olor de negro, que no puede compararse con nada, que da náuseas y persigue por todas partes. Se entra en una casa y al instante siente uno esa emanación fétida» (p. 125). Como vemos, existe una defensa abstracta del esclavizado pero no se lo soporta físicamente.

El análisis de Velázquez contribuye a identificar que una de las mujeres fundacionales del feminismo era también una sujeta esclavista, e invita al movimiento feminista contemporáneo a revisar las bases ideológicas sobre las cuales construye su discurso. Como dice la filósofa brasilera Sueli Carneiro, la idea de las mujeres sumisas que se rebelaron ante el yugo masculino no se aplica a las mujeres afrodescendientes, porque el sometimiento de éstas no era por debilidad, ni por necesidad de protección. Es decir, ¿a qué clase de mujeres se refiere el feminismo? ¿Se puede exaltar la sublevación intelectual y paradigmática de Flora Tristán o Mercedes Cabello, quienes quizá alzaban el puño contra la opresión pero, con la palma izquierda, se tapaban la boca para evitar las náuseas ante los fétidos africanos y africanas?

La concepción del sujeto esclavista y su relación con el sujeto esclavizado constituye la reflexión central de esta obra. Quizá uno de los puntos —no débiles, sino incompletos— está en los apuntes finales del libro, donde se

hace un recuento sobre la producción de textos literarios y su influencia en la construcción del pensamiento de la sociedad republicana, pero no se profundiza en las consecuencias de este pensamiento en el contexto contemporáneo. Ello sin duda es entendible por los límites y la temporalidad de la investigación (1755-1895). El autor utiliza la palabra «esclavo» partiendo desde la situación legal, social y la condición establecida en el imaginario de ser negro-esclavo en vez de africano. Sin embargo, es importante profundizar la reflexión e identificar la existencia del «sujeto esclavista» frente al «sujeto esclavizado». La población africana y afrodescendiente en condición de esclavitud se pudo asumir como «esclavizada» al rebelarse ante la opresión y hacerse cimarrona, pero como «esclava» cuando «existe la imposibilidad de conceptuarse fuera de la relación amo-esclavo»; esto se reflejaría en textos como *La canción de los Negros Congos* (1812), compuesta en honor a Baquíjano y Carrillo: «Baquíjano despídete de los Congos al irte, pues aunque tenemos amo, tú sólo nos dominas hasta las uñas y las manos». Otra gruesa línea de investigación propuesta por el texto consiste en profundizar cómo afectó en la idiosincrasia la relación entre el sujeto esclavista y el sujeto esclavizado. ¿Las relaciones «interraciales» estuvieron y siguen estando determinadas por el racismo endógeno? El asumirse como «sujetos esclavistas» permite —no sólo desde un punto formal y académico, sino personal y subjetivo— asumir la responsabilidad histórica de la sociedad en el crimen de la esclavitud y las consecuencias que enfrentan los afrodescendientes como resultado de este proceso.

El libro *Las máscaras de la representación...* es un invalorable esfuerzo por comprobar con sólidos argumentos académicos cómo la perversidad del sistema racista ha determinado la situación de exclusión de los afroperuanos y que el racismo es inherente a nuestra constitución como sociedad colonial/moderna. A su vez, el libro es un material de referencia obligatoria para los académicos, la población afrodescendiente y los activistas de derechos humanos, porque permite el desarrollo de análisis comparativos sobre el proceso de conformación de identidades y proyectos nacionales en América del Sur; es decir, permite desenmascarar los argumentos contemporáneos de los sujetos esclavistas que tienen la misma base colonial y dicotómica de hace cinco siglos.



**BOHÓRQUEZ, Carmen;**  
***Francisco de Miranda, precursor de las independencias de la***  
***América Latina. La Habana: Ciencias Sociales, 2003.***

*Mariana López de la Vega*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Los temas acerca de la integración, la unidad y la identidad latinoamericana y caribeña han sido recurrentes en la reflexión de los estudiosos americanos. Se ha realizado estudios históricos, literarios y sociales que intentan categorizar y construir conceptos que nos permitan entender el desarrollo y la evolución del pensamiento latinoamericano en sus diferentes etapas históricas. Carmen Bohórquez aborda el estudio de uno de los precursores independentistas latinoamericanos: Francisco de Miranda, un caraqueño que nació en 1750 y que dedicó la mayor parte de su vida a la búsqueda de concretar la emancipación de las colonias hispanoamericanas. Miranda, aparte de una afamada carrera castrense, desarrolló muchas concepciones políticas hasta hoy ignoradas. La trayectoria política de Miranda cuenta con una larga historia dentro de la vida cortesana europea; es en esta vida que el personaje construyó un discurso político en favor de la unidad continental americana, incluso antes de que lo desarrollara el libertador Simón Bolívar, quien lo calificó como «el más ilustre colombiano».

En el texto de Bohórquez vale destacar varios aspectos. Uno de ellos es el análisis geopolítico y cultural que la autora desarrolla a lo largo del libro y que permite dimensionar los conflictos e intereses existentes entre los diferentes actores e instituciones sociales a finales del siglo XVIII y principios del XIX, así como sus repercusiones en la gestación y evolución de la conciencia e identidad latinoamericana. La conformación de la obra a través de un análisis biográfico-histórico permite mostrar la estructuración del pensamiento político y filosófico que existía a lo largo del siglo XIX, así como las disertaciones acerca de la identidad latinoamericana y las posibilidades reales de su emancipación. El texto está dividido en dos apartados y una conclusión; el

[167]

primero de ellos se titula «Realidad y mito de un personaje», el segundo «Identidad americana y proyecto emancipador». En el desarrollo del primer apartado Bohórquez abarca no sólo la biografía de Miranda, sino también su ideario, es decir, retoma el desarrollo del pensamiento, la acción y el proyecto político mirandino. De esta manera, la autora expone la educación que tuvo Miranda, sus maestros, sus años de formación, sus viajes, sus lecturas y las corrientes de pensamiento que más influencia tuvieron en él, intercalando sus avatares castrenses.

Miranda partió rumbo a España en 1771 con la finalidad de servir al Rey y formarse en el arte castrense; esto lo lleva a luchar en África, Europa y América, y le permite participar en tres de los más grandes acontecimientos ocurridos a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la independencia de Estados Unidos, la Revolución Francesa y la lucha independentista de las colonias hispanoamericanas. Los viajes y las diferentes relaciones que tuvo le permitieron estudiar el proceso político norteamericano, además de perfeccionar su cultura con el objetivo de conseguir ayuda para el proyecto independentista. Miranda realizó grandes viajes por Europa, dominó seis lenguas y consolidó una gran biblioteca; todo esto se reflejó en la construcción de planes y estudios para la emancipación de América.

La autora, además de su biografía, pretende rescatar el pensamiento de Miranda y, para hacerlo, realiza divisiones estratégicas en su vida enmarcadas en un proceso de ruptura. Bohórquez trata de sistematizar de alguna forma el pensamiento de Miranda, para lo que plantea tres etapas, dentro de las cuales cuestiona a) El pensamiento tradicional, b) los valores fundamentales y c) analiza el desarrollo de las contradicciones sociales y políticas existentes en un proceso de maduración lento y complejo donde convergen múltiples factores. Entre las referencias fundamentales del pensamiento de Miranda está la Ilustración; Miranda se empeña en buscar la «libertad racional» y un «gobierno, libre y sabio». En este sentido Miranda (según Bohórquez) se empeña en ubicar a la América como una unidad continental; en esto retomaría a Montesquieu y Rousseau. A lo largo de los viajes que realizó y de las lecturas y corrientes de pensamiento de que fue influenciado, Miranda fue perfeccionando un modelo constitucional, teniendo claro que el proyecto para América tenía que ser formulado a partir de sus condiciones peculiares, para lo que era necesario idear un marco legal. Según Bohórquez, Miranda habría pasado por diferentes etapas; en un inicio defiende el sistema constitucional inglés, pero luego se pliega al modelo republicano.

El texto presenta un dibujo de Miranda como un ser humano con virtudes y defectos, contextualizado en una realidad concreta. Describe las contradicciones y retos que afrontó el personaje para apropiarse de la problemática americana, de la cual estuvo físicamente alejado la mayor parte de su vida. El segundo apartado, «Identidad americana y proyecto emancipador» es de corte más reflexivo ya que, a pesar de que existe una gran bibliografía sobre Miranda, esta obra hace un análisis de la evolución del proyecto mirandino sobre la necesidad de la independencia de la América Meridional desde 1783. Es importante destacar la anticipación con que Miranda se apropió de la tarea de contribuir en la emancipación latinoamericana, sobrepasando los conflictos personales, políticos y sociales existentes. El texto muestra las concepciones de Miranda sobre un nuevo gobierno para América, además de mostrar las ideas y el pensamiento de este precursor independentista como un patrimonio de los latinoamericanos. La autora trata de «sacar a la luz» el discurso de Miranda, dándole un peso fundamental a la identidad americana. De acuerdo con Bohórquez, los niveles del proyecto mirandino contemplaban no sólo la emancipación de la metrópoli, sino que abarcaban la construcción posterior del Estado. Una de las preocupaciones de Miranda era la línea de acción a seguir después de la emancipación.

Según Bohórquez, Miranda se abocó a construir una «teoría de la patria continental» que incluía desde modelos constitucionales hasta instrucciones para el establecimiento de un gobierno provisional y principios políticos fundamentales. Miranda tiene una preocupación que se vuelve una constante, la liberación de la totalidad americana y la integración continental. En este sentido, Miranda es precursor de la idea de la integración americana, pues plantea como una de las bases de la América Meridional su unidad cultural y política y la necesidad de desarrollar su potencial económico; piensa en constituir un Congreso Continental como una forma de materializar la integración política; un documento fundamental al respecto sería la *Instrucción o acta de París*. En los proyectos constitucionales, Miranda defiende los principios de la vigilancia recíproca de poderes y, sobre todo, la importancia de que concibe a América como fundamento de ciudadanía. La sociedad proyectada por Miranda se puede llamar *utópica* en el sentido de que representa la búsqueda de valores y derechos que no se habían concretado en la sociedad hispanoamericana, como son la libertad, la igualdad o la ampliación de la participación política —incluida la de las mujeres—, aspectos que consideraba necesarios para el disfrute de una «vida plena».

Una de las principales aportaciones del texto de Bohórquez es que contribuye en las diferentes líneas de investigación de conocimiento de la historia latinoamericana. Como bien expone la propia autora, es necesario reconocerle a Miranda su esfuerzo por cambiar, si no las estructuras sociales, sí al menos las mentalidades, pues Miranda se consagró a deconstruir el discurso dominante. En este sentido, Carmen Bohórquez muestra los giros que realizó Miranda a su proyecto emancipador, concibiéndolo como una aspiración colectiva que necesita una ruptura total, lo que se sustenta porque Miranda se empeñó en demostrar la necesidad de una organización y construcción de instancias políticas que dirigieran la transformación social como se reflejó en la instalación de la Sociedad Patriótica. En este punto, podríamos preguntar en qué radica la particularidad de este texto, ¿cuál es su principal aporte para el estudio y el conocimiento de Latinoamérica y el Caribe?

El texto de Bohórquez muestra el pensamiento filosófico y político mirandino de una manera estructurada, lo que nos permite reflexionar sobre las ideas de la emancipación y su relación con la identidad y las mentalidades latinoamericanas. La obra forma parte de los estudios relativos a la historia de las ideas, pues muestra tanto el teatro de conflictos que se desarrolló en el siglo XIX como las corrientes de pensamiento preponderantes en la vida intelectual hispanoamericana de ese tiempo. La obra contribuye a entender algunas de las dificultades de los precursores independentistas latinoamericanos: Desentrañar el estatuto ontológico de la entidad a liberar y difundir la necesidad de reivindicar la naturaleza humana en toda su especificidad.

El texto de Bohórquez, en suma, invita a la reflexión del discurso independentista, el cual buscaba invalidar las categorías de la interpretación de la realidad preponderantes en el discurso de la dominación. Miranda emprende su labor en diferentes niveles. En un primer ámbito se trata de una justificación histórico-política de la dominación de la Corona española; en un segundo, se trata de la necesidad de definir la unicidad del ser americano. Sin embargo, parece que la larga ausencia física de Miranda en América no permitió que este precursor y luchador se empapara de los conflictos y dificultades subjetivas del proceso de emancipación. Esto llevó a que se le restringiera su accionar político, que estaba envuelto en una racionalidad estricta que dejaba de lado el complejo escenario político al cual se enfrentaría. El texto de Bohórquez permite redimensionar el papel de la Independencia en la conformación de un proyecto político en el que se buscaba la afirmación del ser americano.

**Matices de la ontología, subjetividad y sentido en  
*Las ideas estéticas de César Vallejo*  
de Lawrence Carrasco Santaya  
(Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2005)**

Octavio Obando  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

En esta revisión me limitaré a explorar los matices de la ontología y la subjetividad filosófica que encuentro presentes en el material de Carrasco Santaya. Partiré de la definición de ontología como el estudio de lo que «es» y la de subjetividad como el proceso de autoconciencia y autocomprensión teórica de las maneras cómo se muestra y despliega el ser en su temporalidad e historicidad; en este caso será de dos cosas: 1) del objeto descrito, ello es, del pensamiento sobre el ser estético de César Vallejo, y 2) sobre cómo elabora su pensar Carrasco Santaya cuando reconstruye este pensamiento. Dichos matices nos echarán luces sobre el sentido del mismo.

Es claro que, tratándose de nuestra realidad espiritual, es necesario un acercamiento a *cómo se despliega el discurso sobre el ser* y no cómo el ser ha sido enunciado en los diversos discursos sobre el ser. Para decirlo de otra manera, qué subyace implícitamente como idea del ser cuando se constituyen los diversos discursos explícitos sobre el ser en nuestra tradición espiritual y en la filosofía académica y no académica. Entonces he de añadir lo siguiente al párrafo inicial: Es el proceso de autocomprensión de la manera cómo Carrasco Santaya devela el discurso explícito sobre el ser de lo estético en la obra de César Vallejo cuando este reconocido autor despliega un tipo de racionalidad explícita, esto es una racionalidad sobre el ser de la estética. Y en este despliegue, se trata de observar el propio grado de autocomprensión del pensar del autor, Carrasco Santaya, cuando *elabora* esta tarea. Para decirlo de otra manera, nos interesa percibir dos cosas: 1) Cómo Carrasco Santaya describe el ser de lo estético en César Vallejo, y 2) desde qué presupuestos elabora Carrasco Santaya su pensar, al desplegar el pensamiento de César Vallejo sobre el ser estético

[171]

Dividiré mi exposición en tres aspectos: 1) Un resumen breve del planteamiento del autor; 2) Un abordamiento de lo que el autor propone como el ser estético en César Vallejo; y 3) con qué ojos muestra su perspectiva, qué devela explícita e implícitamente Carrasco detrás de su visión del ser de lo estético de César Vallejo, en qué piso ontológico se ubicaría nuestro autor.

Comencemos con el resumen. El material de Carrasco, a lo largo de sus tres capítulos, sitúa el discurso de César Vallejo frente a una serie de aspectos. Así, es fácil constatar: 1.º El uso de la metodología positivista a lo Taine cuando se trata del determinismo de lo natural sobre lo humano (p. 41), metodología positivista que no será abandonada del todo por Vallejo, aunque el pensamiento de Vallejo en este aspecto —y siguiendo a David Sobrevilla— evolucionará a posiciones más creativas (p. 42); 2.º La dificultad, vacilaciones y confusiones de Vallejo para mantenerse equilibrado entre lo racional e intuitivo y entre lo científico y artístico, dificultades que se extremarán en su fase marxista, que se inicia por 1926; 3.º La posición implícita de Vallejo en la teoría estética de la sensibilidad en sus dos aspectos: a) como conocimiento sensible y b), como conocimiento afectivo (p. 47); 4.º La libertad, que se expresa en todos y cada uno de los quehaceres cuya finalidad es la felicidad humana (p. 53); 5.º La actualidad sin cesar de las contradicciones con síntesis momentáneas de la positividad y negatividad (p. 57); 6.º La valoración vallejana del romanticismo, romanticismo que, si bien enmarcado en lo sociohistórico, tiene como mérito central el haber dotado al creador de la libertad de inventar para penetrar la realidad y darle su sentido más profundo (p. 60); 7.º Toma del romanticismo la intención y actitud de quebrar el lenguaje que, multiplicado en su intensidad expresiva, puede comunicar vitalmente la existencia humana (p. 64); 8.º La penetración en el ámbito de lo simbólico e imaginario de la lucha que se libra entre lo moderno y lo premoderno (p. 76); 9.º Los diversos puntos temáticos que implica el problema de la relación entre el artista y la sociedad moderna, sección que abarca todo el capítulo tres de su material.

Pasemos ahora al segundo punto, la propuesta del autor sobre el ser estético en César Vallejo. Parece haber en Carrasco, a lo largo de la descripción de todos estos momentos y problemas del ser estético en César Vallejo, la convicción implícita y explícita de una serie de aspectos. Comencemos con los explícitos. El primer aspecto explícito consiste en entender a César Vallejo transitando por tres momentos: La fase positivista, la fase marxista y el tránsito a una nueva etapa, que sería propiamente la de la madurez vallejana en los ítems propuestos por Carrasco. Un segundo explícito que

subyace es el relativo a la valoración o a la fecundación que habría obrado el romanticismo en él, si bien respecto del romanticismo parece haber expresa formulación por parte de Carrasco Santaya. Uno tercero es la sensibilidad comprendida como categoría estética básica y fundamental y que se funda en la sensibilidad moderna y cuyo origen se encuentra en el romanticismo, y posee determinadas características: cognoscitiva, afectiva, fisiológica y moral. Tenemos un implícito, que parece situarse en el lugar que tiene el cuerpo humano en la relación entre la vida, la libertad y el sentido multilateral de la creación; el sentido fisiológico del mismo sitúa esta relación en su momento más terrenal, carnal, más allá aun, o más acá incluso, como se quiera, de las relaciones humanas y sociales. Respecto del materialismo, parece presupuesto en la dialéctica, que a su vez es entendida como contradicciones con síntesis momentáneas de la positividad y negatividad.

Es momento de pasar a la tercera parte de nuestro análisis, el piso ontológico implícito del autor. ¿Es posible develar una estructura ontológica, tematizar una subjetividad, y mostrar un sentido en la reflexión de Carrasco Santaya? Estimo que es posible.

Respecto de la estructura ontológica, un primer explícito está relacionado con la temporalidad del ser y una *insuficiente distinción y relación entre lo histórico y lo lógico*. Un segundo explícito está relacionado con la asimilación concebida no como *Aufhebung* (*negar, recoger, y superar*, que es la sugerencia de David Sobrevilla y nosotros seguimos); por el contrario, *parece entenderse como añadido y mezcla*. Un tercer explícito es la sensibilidad comprendida como categoría estética básica y fundamental. Aquí la *categoría parecería tener el rango del ser*, o en todo caso estaría insuficientemente clara la distinción. En el orden de lo implícito hay que señalar el lugar que tiene el cuerpo humano en la relación entre la vida y este respecto a la libertad y el sentido multilateral de la creación; el sentido fisiológico *implica el problema de la determinación e indeterminación del individuo*.

Aquí nos interesa percibir dos cosas: 1) Cómo Carrasco Santaya describe el ser de lo estético en César Vallejo y 2) *desde qué presupuestos* elabora Carrasco Santaya su pensar, al desplegar el pensamiento de César Vallejo sobre el ser estético. Respecto de lo primero, es fácil notar que el autor ha conseguido una aproximación bastante exitosa —siguiendo a Hegel— consiguiendo moverse con absoluta soltura en el campo de lo determinado. Pero respecto a lo segundo estimo que nuestro autor no ha tenido un manejo suficientemente explícito, o de suficiente distinción entre lo explícito y lo implícito. Para decirlo de otra manera, su horizonte ontológico parece insu-

ficientemente trabajado; tal insuficiencia repercute sobre su perspectiva de la subjetividad. Para decirlo de otra manera, aunque Carrasco Santaya se mueve con precisión en el orden de la autoconciencia teórica, parece aún inseguro cuando se mueve en el orden de la autocomprensión teórica al elaborar el pensamiento del ser estético en César Vallejo. Y si le cae alguna responsabilidad por esta inseguridad, será mayor la que recae sobre sus profesores.

Respecto al sentido ontológico, no es difícil percibir una insuficiencia en la distinción del lugar del «es» y del ente, del pensar propio y del pensamiento del otro, aunque hay una comprensión de la historicidad del ser dado en la temporalidad, pero comprendido aún en el horizonte de la ontología del entendimiento, esto es, determinación del intelecto como abstracción o universal abstracto. Por el sentido de la subjetividad parece orientarse a identificar el proceso de lo racional con el proceso de lo intelectual, o a no distinguir suficientemente ambos planos. Para enunciarlo hegelianamente: El sentido parece orientado a identificar lo *concreto-pensado* con lo *universal abstracto*. El mérito de las obras no estriba solamente en lo que nos dan explícitamente, estriba también en lo que implícitamente nos dejan vislumbrar en aquello que nos dan; el mérito de las obras se mide por la sagacidad y seguridad al moverse en determinado plano o planos, pero también en develarnos nuestras inseguridades teóricas cuando comenzamos colectivamente a movernos en nuevos planos, planos no explorados o insuficientemente explorados por nuestros predecesores y la tradición filosófica nacional; el mérito de las obras no estriba solamente en lo que implican como fin de un proceso, por el contrario, se mide por lo que implica como inicio de un nuevo proceso; en fin, el mérito de una obra no se mide por la juventud del autor, se mide por lo que esa juventud promete espiritualmente en una obra.

# memorias solares

*Notas*



**Francisco de Vitoria**  
**Inquietudes, ambigüedades y utopías<sup>1</sup>**

Horacio Cerutti  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Aunque en la historiografía de la historia de la filosofía la información y los comentarios abrumen, a veces se (pre)siente que hay grietas inexploradas, juicios poco fundados, relaciones no establecidas suficientemente. ¿Cómo proceder, si parece que todo está dicho? La respuesta surge como obvia: Volver a las fuentes. Sin embargo, las fuentes no hablan por sí solas y no son territorio virgen. Se requiere establecer el estado de la discusión y, para ello, examinar todo lo escrito acerca de ellas y sus autores. Pero tampoco esa ingente labor, por sí sola, garantiza fecundidad. Falta algo más. Algo así como las preguntas e interrogantes que, para abreviar en ellas, se llevan tanto a las fuentes como a los comentarios e interpretaciones disponibles, a lo que se añade —para decirlo en una palabra sintética y sugerente— el ingenio puesto en obra de quien investiga. Esto significa una actitud disciplinada, rigurosa, erudita, crítica, audaz, valiente, decidida. Y, como si fuera poco, una capacidad para advertir que no se puede lograr la exhaustividad total, que hay que saber decir hasta aquí, recortar un corpus sobre el cual trabajar, acotar —dolorosa tarea— lo que de momento se puede aportar sobre el mismo y poner manos a la obra para privilegiar la lógica coherente y plena de estilo persuasivo de la exposición, sobre aquella difusa, ondulante y perdediza —aunque pletórica de arborescencias significativas— de la investigación. Y así se renueva el ejercicio intelectual indefinidamente,

1 Palabras en la presentación del libro celebrada el 7 de septiembre de 2005 en el CCYDEL, presidida por Estela Morales Campos y con la participación de Mario Magallón Anaya, Virginia Aspe Armella, María del Rayo Ramírez Fierro y la autora del libro comentado: ROVIRA, María del Carmen; *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa / H. Cámara de Diputados, 2004, 310 pp.

reformulando aquello que parecía coagulado para siempre. Inescapablemente, y no es trivial la constatación, desde un presente que condiciona y conforma los interrogantes a procesar en medio de todas las precauciones filológicas y transdisciplinarias del caso. ¡Que no basta la filosofía para filosofar!

Así, muchas décadas de ingente labor pueden brindar sus frutos y un Francisco de Vitoria (Burgos, 1483-Salamanca, 12 de agosto 1546), sobre el cual parecían haberse pronunciado ya juicios definitivos, muestra nuevos perfiles y flancos fecundos de aproximación, renovando la vigencia de su obra. Y esto, al abrirse la participación a una experiencia intelectual emocionante de superación de la propia muerte, en una sobrevivencia compartida con lectores cómplices e implacables (en un mismo movimiento articulado), quienes no dejan perecer musealmente su pensar, sólo por esta mediación enriquecedora todavía viva y hasta vigente en no pocos sentidos.

Me da la impresión de que por allí avanzó María del Carmen Rovira en su *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre* (Colección: Filosofía de nuestra América, México, Miguel Ángel Porrúa / H. Cámara de Diputados, 2004, 310 pp.) y, fiel a preocupaciones de sus años de formación, aprovechó las sugerencias proporcionadas por sus antenas dispuestas para captar destellos de formas despreciadas del quehacer intelectual. Porque, parecería que en ciertos contextos (¿todas las coyunturas límites y de crisis en que los humanos se ven involucrados?) no queda a los pensadores otra salida que un cierto eclecticismo para enfrentar la complejidad de lo real que excede, con mucho, la sistematicidad de los recursos teóricos disponibles. Pero, conviene precisar: «... el “eclecticismo” se ha presentado siempre, en el intelectual, en aquellos momentos de grandes inquietudes, confrontación de teorías, dudas, críticas y persecuciones. El “eclecticismo” viene a ser una solución media, conciliadora e incluso “salvadora” en el más amplio sentido del término. No estamos de acuerdo con aquellos que manejan el término “eclético” o eclecticismo en relación con Vitoria, confiriéndole un sentido peyorativo de argumentación “débil y confusa» (p. 131, nota 134). Si a esto se añade, como lo hace Rovira, la consideración del particular carácter de Vitoria, la aproximación, itinerario o vía sugerida va tomando forma, en virtud de «las profundas inquietudes y dudas que tuvo el maestro de Salamanca y que dado su carácter temeroso y esquivo a adoptar y definir una posición lo condujo a veces a una postura ecléctica» (p. 181).

Por eso, incluso el recurso a una cierta *sindéresis* se presenta como viable y, al tiempo, insuficiente. Rovira precisa que «*Sindéresis* es un término usado por los escolásticos, otorgándole una significación común (hábito del

intelecto, chispa de la conciencia, synteresis)»; Santo Tomás la definió como «hábito de los primeros principios prácticos» (*De veritate*, Q. 17, arts. 2º y 3º, y llamó *scintilla rationis*, chispa de la razón, a la facultad intelectual humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios). En suma «la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas, la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral». La autora cita a fray Teófilo Urdanoz, «Vitoria y el concepto de derecho natural» en *La ciencia tomista* (Madrid, abril-junio 1947, n.º 224 —p. 188, nota 217). Aceptando, sin conceder, la presunta validez de esta sindéresis, tampoco es suficiente para resolver las cuestiones aquí involucradas. Quizá, precisamente, porque no hay dos campos paralelos especulativo y práctico superpuestos, sino articulados. Y es justamente esa articulación la que se intenta exponer y escudriñar en toda su complejidad. Lo cual incluye —conviene adelantarlo— las muy intrincadas relaciones entre dimensiones ideológicas y utópicas, siempre a raya y hasta expulsadas o invisibilizadas en la discusión académica. Mérito indudable de la autora es recolocar con todo rigor y fecundidad teóricas estas dimensiones en el seno de la reflexión, como se verá más adelante.

La vía de examinar la relación nuclear entre textos y contextos le permite a Carmen, en un estudio comparativo, torsionar hasta tal punto las versiones disponibles, que nuevos accesos al pensamiento de Vitoria se hacen transitables para el lector que la siga con detenimiento y que disfrute de su rigor, valentía, capacidad polémica y cuidado por el detalle significativo. Para apreciar bien las nuevas dimensiones que se abren ante los ojos, conviene distinguir los sentidos y niveles de ese ejercicio comparativo, el cual no puede rehuir a momentos cierta obsesividad, para destilar así sus invaluable jugos a cuentagotas. «El trabajo de investigación lo he realizado sobre la edición de Jacobo Boyer [Lyon, 1557] mediante un estudio comparativo entre los textos de Vitoria que aparecen en ella y los mismos textos reproducidos en ediciones modernas actuales» (p. 13). «A través de este estudio se ha procurado someter a un análisis pormenorizado la obra de Vitoria comparando sus textos más conocidos con aquellos casi ignorados por la mayoría» (p. 16). Se trata entonces, de comparación entre textos y textos de Vitoria, ediciones y ediciones, y textos y textos de sus comentaristas e intérpretes. La autora procede con dos precauciones metodológicas: La noción de contexto en lugar de la de circunstancia y la de relación intelectual en

lugar de influencia (cf., pp. 15 y 24). No son meros cambios de palabras éstos, sino cambios de enfoques teóricos, aun cuando en alguna ocasión se pueda reiterar los consabidos términos desechados, pero ya con otro sentido y alcance.

Mediante este proceder, transitando esta vía prometedora, lo que podría semejar inicialmente un descabellado rompecabezas se va configurando, de un modo sugerente y fecundante, en algo así como un ordenacabezas... logrado a partir de una constatación clave, que Rovira menciona como al pasar y a la cual todo énfasis le queda corto: «... se manifiesta la gran importancia que Vitoria concedía al hecho histórico con carácter propio y por sí irrepetible» (p. 190). Es decir, se trata de un Vitoria pensando, ejerciendo el filosofar desde y para una situación histórica específica, aun cuando la expresión de ese pensar aluda a una intemporalidad desencarnada. Poco a poco, el lector va cayendo en la cuenta de la relevancia de considerar, entre otros, los siguientes aspectos: Los años de formación en París, la relación intelectual con Maior, la recepción de la teología positiva, las relaciones sinuosas con el nominalismo, las distancias con Erasmo, las presiones del Emperador y de la estructura eclesial, la posible asimilación de tesis de los monarcómacos moderados, la relevancia de ciertas cartas (cf. pp. 81-104 y 120-121) o del fragmento enviado al padre Arcos (cf. pp. 219-234), las dificultades de la tercera parte de la *Relectio De Indis*, las relaciones de la teología con la política y la moral, etc. Ante la imposibilidad de detenerse ahora en cada uno de estos aspectos cruciales, conviene quizá sugerir la fecundidad del tratamiento realizado por la autora sobre alguno de ellos.

Para comenzar, conviene subrayar un aspecto que, no por obvio, es menos relevante, tanto para el caso en cuestión como para el estudio en general de la filosofía durante el período colonial en América: Es menester prestar atención cuidadosamente a la teología. Es en ella, en su seno, podría decirse, que la filosofía alienta, y no sólo por su explícita consideración como *ancilla*. Por ello se debe tomar tan en serio las afirmaciones de Carmen: «El fin de Vitoria era llevar a las aulas el texto de Santo Tomás, enriqueciendo sus explicaciones con una clara tendencia hacia la teología positiva, esto es, compaginando la teología escolástica tradicional con la nueva orientación de la teología positiva, hacia la que Vitoria muestra una franca inclinación, fruto sin duda de sus estudios en París y de su trato con muchos y afamados nominalistas. Vitoria se proponía y realizó, como he dicho, una reforma en la enseñanza de la teología, manejando planteamientos novedosos que respondían a la influencia nominalista que había recibido en París» (p. 108).

Y todavía más «La continua referencia que realiza Maior a las cuestiones políticas de su tiempo y las soluciones que ofrece, en relación con ellas, teniendo siempre como punto principal de referencia la tradición patristica y la Escritura influyeron [en el sentido de relación intelectual compleja ya anotado y no como simple relleno de un cuenco pasivo] considerablemente en Vitoria y en su idea de una teología cercana al hombre y a los problemas políticos. La gran tarea de Vitoria fue, según mi parecer, la humanización de la teología poniéndola al servicio del hombre y de sus necesidades jurídico-políticas, desarrollando así la presencia y persistencia de una eticidad profundamente humana al interior de lo social» (p. 114).

El enfoque se va precisando y va cercando las cuestiones ‘prácticas’, por así decirlo, en que desembocan tanto la teología como la filosofía. Por eso advierte Carmen con gran perspicacia: «El dominico español, con un admirable conocimiento y aceptación de la naturaleza humana, esto es, con un auténtico humanismo, mucho más claro y expreso en esta relección [*Sobre el aumento y disminución de la caridad*] que en las otras, está dando por hecho que el aumento de la caridad, en sí mismo y en su proyección moral no puede quedar restringida, limitada, solamente a una relación trascendental y por lo mismo, primordialmente, a una elevación espiritual, que muy pocas veces puede alcanzar el hombre. La moral planteada por Vitoria guarda una relación directa con la condición y situación humana y a partir de ésta, y lo que es más importante a partir de la individualidad del hombre, esto es de sus actos, la mayoría de las veces “remisos” se va a establecer lo positivo y valioso en el plano moral. Vitoria está propugnando por una conducta moral en la cual, sin menospreciar la trascendencia, uno de los elementos primordiales es la idea de individualidad, ya que el aumento intrínseco de la caridad estaría en relación con el número de actos realizados por el hombre aun cuando sean “remisos”, de esta forma el aumento de la caridad sería cuantitativo y no cualitativo» (p. 141). Y aquí nuestra autora va más lejos y ve a la teología adelantándose a la revolución del pensamiento filosófico y científico en el siglo xvii con su énfasis en lo cuantitativo, para terminar declarando: «Por todo lo dicho me inclino a pensar que fue el pensamiento teológico el que abrió el camino para tan importantes cambios e innovaciones» (p. 142).

No se entrará aquí en cuestiones más conocidas como las opiniones de Vitoria sobre la familia y la mujer (pp. 185-186) o la economía (p. 244), recuperadas con gran sentido crítico por Carmen Rovira. En relación con la utopía y un utopismo de lo irrealizable en Vitoria, no se puede menos que

coincidir con ella en sus observaciones (p. 249 y nota 265). Lo importante es que el tema se plantea a propósito de los aborígenes. La autora es terminante: «... partiendo de bases falsas pretende mostrar una paz que nunca existió. Por alterar la realidad termina planteando una utopía irrealizable» (p. 252). Y todavía añade, en una matización por demás relevante, a propósito del tema del poder y de ciertos argumentos que operan como armas de doble filo: «El mérito y la riqueza moral de la utopía vitoriana es el señalamiento de un “deber ser” frente a la cotidianidad; un “deber ser” que presupone, por los valores que le sirven de base, un respeto hacia lo humano, aun cuando lo postulado en su utopía se encuentra muy lejano a la brutal realidad. Pero también este postulado de un “deber ser” ideal, que encontramos, la mayoría de las veces, al interior del discurso de Vitoria, lo conduce a afirmaciones contradictorias que contienen, en sí mismas, un peligroso relativismo en relación con lo justo y lo moral y que por lo mismo son comunes, a lo que puede calificarse como estrategia y justificación ideológica de la violencia, al interior de todo discurso político dominante. Recordemos su célebre frase, tantas veces repetida en esta relección [*Sobre el derecho de guerra*] “el fin de la guerra es la paz”...» (p. 284). Por eso, puede concluir que todo ello lo conduce «a un relativismo que termina en una posición utópica [en el sentido de lo irrealizable por la previa alteración de lo real], por lo mismo alejada de las naturales pasiones humanas y de las situaciones históricas concretas» (p. 286).

Estos juicios implacables no son impertinentes. La autora ha destacado el «proceder [...] sumamente inteligente y cauto [...] en un juego de conceptos, por demás inteligente» de Vitoria y por eso propone una pauta heurística del mayor interés. «En esta relección *Sobre el derecho de guerra*, más aun que otras del mismo autor, se presenta la necesidad de leer entre líneas, más bien de leer y descubrir *bajo líneas* lo que en verdad se propuso comunicar a su público. Este es el fin primordial de su relección ya que “al buen entendedor le bastan pocas palabras”» (p. 283). Queda así evidenciado un Vitoria habilísimo para el «juego» intelectual, y al mismo tiempo asustadizo, temeroso; hasta indeciso frente a cuestiones gravísimas sobre las cuales se solicita su consejo. Aunque, bien mirado el asunto tal como lo sugiere y efectúa Carmen Rovira, las ambigüedades se disuelven. Como no provienen solamente de una situación fronteriza entre dos mundos, el medieval y el renacentista (p. 145), conviene insistir en la fecundidad interpretativa de su metáfora de «leer bajo líneas».

Fiel a la conseja de Mauricio Beuchot, quien entre otros estudiosos del tema insiste, como es lógico y poco practicado, en comprender antes de condenar apresuradamente (cf. p. 250), la autora no duda en disentir cuando es menester y de enfrentarse, incluso con plena conciencia, a tradiciones interpretativas muy arraigadas. Y lo dice sin pelos en la lengua, en palabras que no son un desafío prepotente, sino una muestra de honestidad intelectual, simiente de nuevas y más fecundas indagaciones. Con esas palabras termina su libro y concluye el presente comentario citándolas. «Como podrá advertirse me permito disentir de lo dicho por toda una tradición española carente de sentido crítico en relación con el pensamiento de Vitoria. En dicha tradición no se acepta ningún planteamiento que se oponga a una idealización de Vitoria, la cual juzgamos falsa, o al mito vitoriano creado al parecer por una ideología tradicionalista y conservadora en relación con América y con la propia España. Vitoria sufrió, como todo ser humano, profundas inquietudes que lo llevaron a cuestionar los hechos políticos de su contexto; dichas inquietudes, que lo orillaron a notorias crisis en su pensamiento, no se han admitido ni se han reconocido, por creer, quizá, que desmerecían la personalidad del dominico; sin embargo, enriquecen su pensamiento al grado de convertirlo en uno de los teólogos y filósofos más importantes que preparan y dan consistencia al renacimiento español» (p. 294).



**Mi querido Doctor Vattimo,  
¡feliz 70 cumpleaños!<sup>1</sup>**

*Teresa Oñate*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid)*

**I. Contextos y transmisiones**

Durante los precedentes —desde hace ya 23 años— y sobre todo en estos últimos, desde el comienzo de la primera década del 2000, Gianni Vattimo y yo habíamos llevado a cabo una intensa labor de intervención política y filosófica, fundamentalmente en España, Italia y América Latina. Era lógico, pues la participación del gobierno de Aznar y el gobierno de Berlusconi en la guerra de Iraq, a título de primeros aliados del mundo anglosajón, junto con Bush y Blair, rompía en dos la topología política internacional impidiendo el nacimiento maduro de una gran potencia europea: *La Europa unida*. El bloqueo, la escisión y el aborto de la *Europa unida* (por el euro frente al dólar) tanto monetaria como política y culturalmente, parecía el primer objetivo de la agresiva derecha neoliberal mundial, cada vez más conservadora y crispada a medida que ésta precisamente se abría camino: una Europa unida izquierdista y posmoderna, multicultural, federal y pluralista, pacifista y libre, estética y devuelta a las reinterpretaciones de lo sagrado o lo simbólico, ecologista y solidaria, inédita, joven, y capaz de heredar selectivamente aquellas dimensiones afirmables de los pasados posibles, no tomados en bloque, y aún no agotados para las recombinatorias del futuro anterior. Una Europa alternativa, partidaria de la democracia «material» y coherente, llevada hasta sus últimas consecuencias, iba abriéndose camino cada vez más y más como realidad socialista o realidad de la sociedad civil y los derechos del estado del bienestar.

1 Doctorado Honoris Causa de Gianni Vattimo: «El filósofo de la posmodernidad crítica». En la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, enero de 2006.

De eso se trataba, del alumbramiento maduro de una gran potencia europea que recogía la profunda crítica tanto al capitalismo de consumo como a la izquierda totalitaria, llevada a cabo por la posmodernidad filosófica y social a partir de mayo del 68. De eso se trataba: de dar cauce, alrededor de *la Europa de las Diferencias* a la inmensa fuerza social alternativa al imperialismo norteamericano, los intereses de la globalización y las letales consecuencias del liberalismo ilimitado belicista, elementalmente violento, no sólo contra todos los pueblos y culturas diferentes, sino también contra todas las culturas vivas o animales de la tierra, incluida ésta misma como planeta expoliado y masacrado por la barbarie hipermoderna. De eso se trataba: «Posmodernidad contra Barbarie». Paz diferencial y pluralista, civil, artística y solidaria, contra la pobreza, la guerra, el hambre, la ignorancia y la devastación del poder del capital sin límites.

Había mucha tarea y mucha hartura. Demasiada evidencia de la ilegitimidad de la sociedad idiota y sus modelos consumistas. Su estable agonía crispada y su violencia infinita. Había que explicar, en primer lugar, que «el estado de las cosas» es el de la hipermodernidad como utopía metafísica realizada, cuya crisis dialéctica permanente alimenta el motor del capital en tanto que «máquina de guerra suicida» —para decirlo con Gilles Deleuze, Félix Guattari o Toni Negri. Y, en segundo lugar, había que explicar que necesitamos la posmodernidad de izquierdas (como alternativa a la hipermodernidad globalizadora, nihilista) en la era de la comunicación, en la era hermenéutica de la interpretación y de los media, si queremos reorientar lo mejor de nuestros pasados, aún posibles, y rearticular la memoria pluralista de nuestras culturas. Porque es la posmodernidad el lugar racional donde se ha llevado a cabo la comprensión crítica de los motivos y presupuestos de la modernidad ilustrada, que aún le resultan oscuros a ella misma, empeñada como lo está en no mirarse nunca desde el afuera, ni desde lo otro: desde la diferencia.

Ese vector: el transhistórico, es el más difícil de transmitir y el más urgente como convocatoria. ¿Por qué? Veamos brevemente cuál es la situación actual. En efecto, desde Nietzsche, el pluralismo insurgente, como un clamor imparable, que grita desde todos los rincones de «la tierra celeste» —como a mí me gusta decir siguiendo a Henri Corbin, el discípulo súfí-persa de Heidegger— no ha dejado de ascender. Ha arrinconado al positivismo cientifista, llevando a cabo una crítica profunda del uso técnico —instrumental o pragmático— de las tecnologías sobrederminantes de nuestras sociedades. Y, para decirlo en una palabra, ha logrado, al menos, que hoy

resulte casi imposible ser fundamentalista o monológico *con legitimidad*. Lo cual es lógico además si se piensa en un contexto como el nuestro tan marcadamente pluralista e intercomunicado por los media y por Internet. La globalización es un mito —como suele decir Gianni Vattimo— y un mito sumamente indeseable: tanto como la miseria que proviene de eliminar las diferencias. Pero al contrario de lo que desea el imperialismo de la globalización, el hecho de que la subsunción de las diferencias en el uno-todo abstracto coincida con la situación de la red está muy lejos de ser cierto. Internet es hoy por hoy un factor mucho más diferencial y abierto que globalizante, por mucho que su uso pueda ser ambiguo.

La red de series disponible para el deseo del internauta cumple la situación diversa que ya profetizaba la crítica de Nietzsche a la Metafísica Occidental. La situación simbólica del poscristianismo en la cual todavía el cadáver del Dios muerto se extiende como una sombra helada, como una gran nada calcinadora, como *indiferencia* que se *extiende* dando el no-lugar y el no-tiempo del desierto que crece. Pero ello a la vez, abriendo, de manera insólita e inédita hasta hoy, el *novum* radical de una diferencia sin precedentes: la diferencia del siglo XXI: la diferencia de la paz de las culturas, la alianza de las civilizaciones y el politeísmo de las diferencias enlazadas. La tríada declinada por Heidegger, Vattimo y yo misma: lo sagrado de los elementos de la tierra-celeste, lo divino plural de todas las culturas diferentes, invocado y trazado desde la paz-prudencia del límite, y al otro lado del límite: el dios desconocido, el misterio manifestándose por todas partes en lo indisponible, en lo no-instrumentalizable. Y en ese punto habría que incluir también a Derrida.

El posestructuralismo francés —Deleuze, Lyotard, Foucault, Baudrillard, etc.— y la deconstrucción de Derrida convergen con la izquierda hermenéutica de Vattimo en esto mismo. Por eso podemos hablar hoy rigurosamente de una «Izquierda heideggeriana» que también viene a heredar la Escuela de Fráncfort —y en especial a Walter Benjamin. El mapa de la posmodernidad filosófica se despliega a partir de la referencia del *segundo Heidegger*, después de la *kehre*- al Nietzsche que subordina la *voluntad de potencia* al *eterno retorno* transhistórico. Todas estas líneas convergen en Gianni Vattimo. Por eso es en su filosofía donde se explicita la pertenencia de la hermenéutica posmoderna a la izquierda democrática y social. Tal resultado es una de las entregas más consistentes y coherentes del legado de Vattimo, ya desde su primera época y aquellos libros que todos hemos leído: *Las aventuras de la diferencia*, *Al final de la modernidad*, *La sociedad transparente*, *Ética de la interpretación*... Responde

con exactitud a la praxis de la crítica hermenéutica que Vattimo aprende de su maestro Gadamer, y él actualiza llevándola hasta sus últimas consecuencias; es decir: hasta dar lugar al *logos histórico* de la era hermenéutica: la discusión y razón común, la nueva *koiné* plural, a varias voces, incluidas las divergentes y sus debates, del pensamiento posmetafísico que va configurando la ontología del presente. Un nuevo lenguaje comunitario que es a la vez un espacio discursivo, común y público. La plaza pública y el lugar público de conversación y discusión. La hermenéutica —nueva *koiné*— como asamblea parlamentaria y crítica de la posmodernidad social, en la era posmetafísica de la comunicación, la traducción y la interpretación. Pero que el positivismo científico técnico haya perdido tanto terreno —en cuanto a la legitimidad racional y el lazo social, que es el punto de vista que interesa a la posmodernidad crítica— en medio de las sociedades pluralistas y telemáticas, no permite obtener que el vector transhistórico haya tenido la misma suerte hasta el momento. Y ese es principalmente nuestro problema. Pues, para decirlo de manera sencilla, si el pluralismo ganado, fuera ahora absorbido por el neocapitalismo liberal, no haría sino transformarse en relativismo y favorecer tanto como el fundamentalismo, a la Nada-Todo indiferente que circula también por entre las redes del consumo multinacional, sin resistencia alguna. Dos infinitos ilimitados: el monológico fundamentalista o dogmático: el *pensamiento único* regulando las costumbres en nombre del absoluto (Dios, la Razón, el Estado, el Pueblo, la Raza, la Ciencia, la Técnica, el Capital, la Libertad, el Mercado, etc.) y el infinitismo relativista donde las diferencias se diluyen multiplicadas al infinito ilimitado y sin enlace de lo irrelevante y de la saturación del exceso (de información, de objetos, de sujetos aislados, de informaciones...) que es propia de los consumidores-consumidos. Dos extremos equivalentes y compensados entre sí por la oscilación de una perversa balanza: Satán, el falso dios del *fundamentalismo* ocupando el lugar de lo divino para vaciarlo y transformarlo en lo irrelevante del *relativismo*. Los dos lados del nihilismo todopoderoso que ignoran el límite-diferencia, los dos lados del indiferentismo-infinitismo, que se dan en combinación estable, en la estabilidad de la crisis permanente, la crisis de la economía de guerra sin límites.<sup>2</sup>

- 2 Indispensable en este punto el célebre libro de Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles* (Barcelona: Taurus, 1986) y su cap. III: «El lenguaje», para recordar que la sofística relativista liberal y el dogmatismo ortodoxo platónico, fundamentalista, son dos infinitos: una por exceso, multiplicando numéricamente las diferencias hasta hacer de cada una un uno absoluto banal —irrelevante y solipsista, aislado, apolítico— y el otro por defecto, por perder la diferencia

En medio está el límite (que es anterior al exceso y al defecto porque los mide): en medio está la medida, el criterio, el enlace, el lazo social, el lazo de las diferencias enlazadas que permite la comunidad pluralista y las comunidades pluralistas diferentes. El límite de la ley constituyente que se transmite transformado como mensaje del sentido de la historicidad misma y nos permite heredar el espíritu objetivo de lo comunitario a través de sus *monumenta*: el conjunto de los repertorios artísticos y literarios de nuestras tradiciones y, sobre todo: la solidaridad y la caridad, la *pietas* —también en el sentido de heredad jurídica e institucional— que anima las instituciones del estado del bienestar y de las culturas de la paz social para todos y en democracia social.<sup>3</sup>

Hoy hemos tenido que volver a aprender la *politeia* de los griegos, a pesar de las derechas demagógicas, de tendencia populista. Hemos tenido que volver a aprender el sentido, o el espíritu de la ley, para poder heredar lo posible abierto por la vida-cultural. Tal era ya la noción de *Pietas* —heredad

viva, absorbiéndola en los géneros, los universales y las abstracciones, hasta llegar al ser como predicado universalísimo y género supremo, tan extenso, tan laxo, tan in-finito e in-determinado, que ya no tiene ninguna realidad, sino la nada de intensión y la máxima extensión indiferente. Los dos extremos absolutos, irrelacionales, del equivocismo sin lenguaje comunicativo, y el monologismo o univocismo de las ortodoxias del pensamiento único, en los dos casos se pierden las diferencias y su enlace: el logos de lo que llamamos en rigor «pluralidad» y de lo que llamamos «pólis». Véase mi comentario a Aubenque y esta problemática en mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 *lógoi* de Filosofía (primera. ed. Madrid: Dykinson, 2001).

- 3 Gadamer reaprende el logos de Aristóteles (véanse la tetrástrofa de los tratados Aa, B, G de la *Metafísica*) y cómo se practica éste, de la acción crítico-hermenéutica que Aristóteles ponen en juego a partir de los *éndoxxa* (opiniones autorizadas, mayoritarias) y de los problemas de su puesta en común, de acuerdo con las leyes del lenguaje histórico. Pero Aristóteles, a su vez, reaprende el logos de Heráclito, cuyo libro sobre la verdad (*Alétheia*) del logos, era para los antiguos un libro de ontología política. Reinterpretar y renombrar las tradiciones nunca recibidas, haciendo que lo olvidado sea lo vencido que puede alterar el curso repetitivo del presente ilimitado, equivale a asumir y recibir que lo pasado posible pueda enseñarnos como vanguardia curva del futuro. Disponerse a dejarse alterar por lo no-dicho dentro de lo dicho y lo no-pensado —dentro de lo pensado según Heidegger. Tal alteración radical de los «tiempos que corren» y su olvido del olvido, agujerea la eulogia autobienpensante de la modernidad burguesa y devuelve la voz a los vencidos: los ángeles de la historia, dislocando el relato lineal del poder de la *historia oficial* contada por los vencedores. Ese tiempo-espacio complejo y tetradimensional, curvo y retornado por la diferencia, que trabaja enlazado (también por la diferencia) del espacio *entre* pasado, presente y futuro, a los tres *éxtasis* diversos del tiempo a la vez, está en el corazón de la hermenéutica posmoderna.

jurídica— puesta en juego por la filosofía hermenéutica del maestro de Gianni Vattimo: Hans Georg Gadamer: el fundador de la hermenéutica actual, responsable de algo de suma importancia: la rehabilitación de Martin Heidegger, quien tras la *kehre* o «vuelta» de su pensamiento, dedicó su vida entera a deconstruir la metafísica de la voluntad-libertad occidental que le hizo a él mismo engañarse, errar de manera abrumadora y participar en el nazismo durante el año 33, como Rector en la universidad de Friburgo. Heidegger jamás se perdonó tal error a sí mismo, pero su expiación activa iba tallando pieza a pieza la obra del «Segundo Heidegger»: la *ontología* no metafísica, y no dialéctica *del acontecer* (*Ereignis*) que nos ha legado la obra filosófica más grande del siglo xx, la más intensa y veraz, coherente y abierta al sentido de la diferencia y lo nuevo, después de Kant y Hegel, después de la Ilustración, y dando la mano a Nietzsche para *destruir* efectivamente el nihilismo europeo. Hacerlo imposible, triturarlo... ¿pero cómo? Enseñando a pensar-vivir de otra manera, disolviendo y dislocando el nihilismo propio de todos los absolutos para darle la vuelta. Y *ponerlo a trabajar a favor del ser* al presentar el *ámbito lingüístico ontológico* de consideración al que la modernidad ilustrada pertenece, como una mera reducción, violenta y amnésica, que se convierte en monstruosa cuanto más insiste en olvidar lo otro y en olvidar el olvido: lo callado, velado, tapado, histórico, vencido y aplastado por *el siglo de las luces*.<sup>4</sup>

¡Cuanta violencia! ¡Confundir la ausencia y el misterio, lo velado y lo callado, lo débil y lo frágil con el no-ser! Y hacer entonces del ser un ente. Un objeto meramente disponible, declarado existente y racional: «legítimo», si llega a responder a la inquisición de la razón todopoderosa.<sup>5</sup> Ya lo decía

4 Véase de Martin Heidegger el texto: *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976, pp. 1-25. Este texto condensa el legado del Segundo Heidegger y su testamento filosófico. En él insiste el gran ontólogo no metafísico en pensar el ser sin el ente, y el tiempo sin reducir la presencia-ausencia a lo presente. Desde ahí puede Heidegger abrir la ontología del *Ereignis*, del *Acontecer des-apropiador entre Tiempo y Ser*. Ningún otro texto de Heidegger tiene tanta importancia para nosotros en el siglo XXI. De este texto brota la ontología posmetafísica y poshistórica como Ontología de la Diferencia. Esta es la fuente eterna de la que mana la posmodernidad filosófica. Tanto para la deconstrucción como para el posestructuralismo francés, el debilismo y el pensamiento trágico hispánico, siempre que se trata de ontología. Hay varias traducciones al castellano, pero resultan tan confundidoras por privadas de auténtica comprensión heideggeriana, que nosotros estamos preparando actualmente una nueva traducción.

5 Heidegger deconstruye la dialéctica hegeliana en numerosos lugares de su obra, pero no por casualidad vuelve a emprenderla contra el tribunal de la razón

«Heráclito, el obscuro» en aquel conocido aforismo: El Sol no sobrepasará su medida, porque de hacerlo, las Erignias, las diosas de la Noche, lo pondrían en evidencia...

Por eso es la cuestión de la «legitimidad» racional, explícitamente desde J. F. Lyotard, la que está en el centro de la crítica y delimitación de la modernidad ilustrada que la posmodernidad crítica plantea. Pero no basta con denunciar la des-mesura de los meta-relatos-vencedores. Hace falta comprender la transhistoricidad que Nietzsche y Heidegger ponen en juego, y también Walter Benjamin junto con la *pietas hermenéutica* de Gadamer, y sobre todo la voz incansable de Gianni Vattimo, que es el gran heredero de todos ellos, y la nuestra, para escuchar hoy «la voz de los vencidos»... y eso aún resulta muy difícil por muy urgente que sea.<sup>6</sup>

convertida en juicio por la dialéctica, en el *Protocolo sobre Tiempo y Ser*, que recoge un Seminario sobre el texto de la conferencia *Zeit und Sein*. Se trata de la única ocasión en que Heidegger estudia un texto de Heidegger como si fuera un clásico, como si se tratara de Aristóteles o de Nietzsche, para hablar de sus libros de cabecera. El protocolo se ha publicado junto con la conferencia: «Protokol zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"». Ibid., pp. 27-60. No debe olvidarse que la recusación hermenéutica y crítica de Heidegger contra la razón dialéctica de Hegel, como racionalidad de la Metafísica desde Platón, se lleva a cabo desde el rechazo de la violencia instalada en la metafísica dialéctica. En esto ha insistido mi maestro Vattimo muy a menudo. No son sólo razones teóricas en el sentido moderno-epistemológico del término. Son razones éticas las que determinan el rechazo de la dialéctica como método racional de la metafísica. De tal crítica nace la hermenéutica como alternativa. Gadamer lo expresa muy bien: no basta el método dialéctico porque entonces se está olvidando la verdad ontológica: la verdad del tiempo-ser, la antigua *alétheia*, *des-velamiento*, *des-cubrimiento*, que conserva en la *lêthe*, el misterio inagotable e indisponible del ser-tiempo finito en cada presencia-ausencia del darse y ocultarse «a favor del don». Sólo la ontología de la *alétheia* como ontología de la diferencia, entiende que el límite no se reduce a la finitud del hombre sino que es finito el propio ser-tiempo. Todo el *Segundo Heidegger* debe leerse a la luz-noche de la *Diferencia Ontológica* entre [ser-tiempo / ente-tiempo], porque no es lo mismo la eternidad immanente que la muerte. Sin la diferencia-límite no se entiende la radicalidad de la autocrítica de Heidegger ni su conversión en y tras la *kóhre*. Por eso el *Segundo Heidegger* ha de leerse desde la sabiduría de Heráclito y Parménides, entendiendo el y como una *diferencia vinculante que enlaza por la diferencia, pero no hace síntesis*. De otro modo no saldríamos nunca de Platón-Hegel. Quien mejor entendió ese punto esencial entre los antiguos fue el Aristóteles griego, que nos devolvió a los presocráticos, y entre los posmodernos otro hijo de Heráclito y Nietzsche: Gilles Deleuze.

6 Véase de VATTIMO-OÑATE: «El destino de Europa». Diálogo filosófico contenido en el libro de Teresa Oñate y Simón Royo: *Ética de las verdades hoy, Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: Prensas Universitarias UNED, Colección Aula Abierta, 2006.

La asunción del pluralismo y la alteridad de lo plural es relativamente mucho más sencilla, porque tales diferencias ya están-ahí, por así decirlo, y resultan innegables (mientras no sean destruidas o subsumidas o convertidas en banales por el modelo global), mientras que la transhistoricidad trata con las *diferencias de la ausencia*, lo olvidado, lo callado, tapado, velado, el misterio, lo excluido... lo que no tiene re-presentación posible, para empezar por el ser indisponible mismo, arañando en las entrañas del nihilismo y su monstruosa falacia, para mostrar que *lo otro ausente sí es y es constituyente* de todo darse y de todo aparecer. Este es el giro radical de la posmodernidad filosófica y de la hermenéutica, vinculada al *eterno retorno* de Nietzsche y la *diferencia ontológica* de Heidegger, así como a la *Pietas* de Gadamer y al retorno del *espíritu del amor como límite de la interpretación* en la hermenéutica cristiano-socialista del filósofo Gianni Vattimo. La apelación a una espiritualidad inmanente y solidaria, de izquierdas, que podría dar lugar ahora al *futuro anterior* de un cristianismo comunitario del amor sin dogmas, sin sumisión y sin superstición. Eso es lo que no entienden ni los positivistas ilustrados ni los historicistas del progreso y, fundamentalmente por eso tratan aún de banalizar a la posmodernidad —que es tanto posmetafísica como poshistórica— desde la mayoría de los circuitos oficiales del poder. Es la racionalidad dialéctica la que se niega a ser de-limitada tras siglos de historia metafísica. Pero es precisamente localizar el núcleo de su incompreensión lo que a nosotros nos interesa, pues éste nunca asumido dibuja precisamente el afuera desde el que subvertir la racionalidad dialéctica hegemónica para pensar-vivir de otra manera. Y en el centro plural de tal afuera está la *diferencia ausente*, el acontecer de la diferencia posibilitante, que no puede sernos robada ni por el no-ser, ni por ninguna copia óptica declarada trans-cendente, inaccesible, y pos-puesta en el más allá de la *phýsis*: en el trans-mundo alucinado del *más allá, metá, tà, physica*.

Pero tampoco basta con decir esto. Necesitamos deconstruir las nociones nihilistas e imperantes (extensas) del *tiempo único* lineal que progresa, y del *espacio vacío* homogéneo como recipiente universal, si queremos volver a habitar el tiempo del sentido y los lugares diferenciales. El tiempo-espacio de los lenguajes de la afirmación, el juego y la fiesta, el himno, el arte y la naturaleza, donde sí pueda volver a darse lo divino plural, lo sagrado y el límite-limitante. Necesitamos deconstruir la metafísica elemental de la extensión ilimitada para poder comprender la complejidad de la diferencia si queremos resistir al nihilismo y su violencia ¡en nuestro mismo modo —supuestamente inmediato— de inscribir los fenómenos y la información!

Pues ¿cómo resistir al nihilismo reproduciendo y repitiendo la violencia de la *superación* dialéctica que dejaría ahora a la hipermodernidad y la neoilustración realizadas nuevamente atrás, a la espalda, como unas épocas inferiores, primitivas, salvajes, no-suficientemente ilustradas aún? No, entonces repetiríamos la dialéctica nihilista y el espíritu de venganza como enfermedad de la Historia: la guerra, la violencia in-esencial.

La posmodernidad crítica no es dialéctica, es hermenéutica y su densa complejidad pasa por la experiencia histórica del «eterno retorno» de Nietzsche y la comprensión del sentido del eterno retorno declinada diferencialmente por los hijos de Nietzsche. El signo-símbolo hermenéutico del eterno retorno por fin entendido hermenéuticamente (*y no meta-físicamente, óticamente*) como método y criterio de la interpretación literaria, estética: hermenéutica, del sentido y el espíritu de la ley. Como límite de la interpretación y sentido de la historia. Como afirmación sin contrario, «afirmación de afirmación» como le llama Deleuze al *virtual*. A la *virtud que hace regalos*.

Como inocencia y perdón que interrumpe el espíritu repetitivo del espíritu de venganza. Como virtud que posibilita el asumir-crear virtualizante que rige toda comprensión y que Gianni Vattimo encuentra en el espíritu del amor y el espíritu de la solidaridad con los humildes y los necesitados, rastreando el origen cristiano de este principio que supedita todas las costumbres dogmáticas al sólo cumplimiento del sentido de la caridad comunitaria. Un lazo social no sacrificial, sino afirmativo e interpretativo que construye sentido por encima de todos los dogmas y de todas las venganzas; por encima de todos los cálculos. La instauración del perdón y la inocencia, la declaración de absolución universal suprajudicativa: eso implica el *otro inicio* en otro lugar y otro tiempo que estaban desde siempre aquí y ahora. Un sentido emancipatorio que libera a la historia misma devolviéndole la complejidad de ser un género literario en vez de una metafísica del más allá de la salvación y la culpa, devaluando todas las realidades y sus posibilidades inmanentes, incluso las complejas posibilidades implicadas en la muerte y resurrección inmanente aquí y ahora. Sin salvación y sin culpa, sin venganza y sin cálculo, subordinando lo *humano demasiado humano*, al espíritu comunitario de la interpretación.

Lo cual, para decirlo ahora con mis propias palabras (siguiendo también a Nietzsche) equivale a pensar-vivir de otra manera, para comprender y llevar a la praxis lo siempre censurado que habitaba ya en la más antigua *noética* griega, desde *los presocráticos hasta el Aristóteles griego*, como vía educadora de la espiritualidad racional (de la creatividad y la comprensión trágica) de

la comunidad política libre. Equivale a descubrir otra ontología estética del espacio-tiempo: no del ente (sujeto-objeto lógicos) sino del ser-acontecer que se da-oculta en el *lógos kai phýsis* (el lenguaje y la naturaleza). Otra filosofía del espíritu: del arte, la política, la religión y la filosofía de la racionalidad filosófica misma: la hermenéutica, después de Nietzsche-Heidegger-Gadamer. Una filosofía del espíritu hermenéutica a la que se accede al *Pensar-con-Vattimo*, porque ya no se está con él, en el espacio-tiempo único de la dialéctica infinita, des-mesurada, meramente polémica y belicista. Porque ya no se está con él, en el espacio-tiempo monológico. Eso que es lo que necesita el pensar-vivir de la paz-diferencia en la posmodernidad. Eso es lo que nos enseña mejor que nadie hoy el magisterio de Gianni Vattimo, ex parlamentario europeo por izquierda democrática y filósofo heredero del espíritu de la Escuela de Fráncfort y de la Hermenéutica europea. Este es el mensaje que Vattimo pone en circulación a través de todos los media y recorriendo testimonialmente, personalmente, todas las universidades y los foros culturales críticos del planeta. Dicen que es el primer filósofo vivo del mundo. Y ¿por qué habría de ser así sino fuera porque en su palabra y su escritura se percibe la coherencia de la acción comunicativa entendida como ética de *la verdad del amor*?<sup>7</sup>

7 Recuérdese que ya la ontología griega presocrática desembocaba en la comprensión noética o no-lógica de que el *arché* como principio-ley (y no como origen físico-genético) era el Amor. Por esa razón Aristóteles proseguía el pensar de Empédocles, si bien haciendo notar que el odio, el *neikos*, no tenía estatuto de primer principio sino que era relativo (y entonces secundario) al amor o amistad como los verdaderos nombres primeros del ser. En eso retomaba Aristóteles a Parménides, horrorizado antes el parricidio nihilista de último Platón que precisamente había situado al no-ser (la díada indefinida, el vacío, la *chora* hesiódica...) entre los primeros principios a partir del diálogo *El Sofista*, porque pensaba tener que *generar y deducir* la pluralidad de las diferencias *dialecticamente*, cuando las diferencias son primeras, originarias e irreductibles: soberanas, para la hermenéutica de Aristóteles. Pues a no ser que se sea monista no hará falta dividir dialécticamente el uno-todo ¡que es un mito!, que no lo hay ni puede haberlo. Por eso, si es verdad que Empédocles, siguiendo a Parménides y Heráclito —piensa Aristóteles— tiene razón al comprender (*noein*) que el *verdadero* nombre del *arché*-límite al que Parménides llamaba ser-mismo como unidad del darse del acontecer al comprender (*tò autó esti einai kai noein*) es el amor-*philia*, porque el amor-*philia* es a la vez enlace copulativo y unidad-modal indivisible e intensiva del verbo en cualquier acontecer —sigue pensando Aristóteles— no la tiene, no tiene razón Empédocles, cuando introduce el odio (*neikos*, *pólemos*) como sentido primero del ser o primer principio ontológico. Si se es pluralista originario y las diferencias son soberanas, entonces el nombre primero del ser-límite [como enlace copulativo categorial (desplegado en el movimiento según las categorías) y como acontecer

## II. Contra la apropiación indebida de los símbolos y los signos: El nihilismo activo-el Debolismo

Bueno pues, de esto se trataba. Éstos eran los núcleos teóricos de las intervenciones político-filosóficas que Gianni Vattimo y nosotros (el Grupo Palimpsestos) considerábamos pertinente comunicar, sobre todo en la Europa, la Italia, la España y la América Latina de los últimos años, aireando las razones del pluralismo y la transhistoria contra el imperialismo belicista de la globalización. Precisamente los años en que se votaba la constitución europea y la cuestión de lo divino y las diferentes religiones-culturas pasaban a primer plano, poniendo de manifiesto la urgencia de replantear los problemas del retorno de la religión, la crítica del fundamentalismo-relativismo y la defensa de la alianza de las religiones o las civilizaciones.

Pues ¿no pretendía el belicista Bush, tras la atroz experiencia de la guerra de los Balcanes, fundar la cruzada contra-islámica en una guerra justa apelando esta vez al Dios protestante-sionista contra los palestinos,

verbal (plegado intensivo en la acción comunicativa dianoética)] es sólo, únicamente, nada más (*haplós*) el de *amor-philía-eros sin contrario y sin división posible*. Porque no todo es guerra, ni todo es movimiento ni muerte; no todo es movimiento-reposo (los contrarios relativos se copertenecen) sino que hay, se dan, son, las acciones singulares intensivas como diferencias soberanas simultáneas que dan lugar a comunidades comunicativas. Sólo se accede a su experiencia noética por amor racional: en el comprender e interpretar *lo otro* que supone la culminación comunicativa del lenguaje en los ámbitos de la paz. Aristóteles es el primer ontólogo hermenéutico de la filosofía occidental, siguiendo a los presocráticos contra la metafísica dialéctica del Platón pitagórico-dualista. Me permito recomendar aquí dos libros míos: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI —Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Ed Dykinson, 2001. Además, de Teresa Oñate con la colaboración de Cristina G. Santos: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Madrid: Ed. Dykinson, 2004. En cuanto a la relación esencial de la hermenéutica con los presocráticos, véase también mi estudio: «Gadamer y los presocráticos» en el libro: *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005.

No se olvide, por último, la vía genealógico-hermenéutica que va de Hölderlin a Nietzsche, retomando la filosofía trágica de la *Poética* de Aristóteles, porque esta vía enlaza directamente al Nietzsche helenista con el Aristóteles griego, y el Empédocles de los tres: Aristóteles, Hölderlin y Nietzsche. No por casualidad la filosofía de la Acción es la filosofía del Deseo. Su cuna está en los Misterios Eleusinos y el dios Dionisos: el padre de la tragedia ática como educación estética del pueblo ciudadano *contra la violencia del resentimiento y la venganza*. Cf. OÑATE, Teresa; «Hacia Mileto», en *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. op. cit.*

los iraquíes y los iraníes? ¿Cómo podía ganar unas elecciones democráticas el fundamentalismo teocrático norteamericano dirigido a apropiarse de las fuentes de energía árabes, ¡por la fuerza de las armas todopoderosas!, y en nombre de los derechos humanos? ¿Nada se había aprendido de la crítica de los fascismos de la segunda guerra mundial? ¿Los reproducía ahora —al amparo de haber sido una fuerza liberadora y vencedora en ese conflicto— un Estados Unidos degenerado por la sistemática violencia de su política colonialista e imperialista, en todo el mundo, pero sobre todo en y contra sus hermanos de América Latina? Menos mal que la hermenéutica o la posmodernidad crítica nos habían enseñado ya a distinguir con bastante claridad los mitos escatológicos de salvación racionalizadora y su pavorosa des-mesura sintomática, de los símbolos de comprensión y su característica prudencia racional, situada en el corazón de la hermenéutica.

Estábamos preparados para enjuiciar la situación y no dejar que se reprodujera. La posmodernidad crítica no era la lechuza de Minerva de Hegel, venía denunciando la situación desde antes de que se produjera la cruzada antiislámica justo coincidiendo con la caída del muro de Berlín. Para esto último: preparar la alternativa, nos habíamos hecho especialmente conscientes, texto a texto, discurso a discurso, batalla a batalla y lugar a lugar. Sólo con un límite, criterio y objetivo: la paz civil de las diferencias enlazadas en otra era diferente: la era del *logos* (razón común) de la hermenéutica.

No se trataba sólo de lucidez: la dolorosa experiencia de América latina era tan elocuente como inequívoca. Se había repetido una y otra vez el mismo esquema. No más coartadas en nombre de exterminar el marxismo dialéctico para legitimar la explotación imperialista servida a través de la guerra civil como lucha de clases. Tampoco más coartadas en nombre del falso dios todopoderoso de la derecha, sus beatos, sus agnósticos y sus ateos anticlericales, porque todos estos personajes están incluidos dentro del mismo paradigma repetitivo. Lo que descubría la posmodernidad del posestructuralismo francés en las barricadas de Mayo del 68 era igual de aplicable en todas partes: la urgencia de pasar de una izquierda dialéctica a una izquierda hermenéutica o izquierda posmoderna y posmarxista, que retrazaba también *de otra manera* las topologías políticas, enfocando la prioridad de la disolución o dislocación del nihilismo infinitista como núcleo vacío (agujero negro vertiginoso) del capital belicista. De ese difícil y complejo *salto* se trataba: de dar el salto discontinuo de la dialéctica a la hermenéutica. Por eso insisto en que el problema de la poshistoria está en el centro hoy de los debates de la izquierda, porque afecta de lleno a una crítica de la

emancipación como metafísica nihilista de la libertad y como metafísica secularizada de la historia escatológica de la salvación ilustrada. Quede por ahora en claro el marco mismo del agudo problema que está en cuestión para nosotros: la revisión de la racionalidad ético-política como teología secularizada de la historia a partir de Pablo de Tarso. Es decir: la filosofía de la Secularización, que Gianni Vattimo ha situado en el primer plano de su profundo análisis debilista de la racionalidad actual, permitiéndonos llegar a ser ineludiblemente conscientes de la cuestión del nihilismo. Conscientes de su vínculo doble y diverso, de un lado con la dialéctica de la historia y de otro con la ontología hermenéutica: del ser-lenguaje-sentido-mensaje de la historia y su transmisión. Volveremos sobre ello.

En el año 2002 vino Gianni Vattimo a participar en un curso de verano que yo dirigía en Ávila, con la ayuda inestimable de mi colaboradora habitual: Amanda Núñez. Era justo tras la muerte de Gadamer a los 102 años. Habíamos montado un duelo activo en memoria del maestro, con exposiciones de arte, conferencias y despliegue de medios de comunicación. «Estética y Hermenéutica» le llamamos. Gianni Vattimo se unió a nosotros para rememorar a su maestro Gadamer y hacer entender las implicaciones de acuciante actualidad de la hermenéutica para preparar un pensamiento por la paz-diferencia. También contamos con profesores especialistas en Gadamer y con la colaboración del Grupo Palimpsestos de Investigaciones Estéticas y Políticas de la UNED, que Vattimo y yo tenemos el honor de coordinar desde mediados de los años 80 del pasado siglo. La acogida de la convocatoria fue impresionante y ha dado lugar a dos hermosos libros multimedia que reúnen múltiples voces acreditadas del pensamiento internacional hodierno. Entre ellas destaca la del discípulo de Gadamer: Gianni Vattimo, que participa en estos dos libros de manera sobresaliente: *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (Madrid: Ed. Dykinson, 2005) y *Hans Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica* (Ediciones de la UNED. Endoxa-Gadamer, N.º xx y xxi. Facultad de Filosofía. Madrid, 2005). Los monumentales trabajos de edición de ambos volúmenes contaron con un equipo editorial constituido, a partir de los Palimpsestos, por Cristina García Santos, Miguel Ángel Quintana Paz y Teresa Oñate. En estas dos obras multimedia, que contienen también un DVD con nuestra serie de televisión: «Gadamer, maestro del siglo xx», han participado más de 50 profesores, investigadores, artistas, politólogos y profesionales de los medios de comunicación. El espíritu de Gadamer ha de estar contento. Ha de estarlo el espíritu de la Paz-Diferencia, alentado por la hermenéutica dialógica de Gadamer. Ha de tener la alegría

de haber generado esta políglota conversación de homenaje crítico a su legado, mantenida por las voces internacionales que se aúnan, esta vez en español, para retransmitir el mensaje de la no-violencia y su otro modo de vivir-pensar.

En el 2003 nos reunimos en febrero, en Salamanca, para hablar de las diferencias y la mismidad de la Europa multicultural; atendiendo sobre todo al problema de si debía o no el documento de la constitución europea, incluir alguna mención explícita al cristianismo. Vattimo no era partidario, desde luego, y yo llamaba la atención sobre el contexto nada neutral de la cruzada antiislámica y la guerra del petróleo. Nuestro trabajo consistió, como era lógico, esencialmente en distinguir el diferente retorno de lo divino en la religiosidad hermenéutica, del rebrote tradicionalista de los fundamentalismos-relativismos que intentaban ocupar su lugar. Un lugar abierto con tanto esfuerzo por la filosofía posmoderna como crítica de la cultura y ontología no-metafísica alternativa. En el 2004 volvimos a reunirnos en Barcelona, para denunciar las «mentiras de la guerra», también era en febrero, precisamente el once, el día del nacimiento de Gadamer y del mío —vaya causalidad—, que ya habíamos adoptado casi como costumbre para nuestra cita invernal, muy próxima al pasado cumpleaños de Vattimo el 4 de enero. Se trataba esta vez de un congreso en el Euroforum, y nada podíamos imaginar ni Gianni ni yo, de lo cerca que estábamos, justo a un mes de distancia de los crueles atentados de Madrid del 11 de marzo, de la prosecución en campo europeo de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York. La terrible masacre de Madrid se cebó sobre los más pobres. Los Palimpsestos hemos escrito una crónica en tiempo real sobre esos días atroces, de imborrable tristeza, plasmada a través del diálogo en Internet que manteníamos los estudiantes y yo en el ciberforo de la Facultad de Filosofía de nuestra universidad: la UNED. El documento se recoge justo en el último libro que hemos dedicado a Vattimo con ocasión de que la UNED le nombrara Doctor Honoris Causa en Filosofía, el pasado enero, por iniciativa mía, cuando Vattimo ha cumplido 70 años dedicados a la no-violencia de la racionalidad espiritual hermenéutica. El libro se llama: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo* (Madrid: Prensas Universitarias de la UNED. Aula Abierta, 2006). También contiene un DVD que registra varios programas de televisión, emitidos en TVE2, donde ha participado Gianni Vattimo. La serie televisiva: «Ética de las verdades» cuenta con personalidades del máximo renombre y se centra en denunciar la ilegitimidad de la guerra de Iraq y en analizar el desplazamiento de la verdad desde su ins-

cripción moderna en la racionalidad de la lógica o de la ciencia, hasta su inscripción posmoderna en el ámbito de la ontología hermenéutica de la acción y la ética de la verdad pluralista, pero no relativista. El libro y el DVD merecen la pena, y me atrevo a recomendarlo a toda la comunidad hispano-hablante, como documento histórico de gran valor. Contiene varios textos de Vattimo, una larga conversación entre nosotros y un hermoso artículo suyo que se titula «¿Adiós a la verdad?». Los otros artículos que lo configuran son relevantes para tomarle el pulso al pensamiento actual.

El 14 de marzo las izquierdas españolas daban su voto al socialismo y ganábamos las elecciones contra el gobierno belicista de Aznar. No queríamos participar en esa guerra sucia. Ya lo habíamos dicho. Lo habíamos expresado la ciudadanía y la población civil de todas nuestras comunidades, de todos los modos posibles, y saliendo a la calle en numerosas y masivas manifestaciones. Los españoles en su mayoría no queríamos esa guerra; pues, además, el gobierno neofranquista de Aznar quisiera atribuir «oficialmente» a ETA los atentados, con tal de no asumir las consecuencias de haber hecho frente común con el presidente de los Estados Unidos Georg Bush, desoyendo la voz de la ciudadanía, de la calle, ponía de manifiesto un factor más: la pretensión de sustituir la verdad por el poder, produciéndola a través del control de los medios de comunicación y de las televisiones en particular. Igual que Hitler hacía con la radio. Para la ciudadanía fue excesivo. Mataban a los más pobres de los madrileños y encima la derecha quería manipular a las víctimas atribuyendo el atentado al grupo terrorista ETA. El saldo era insoportable. Si cuando comenzó Aznar a gobernar teníamos un terrorismo nacionalista desesperadamente complicado y entreverado por los peores fondos de todas las políticas posfranquistas de España, ahora teníamos dos terrorismos: había que sumar uno nacional a otro internacional: el de Al-Qaeda, como respuesta a la guerra de Iraq en que nos habían metido «los Populares» contra nuestra voluntad. La soberanía de los ciudadanos españoles no dejó lugar a duda. No queríamos ni la guerra ni la mentira. «La mentira es un arma de destrucción masiva» escribíamos en las pancartas y en las portadas de los libros. Nunca olvidaré la llamada telefónica de Gianni Vattimo a mi casa de Madrid el 14 de marzo del 2004: «¡Viva la España socialista, Teresa, y la Europa Socialista! ¡Viva la era de la no-violencia en todos los lugares de la tierra!»

En febrero de 2005 volvimos a vernos en Madrid, esta vez para apoyar el voto afirmativo a la Constitución europea y hablar de la Filosofía del Espíritu (arte, política y religión) de la hermenéutica y la posmodernidad

crítica. Los madrileños pudieron disfrutar de la amable y firme presencia críticas de Vattimo en el Círculo de Bellas Artes, en el Seminario de Profesores e Investigadores de la UNED que yo dirijo, y en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense. Gianni estaba maravilloso. Poner de manifiesto que el UNO-TODO es un mito violento muy peligroso, y renombrar a la vez lo divino solidario, era lo mismo que declarar muerto al dios del poder —como falso ídolo, ya innecesario en culturas menos violentas— y declarar cultural y socialmente resucitado al dios del amor. Era un renacimiento de la filosofía de la paz y el espíritu racional inmanente. En Bellas Artes llenó el Paraninfo con una lección magistral en que todos pudieron comprender un texto que ha cambiado la estética contemporánea desvinculándola de una vez por todas del juicio de los mandarines ilustrados y los críticos de arte de toda suerte, para situarla en medio de la ontología del Espacio-Tiempo: «El origen del obra de arte» de Martin Heidegger ¡interpretado por Gianni Vattimo, releyendo su *Ontología y Poesía!*... No creo que ninguno de los asistentes pueda olvidarlo... ¡incluidos los mercachifles del arte como capital de lujo que ya veían desmoronarse sus kioscos!

En el 2006, tuvimos que adelantar un poco nuestra cita de invierno. Esta vez Vattimo vino a Madrid el 18 de enero porque el día 20, en la festividad de Santo Tomás de Aquino, la Universidad Nacional de España, la UNED, tras el período de intensa colaboración descrito, se aprestaba a nombrar ahora a Gianni Vattimo, probablemente el filósofo vivo más importante del mundo, como Doctor Honoris causa en Filosofía. Yo había propuesto el nombramiento que tardó dos años en ser aprobado democráticamente por todas las instancias comunales y los foros, comisiones y consejos, tanto de la Facultad de Filosofía como de mi universidad. Me cabe el honor de haber sido la madrina de mi maestro, haciendo realidad, en su septuagésimo cumpleaños, el merecido reconocimiento público, el máximo otorgado por la Academia, a su labor como político, en tanto que parlamentario europeo por izquierda democrática, y como filósofo crítico y alternativo en la cumbre de la filosofía actual. Porque eso reconocía la UNED en la figura de Vattimo: ser el heredero del gran pensamiento europeo por una vía doble: la Escuela de Fráncfort de Adorno y Benjamin y la hermenéutica de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, de quien Vattimo ha sido el discípulo más comunicativo. Por eso el decidido giro a la izquierda de la hermenéutica vattimiana consumaba el paso de la «dialéctica de la Ilustración» a la posmodernidad hermenéutica crítica. Eso reconocía sobre todo la UNED, dado el talante marcadamente social de nuestra universidad: el compromiso de Vattimo

con la disolución activa de la violencia en todos los lenguajes y las prácticas culturales, y su lucha a favor de los más pobres, los excluidos, los marginados, los mudos, los diferentes. Aquellos que no tienen representación: los más débiles. Los débiles y los ausentes, los vencidos y excluidos. Ellos están en el centro de la del magisterio hermenéutico de Gianni Vattimo. El maestro del *pensamiento débil*.<sup>8</sup>

### III. Ética de las verdades hoy

Para el pensamiento en español el reconocimiento de Gianni Vattimo con el máximo galardón que otorga la Academia universitaria de España por mano de la única universidad nacional de nuestro país, supone un magnífico respaldo. Así debe comprenderlo la amplia comunidad insurgente de la posmodernidad latina e hispanoamericana. Que Vattimo hable castellano perfectamente no es un esfuerzo por su parte que haya resultado en vano. Todo lo contrario, sus múltiples comparecencias en la América Hispana le han valido siempre la más cálida recepción. También Vattimo sintoniza sobre todo con la Hispanidad y ello debido a profundos motivos racionales y éticos, entre los cuales se encuentra, para empezar, que Vattimo considere la posmodernidad un fenómeno de carácter esencialmente latino e hispano. Baste recordar el prólogo que dedicó el filósofo a la edición española de *La sociedad transparente*, donde decía que Madrid sería la capital del siglo XXI como

8 La documentación bibliográfica multimedia de este período de actividad política se condensa en varios escritos: artículos, conferencias, entrevistas filosóficas y DVD, todos ellos contenidos en los libros siguientes: OÑATE Teresa y Gianni VATTIMO; *El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Ganni Vattimo*. Madrid: Ed. Alderabán, 2000. OÑATE, Teresa, Cristina G. SANTOS y Miguel Ángel QUINTANA; *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Madrid: Ed. Dykinson, 2005 (contiene DVD: «Gadamer un maestro del siglo XX»). OÑATE, Teresa, Cristina G. SANTOS y Miguel Ángel QUINTANA; «Hans Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica». Revista de Filosofía Endoxa-Series filosóficas. Especial Gadamer. *Endoxa-Gadamer*, n.º XX y XXI. Prensas Universitarias de la UNED. Madrid, 2005 (contiene DVD). También pueden verse mis prólogos y traducciones al castellano de varios libros de Gianni Vattimo: *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós, 1990), *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), *Diálogo con Nietzsche* (Barcelona: Paidós, 2003), y *El futuro de la religión* (Barcelona: Paidós, 2006). Finalmente, puede consultarse ese último libro que le he dedicado, ya referido, con motivo de su 70 cumpleaños y su Doctorado Honoris causa en Filosofía por la UNED: OÑATE, Teresa y Simón ROYO (Eds.); *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: Aula Abierta. Prensas Universitarias. UNED, 2006 (contiene DVD).

lo habían sido París y Londres, capitales del siglo xx. Ahora le tocaba a Madrid ser la Capital de la posmodernidad, ofrecerse como plaza pública y lugar de encuentro para de las múltiples culturas y su mestizaje. Ofrecerse como alianza de civilizaciones y religiones. Como defensa explícita de una babel políglota contra el «Pensamiento Único». Eso decía también Gadamer en ese texto asombroso que corresponde a la lúcida década de sus noventa años sabios: «Fenomenología del ritual y del lenguaje», incluido en la colección: *Mito y Razón*<sup>9</sup> cuando se diría que al hablar de la destrucción de la Torre de Babel casi estuviera, el maestro, teniendo una dolorosa visión profética y mántica del atentado terrorista de las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, la fecha que marca otra época para las culturas tardomodernas, o al decir literal de Vattimo: «Nuestro tiempo, usualmente referido como el mundo posterior al 11-S».<sup>10</sup>

Cuando el profesor Vattimo estaba llegando al aeropuerto de Barajas, el 18 de enero del 2006, para ser investido Doctor Honoris Causa en Filosofía por la UNED, yo todavía andaba resolviendo con el jefe de protocolo del rectorado las disposiciones e invitaciones de la comida de gala que seguiría a la ceremonia del día 20. Nuestro gabinete de prensa, coordinado en este caso por una periodista extraordinaria: Aída Fernández Vázquez, así como la televisión y radio de la UNED, dirigidas desde el CEMAV (Centro de diseño de la imagen) por la inteligencia y sensibilidad de Ángela Ubreva, estaban pendientes de entrevistar a Vattimo inmediatamente, y hacerse cargo de cubrir el evento que tenía en vilo a todos los medios de comunicación del país. Pero nuestro regalo por su 70 cumpleaños se había materializado además en ese libro multimedia del que ya he hablado y que incorporaba un DVD: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, que he preparado con otro miembro de los Palimpsestos: el Doctor Simón Royo.

En él participaban todos los integrantes de la Facultad de Filosofía: alumnos y profesores, el Grupo de Tercer Ciclo de Investigaciones Estéticas y Políticas *Palimpsestos*; nuestra Revista de Filosofía en Radio-UNED, que se emite por Radio Nacional, y algunos programas emitidos en el espacio

9 Traducción española de Pepe Zúñiga (Barcelona: Ed. Paidós, 1996). Un extenso comentario mío de ese texto en el artículo: «Una corona de mirto para Gadamer», Prólogo del libro: *Hans Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*, *op. cit.*

10 Texto de la *Laudatio* de la profesora Teresa Oñate y Discurso del Profesor Gianni Vattimo. Solemne acto académico de investidura como Doctor «Honoris Causa». Publicaciones de las Prensas Universitarias de la UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 2006.

televisivo «Voces del Pensamiento» —también en TVE— que tengo el honor de dirigir: programas relativos a la cuestión de la ilegitimidad de la guerra de Iraq, la Constitución europea y la incorporación a Europa de las Repúblicas del Este, o directamente el retrazo posmoderno de las epistemes en la era de los media, que afecta a la *ética de la verdad*. Es decir: cómo en la posmodernidad, como era de la comunicación, la verdad había dejado de ser un mero asunto de la *Lógica* y de la *Ciencia*, para pasar a ser un modo de la ontología de la acción comunicativa y tener que ver no sólo con los diseños de la subjetualidad y del deseo que intervienen en los procesos electorales democráticos, sino tener que ver con la credibilidad, la responsabilidad y la coherencia de la *Ética* civil. Paralelamente la posmodernidad crítica defendía que la *Política* había dejado de ser maquiavélica en el sentido de dejar de estar subordinada instrumentalmente a los vectores meramente economicistas o meramente pragmáticos, mientras que la *Estética* del espacio-tiempo de los lenguajes y las interpretaciones, se hacía cargo nada menos que de la *Historia* como género literario y de la *Paideia* o educación estética del ciudadano, en la paz de las culturas y el magisterio del arte. En ese otro clima que nos envuelve entonces, en medio del arte, para ser disfrutado y respirado con la facilidad de eso que Walter Benjamin llamaba: «la atención distraída».

Todas esas transformaciones, que no hacen sino registrar los giros del pensamiento contemporáneo, a partir del giro lingüístico-hermenéutico, implican una *ética de las verdades*. El libro contiene, además, como ya dije, una larga conversación que tuvimos Vattimo y yo sobre la ontología del presente, como a él le gusta llamarla con un término que inventó Michel Foucault. También un texto suyo: «¿Adiós a la verdad?» y contribuciones excepcionales tales como la última entrevista a J. Derrida antes su muerte; y uno de los últimos textos del politólogo posmoderno Jean Baudrillard. Hasta unas pocas semanas antes de la venida de Vattimo para su Doctorado, estábamos corrigiendo las pruebas de imprenta en las salas de redacción del equipo de profesionales de la UNED. La Universidad se había volcado, y, en mi modesta opinión, ese es uno de los libros multimedia más vivos y hermosos que ha producido hasta el momento el pensar actual de la filosofía política en español. El libro que se merecía Gianni Vattimo como regalo por su 70 cumpleaños y le ofrecía la gran fiesta preparada por la UNED, para rendirle el máximo homenaje.

A mí no dejaba de conmoverme y llenarme de alegría que el pensamiento de la izquierda crítica de este *homosexual divino* que ha arremetido lucidamente contra todas las iglesias dogmáticas para defender el giro reli-

gioso de la posmodernidad sin normas, sin represión y sin sumisión, recibiera el máximo laurel de la Academia y se sustrajera a cualquier marginación para seguir defendiendo la no-violencia y la primacía crítica del socialismo de la solidaridad en favor de los más humildes.

A veces he dicho a la prensa que éste me parece el verdadero Papa de la Iglesia del amor y no del poder. El Papa posmoderno. Por eso le reconoce la Universidad de la España abierta de Zapatero o de Almodóvar, y no la iglesia de Roma-Ratzinger. Una de estas veces estaba Gianni Vattimo delante. Acababa de inventar Vattimo un eslogan de amplia repercusión: Que «Zapatero es el icono de las izquierdas y la esperanza de las izquierdas»... y entonces salía yo con lo del *verdadero Papa gay y debolista*... Siempre recordaré su intervención en ese momento, en medio del Círculo de Bellas Artes con todos los periodistas absortos en su figura carismática: «¡Tómensela en serio cuando dice estas cosas, por favor, que es una catedrática de filosofía de la universidad!»». La carcajada general en que irrumpimos todos, tenía mucho de liberación. Esa gran carcajada homérica a la que Nietzsche cantaba siguiendo las pasiones alegres de Spinoza: una oda perpetua, un himno a la ontología de la inocencia y la afirmación de la afirmación. Aquí y ahora. Un himno al espíritu del amor racional sobredeterminando las máscaras del poder...

El avión de Torino acababa de aterrizar y yo me apresuraba a abrazar a mi maestro para conducirlo a continuación a la sala de grabación de la Radio y la Televisión de la UNED para que grabáramos varios documentos que luego hemos colgado en Internet a fin de poder compartirlos con la amplia comunidad universitaria de nuestras sedes, tanto nacionales como internacionales. Vattimo tomó nuestro *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo* en sus queridas manos esbeltas, y ya en el coche oficial iba reconociendo los trabajos que lo integraban: «Ah esto lo grabamos en Barcelona, y esto otro en Estrasburgo ¿no?... ¿No decías que participaba en el libro Josep Borrell, el Presidente del Parlamento europeo? Ah sí, está en el DVD... ¿Les has dado las medidas para la toga y el sombrero?... mi cabeza no es muy grande ¿verdad? ¿Y los guantes?... Cuéntame el programa que has preparado para hoy...». Durante el trayecto fuimos charlando de mil cosas. Gianni siempre se interesa con extraordinaria delicadeza por las vidas y los problemas de sus muchos conocidos y amigos... También preparábamos, como siempre, el guión de lo que vendría a continuación. Algunas noticias relevantes de las posiciones políticas y filosóficas de los interlocutores y de los espacios de intervención. En este caso, los primeros eran los espacios de radio de la Revista de Filosofía de la UNED, así como una hora

de grabación en la televisión educativa de la UNED, además de una entrevista impresionante con Iñaki Gabilondo en el canal 4 de la nueva televisión de la izquierda española, prevista ésta ¡para una hora más tarde! El chofer de la nueva «Cadena 4» vendría a recogernos a los estudios de la UNED. Nuestro gabinete de prensa lo había preparado todo muy bien, y mi amiga Aída Sánchez Vázquez, la periodista que tanto y tan bien nos ha ayudado, lo resumía así: «el primer filósofo del mundo y el mejor periodista de la España socialista... ¡Pueden salir chispas!»...

#### IV. Una religión sin dogmas

A partir de entonces fue un no parar, desde ese día, el 18 de enero del 2006, hasta que Vattimo voló a París el día 26 siguiente. Todos los materiales producidos están siendo elaborados por mí para dar lugar a otro *libro multimedia*, que ya está en un proceso de gestación bastante avanzado: *Hermenéutica, Postmodernidad y Latinidad. (El 70 cumpleaños de Gianni Vattimo en Madrid)*. Probablemente le pida a Rubén Quiroz, quien amablemente me ha invitado a escribir esta crónica para la revista *SOLAR* de Perú, que me dé permiso para incluir este artículo en el libro que está ahora cociéndose. Incluye los dos programas de radio que grabamos esa tarde, nada más aterrizar Gianni en Madrid, con los profesores de Filosofía responsables de esa espléndida revista universitaria de Filosofía radiofónica, que se emite por Radio Nacional de España: los profesores: Francisco José Martínez y Antonio García Santesmases. Pensadores preparados, comprometidos y de infrecuente lucidez. El recibimiento para Gianni no podía ser más adecuado. Han llamado a sendos programas de radio, de media hora de duración cada uno: «Ética de las Verdades I» y «Ética de las verdades II» para hacer referencia al libro que esos días le regalábamos a Gianni y del que ya hemos hablado un poco. El primer programa trató sobre el panorama político internacional, marcado por la guerra de Iraq y la resistencia antiglobalización que ofrece la ética de la verdad de la hermenéutica posmoderna contra las mentiras de la guerra preventiva ilegítima. El segundo programa trató de la importancia de la religión en el contexto actual; de la alianza de las civilizaciones y de la discusión entre laicismo, politeísmo y cristianismo debolista.

Francisco José Martínez se decantaba por el laicismo y apelaba a una posición marxiana matizada, que es la por él defendida desde sólidas referencias tales como las ontologías izquierdistas de Félix Guattari, Gilles Deleuze o Toni Negri, Michell Hard, etc. Antonio García Santesmases, por

su parte, que ha sido diputado socialista y ha trabajado rigurosamente las relaciones políticas del socialismo y la ética de la religión, estaba muy interesado en explorar las posibilidades del reto lanzado al mundo por el presidente español: José Luis Rodríguez Zapatero, en nombre de la «Alianza de las civilizaciones». Lo hacía posicionándose en la Izquierda Socialista. Le interesaba mucho comprender qué retorno a la religión cristiana y qué nuevo cristianismo defendía Gianni Vattimo y coincidía con él en los núcleos secularizados del cristianismo socialista, desde el punto de vista ético-político y democrático, pero encontraba una mayor dificultad crítica —por decirlo así— a la hora de localizar el retorno de lo propiamente divino —y no ya del mero núcleo social-humanista— que Vattimo parecía defender también, al anunciar el retorno de la religión en la posmodernidad. A ninguno de ellos se le escapaba no obstante que en la cuestión de la «Alianza de las civilizaciones» entraba en juego un politeísmo de las religiones en plural, de mucho mayor alcance, y en tal politeísmo se centraba nuestra discusión cuando yo apelaba —tal como ya lo he hecho en otros muchos foros y escritos— a un genuino politeísmo posmoderno. Una vía latino-greca *no-mitológica* que reconduzca la ética de la caridad cristiana secularizada, humanista, a la ontología de las virtudes dianoéticas excelentes y racionales para todos. Una piedad de la noética espiritual-racional, al estilo de la Alejandría del mestizaje y la alianza de las religiones —no dogmáticas ni excluyentes— que caracterizaba ya las polis griegas y heleno-orientales, desde el siglo VI a. C. hasta el 600 de la era cristiana, un amplio período donde florecía la cultura junto a la filosofía y la religiosidad de esa *sapientia* griega no-metafísica —la noética— que aún nos resulta tan desconocida. La espiritualidad racional que para ser re-descubierta ha exigido a la hermenéutica operar una rigurosa arqueología de los textos originales. Ello se debe a que esa *verdadera* (*no revelada*) piedad racional ha sido la vencida: tapada, censurada y distorsionada, tanto por la metafísica de la salvación en el más allá como por el racionalismo que continuaba con su básica creencia depositándola ahora en la ciencia-técnica. Tanto por la metafísica hegemónica, vehiculada por el cristianismo platónico-latino de la Iglesia oficial todavía en el poder hasta nuestros días, como por el agnosticismo cientifista ilustrado cuyos violentos mitologemas están hoy en retroceso y han sido sometidos a severa crítica por parte de la posmodernidad. Vattimo defendía la misma vía: la hermenéutica, pero insistiendo en que el propio cristianismo hermenéutico es ya esencialmente politeísta. En eso estoy de acuerdo, y aplaudo subrayar su importancia.

Ambos hemos mantenido una larga discusión pública sobre esos problemas, que el lector puede encontrar, para seguir los argumentos con precisión, resumida, por ejemplo, en mi libro: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo* (Madrid: Ed. Alderabán, 2000). Tiene particular interés el posfacio, donde se registra un diálogo que sostuvimos en el Parlamento de Estrasburgo: «Ontología y Nihilismo». Y también, desde mi punto de vista, el capítulo iv del libro, que se titula significativamente: «Nietzsche, Heidegger y los griegos». En ese libro se trata de lo más difícil, denso y complejo del vattimismo. De lo que convierte a Vattimo no sólo en un crítico de la cultura sino en el gran heredero de la ontología de Nietzsche y Heidegger. A saber: la cuestión espiritual-racional del amor como primer principio o límite ontológico de la racionalidad de la interpretación, que transmite como sentido de la historia el mensaje de la no-violencia y la disolución de todos los absolutos perentorios. Aquellos que se imponen porque se hurtan al diálogo y la conversación crítica.

La posición de Vattimo en este punto merece una atención especial y requiere leer con detenimiento su producción a partir de los tratados sobre la secularización, que ya están dispersos por su obra desde mediados de los ochenta, para desembocar en «el giro religioso» de los años noventa con textos como los que se recogen en los libros: *Creer que se cree*, *Nihilismo y emancipación*, o el último del mismo hemicycle mental: *El futuro de la religión*, que yo misma he traducido al castellano. Esa tarde en Radio-Filosofía-UNED, Vattimo enfocaba su intervención denunciando el fundamentalismo ateo de Bush y la responsabilidad de las izquierdas por recuperar contra la globalización, el sentido de la solidaridad cristiana y el politeísmo de la paz hermenéutica que sólo es posible para las religiones que se despiden de los elementos dogmáticos y autoritarios presentes en todas y cualesquiera legislaciones de las costumbres. En eso volvíamos a estar de acuerdo. Y la discusión con el laicismo volvía a aparecer. No se pierdan esta discusión que hemos grabado para ustedes.

Después de Radio-Filosofía-UNED, nos fuimos a «La Cuatro» con Iñaki Gabilondo, a la punta norte de Madrid, y Vattimo defendió allí de manera mucho más sencilla y adecuada al contexto, la necesidad del pluralismo para la democracia. La exigencia de la crítica al monologismo fundamentalista como elemento constituyente de la paz federal del estado. Tampoco olvidó llamar la atención —¡allí mismo!— sobre el cuidado que se tiene que tener con «las mentiras de la guerra» en la teledemocracia, y con el

peligro que suponen los media y el nuevo *Capitalismo de los media*... para los diseños de opinión. Los dos hombres estuvieron soberbios en ese cara a cara... y yo pensaba a la salida de aquél emporio multimillonario de las nuevas-izquierdas y las nuevas tecnologías, si Vattimo no sería un poco brujo. También pensaba en eso que dice la directora del Cemav (Centro de producción y diseño de la imagen) de la UNED y de nuestra televisión: Mi amiga Ángela Ubrega, periodista comprometida y trabajadora incansable, entregada lúcidamente a favor de que la televisión educativa superior pueda ser capaz de llevar la universidad a todos y hacer que la universidad sea para todos. Pensaba en lo que Ángela suele decir: «la Filosofía tiene que plantearse como una tarea de las ONG». ¡Cuánto tenían que aprender de Vattimo en «la Cuatro»! Y que bien estaba que hubiéramos conseguido este primer encuentro con una figura tan significativa como lo es Iñaki Gabilondo, del papel indispensable de los mas media como factores de democracia en la era de la telecomunicación pública.

Volvimos a la Universidad y esta vez grabamos en los Estudios del Cemav, con Ángela Ubrega, una hora y media de televisión. Se trata de un material impresionante y de él hemos obtenido ya un programa emitido por la televisión educativa de la UNED en la cadena nacional de TVE2: «Una religión sin dogmas», que conjuga la participación de Vattimo y la mía, dando prioridad, como es lógico, a explicar su posición. Con el resto del material quiero hacer un «Retrato vivo de Gianni Vattimo a los 70 años» y digitalizar la película para pasarla a soporte DVD.

El primer día de trabajo de Vattimo en esta visita suya a Madrid tocaba a su fin, aún no habíamos ido a su hotel y el pobre Gianni arrastraba su maletita de coche en coche y de estudio de grabación en estudio de grabación. «Qui con Teresa si labora tutto il tempo! —le decía a un amigo por móvil. Así que nos fuimos merecidamente a cenar con Ángela Ubrega y con mi marido: Wim van Hoyer, vattimiano entusiasta de la no-violencia e ingeniero ecologista roji-verde, militante de Green Peace, a un restaurante cercano al hotel Conde Duque, donde se alojaba Gianni. La cena fue encantadora y el vino excelente. Reinaba la camaradería y la conversación se animó sobre todo hablando de las recientes democracias socialistas en América Latina. Brindábamos llenos de esperanza porque algún día no lejano reinara la paz, como diferencia del siglo XXI, en todas las diferentes culturas de la Tierra. Era tiempo ya, y, sobre todo ahora, gracias al vínculo establecido entre la posmodernidad y la latinidad, como cifra del futuro de la tierra-celeste.

## V. «La Izquierda pierde el alma cuando tiene que gobernar»

Con ese hermoso titular rotulaba el periodista José Andrés Rojo la entrevista a Vattimo en que el profesor turinés invitaba a la izquierda a no perder nunca de vista su compleja situación de oposición «al estado de las cosas», aun cuando estuviera en el poder, cada vez que ganara unas elecciones democráticas. Que el poder no la «derechice», en suma, en un mundo como el nuestro que tanto necesita de la alternativa de la izquierda para volver a ser prudente, racional, solidario, culto y habitable. En tal entrevista culminó la rueda de prensa que ofrecimos al día siguiente, el 19 de enero, en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Había venido nuestro nuevo Rector: Juan Antonio Gimeno, socialista con una brillante trayectoria política y universitaria; y estaban representados también todos los medios relevantes de comunicación. José Andrés Rojo es una pluma destacada del diario *El País*, que se ha especializado —por así decirlo— en asuntos vattimianos: tanto en la inteligencia y comprensión del pensamiento de Vattimo como en el profundo sentido de sus intervenciones políticas. Los lectores interesados podrán encontrar el artículo, junto con los programas de radio y de televisión mencionados, en el libro *Hermenéutica, Postmodernidad y Latinidad*. El artículo es una joya del *periodismo diario* y Gianni sale particularmente guapo en las fotografías de Rojo. No cabe duda de que le mira con buenos ojos todo aquel que le comprende, y que desde la comprensión del sentido de su acción discursiva se intensifica la *Wirckungsgeschichte* —historia de los efectos— de su hermenéutica.

En la rueda de prensa volví a asistir al fenómeno carismático del *Vattimo comunicador*, que sin duda tiene que ver con la acción comunicativa que se transmite teñida de mucho amor, sin temor alguno, y presidida por la verdad intensiva. La cual puede necesitar hasta de las «verdades y mentiras en sentido extramoral» —retóricas— para persuadir de la verdad del bien oportuno en cada caso: el *kairós*, que decimos los neohelenos de entre los posmodernos. Una virtud comunitaria y comunicativa: El *chárisma* del *kaipós* (tiempo propicio) que tiene que ver mucho con la *Cháris* griega o la «Gracia», y que se conserva también en la raíz latina «cáritas»: de *la caridad*. Y es que el amor noético y dianoético, el límite intensivo que da lugar a comunidad, no es su caricatura sentimental porque nunca es irracional, sino inescindiblemente emocional e inteligente, ya que está presidido cada vez por el deseo dialogal del «nosotros»... de hacer y tomar y estar en contacto. De establecer contacto con lo otro. Nunca me ha parecido casual que el Aristóteles griego y olvidado, invirtiendo la metafísica devaluadora de lo inmanente, en

su crítica contra la metafísica de Platón (sus paradigmas, sus modelos ortodoxos y sus copias), corrigiera con cuidado que no es el ver sino el tocar lo que está en juego cuando se trata del ser que se da de plurales maneras en el lenguaje. Que es el tacto —el *tíchnēin*, *el tocar*— del inteligir noético-comprensivo (comunitario en el contacto a la vez de lo diverso) lo que está en juego, pero no el ver formal-figurativo de Platón. Porque ni en los objetos ni en sus sujetos está en juego sino el poder y la potencia cinética: la fuerza, pero no la acción ni el *sentido* que está involucrado en la máxima racionalidad del lenguaje en acción. Por ejemplo el darse del crear y el recibir del comprender que contactan para interpretar el sentido conveniente, justo, apropiado, correcto o verdadero de las acciones ¡y ponerlo en práctica! ¿Cómo no va a contar en eso sobre manera tener en cuenta a los otros? Nunca nos cansaremos de insistir en ello: La posmodernidad es la filosofía de la alteridad.

Vattimo es un mago del contacto noético y dianoético, así lo experimentaban los periodistas esa mañana en que podían comprender la filosofía contemporánea y la política de lo que está en juego en su propio mundo, de repente, como si éste se convirtiera a la vez en un mapa de continentes y dimensiones desconocidas...el filósofo de la posmodernidad crítica defendía la necesidad de un ejército europeo, un mundo multipolar y la apertura de una era de la no-violencia pluralista contra la globalización imperialista de los Estados Unidos y su guerra permanente. También nos anunciaba la existencia de la *Academia de la Latinidad* de la cual es Vicepresidente e insistía en la posición de crítica afirmativa respecto de los Media en las sociedades posmodernas de la comunicación. Todo lo hacía con una sonrisa: desde las críticas más aceradas al nuevo Papa fundamentalista o al belicismo depredador de la administración Bush, hasta la denuncia de las insoportables «mentiras de la guerra» que arruinan todo estado de derecho, de la mano de los neofascismos, no sólo norteamericanos. También se cuecen habas en la Europa aliada de Bush, con los Blair, los Aznar o el «mafioso Berlusconi». Con la Italia de Berlusconi, capaz de comprar la instauración o derogación de leyes, según sus intereses monetarios y criminales del momento, no se entristece más Vattimo que con el atropello de las minorías excluidas o con las imposiciones de la violencia y sus falsas razones por todas partes, anidando en todos los lenguajes impositivos que no permiten ser discutidos.

Yo aprovecho para invitar a todos los lectores de *SOLAR* a formar parte de la Academia de la Latinidad, pues tal institución, que ya reúne a intelectuales, escritores, politólogos, artistas, académicos, estudiantes e interesados en la cultura de la paz entre todos los sectores de colaboración posibles,

lucha por el debolismo: por la disolución y debilitación de la violencia en todos los órdenes y en todos las capas del lenguaje de la racionalización, en que anida la costumbre de producir la violencia o de consentirla. Vattimo invitó formalmente a nuestro Rector a formar parte de ella.

Juan Antonio Gimeno, el Rector de la UNED, destacó que nuestra Universidad estaba de fiesta grande por la investidura de Gianni Vattimo como Doctor Honoris Causa en Filosofía y se sumó a las tesis de Vattimo en defensa del pluralismo, el diálogo y el pensamiento débil como activo nihilismo disolutorio de cualquier autoridad dogmática perentoria o prepotente. Nos dio también la buena noticia de que el Presidente del Senado español asistiría al día siguiente a la ceremonia de investidura en la que también se celebraría el nombramiento de los nuevos doctores de todas las facultades de la universidad, y mencionó a la prensa dos publicaciones de la UNED recién aparecidas: el libro multimedia *Ética de las Verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, que acababa de salir y el librito donde se ha editado la lección magistral de Gianni Vattimo: *El mito de la unidad* junto con mi *Laudatio* de su persona y de su obra, como madrina del filósofo. Ya faltaba muy poco para el evento de la fiesta de Santo Tomás que este año nos traería, en el Salón de Actos de Humanidades, también el paso a un nuevo rectorado y un nuevo equipo de gobierno para la UNED. Yo elevaba en silencio a lo divino una humilde oración pagana: que mi maestro Vattimo, un sabio-santo actual, nos trajera buena suerte y prudencia, sabiduría de los límites, justicia, piedad y amor a la diferencia, en medio de este in-mundo crispado y a la deriva: el mundo del capital nihilista. Y mientras tanto le contaba a la prensa sin demasiadas concesiones por qué Vattimo es el primero de los filósofos contemporáneos y cómo va la posmodernidad filosófica.

Los periodistas apenas nos dejaron terminar y ya nos estaban asaeteando a preguntas. Se hicieron eco de la presencia del filósofo posmoderno todos los medios de comunicación; algunos comprendieron perfectamente la pertinencia e incidencia de las tesis pluralistas de Vattimo en la política federalista del gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero al que prestaban un sólido apoyo de legitimidad racional con relación al reconocimiento de los estatutos vasco, catalán, andaluz, etc. Otros se sorprendían de la crítica radical a la «Globalización de la Guerra» ilegítima, y algunos otros, entre los que me cuento, admiraban sobremanera el retrazado de la topología político-religiosa que Vattimo opera. Pues en efecto, su discurso introduce un resultado de renovación que es sencillamente inédito cuando se aplica a las corrientes divisiones que han asolado a menudo la memoria

de España. Me refiero al potencial subversivo del retorno de la religión sin Iglesia, sin dogmas y sin sumisión, ni superstición, que insiste en recabar para la izquierda *después de Hegel-Marx y la Ilustración*, precisamente la condición religiosa. Un izquierdismo religioso cristiano-solidario, que ya no está obligado a ser ateo una vez que se han disuelto los grandes relatos del cientifismo y el progresismo, propios del siglo XIX. Que, por el contrario, es la derecha liberal la que no es religiosa desde el punto de vista de la *verdad-caridad*, se pone en evidencia desde la ética de la verdad de las acciones, por mucho que la derecha busque la sanción del falso Papa del Poder y la falsa Iglesia dogmática del Vaticano, al parecer sólo obsesionada por la regulación de las costumbres sexuales. Ese es el retrasado contrafundamentalista y contrarrelativista a la vez de la posmodernidad crítica: *La izquierda religiosa, la derecha agnóstica o idólatrica*, pues sólo con los pobres y los excluidos, sólo con los humildes está lo divino, clamando por la diferencia como lazo social y apelando a la exigencia del espíritu del amor, que brinda el límite de toda interpretación, de toda comprensión y de toda ley. Eso le contábamos a la prensa.

No es de extrañar que durante unos días en España todos los media estuvieran hablando de Filosofía. Quizá no hubieran leído a Vattimo y apenas conocieran su pensamiento, pero sí percibían tanto en su discurso y su presencia como en el gesto de reconocimiento con que le ungía la Universidad Nacional de España, que con él se daba un paso de importancia para preparar un pensamiento por la paz.

Antes de que nos traslademos a la ceremonia de investidura del día siguiente, quiero por eso que nos detengamos, nosotros sí, aunque sea brevemente, en la comprensión algo más profunda de este hito histórico, pues en realidad es a Gianni Vattimo mismo a quien le debemos el trazado del hilo conductor del pensamiento dialogal y de la *hermenéutica como nueva koiné* actual: la que responden a la ontología del presente. Vamos a verlo brevemente a continuación.

## VI. Hitos

Aún por la tarde del día 19 de enero de 2006 teníamos prevista la presentación en el Ateneo de Madrid del libro: *El futuro de la religión* (Barcelona: Paidós, 2006). Querría detenerme un momento en presentar para ustedes este volumen que Gianni Vattimo ha escrito junto con Richard Rorty, y del comentario que me sugiere su lectura, porque el espíritu de este libro es precisamente

el de la amistad y «la filosofía conversacional» —como dice Rorty en alguna de sus páginas. Por eso se condensa su expresión en la forma de un *encuentro dialogal* como el que ocupa su último tramo: el encuentro en París el 16 de diciembre de 2002, entre Gianni Vattimo y Richard Rorty por iniciativa de un joven y prometedor estudioso de Vattimo: Santiago Zabala. Un encuentro dialogal entre posiciones filosóficas, religiosas y políticas que disienten, teniendo y poniendo en común —no obstante— la práctica activa de la disminución de la violencia, explicitada por el pensamiento débil. De este modo se tienden la mano en sus páginas dos de los linajes más influyentes del pensamiento filosófico europeo y americano contemporáneo: la hermenéutica que se remonta hasta Nietzsche y, pasando por Heidegger y Gadamer, desemboca en la posmodernidad actual de Gianni Vattimo —el más comunicativo y comprometido de sus discípulos— y el neopragmatismo anglosajón de Richard Rorty, que declina las voces de William James o John Dewey con acento de contextualismo posmoderno.

Quizá sea la *situación* de la crítica de Richard Rorty en los Estados Unidos, vinculándose con la hermenéutica posmetafísica occidental, en la tarea de disolución de todo fundamentalismo violento (todo positivismo dogmático, y todo liberalismo ilimitado) lo que perfila más oportunamente este libro: *El futuro de la religión*. Permite en efecto, explicitar de modo abierto las implicaciones históricas de la secularización democrática, que Vattimo nos ha enseñado a poder comprender, llevándolas ahora hasta sus últimas consecuencias.

De ahí la singular pertinencia de este encuentro, entre Rorty y Vattimo, que se inscribe en el preciso contexto por donde pasa y atraviesa la configuración del espíritu actual, «después» de la metafísica. Pues la memoria de tal contexto está jalonada por varios hitos;<sup>11</sup> varios encuentros y desencuentros —emblemáticos— entre las voces del pensamiento posmetafísico actual. Conviene recordar algunos de esos hitos brevemente, porque el acierto de este libro estriba en continuar la conversación, trazando un hito más en la tarea de hacer posible otro futuro que sí lo sea para la diferencia histórica de la paz.

El primer debate emblemático a referir fue aquel debate sonoro entre Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas que animó todas las polémicas de envergadura entre los años 60 y 70, justo a raíz de la aparición de *Warheit und*

11 Recuérdese la obra de Martin HEIDEGGER: *Wegmarken, Gesamtausgabe, vol. 9*. Fráncfort del Meno: Vitorio Klostermann, 1976. Trad. castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Hitos*. Madrid: Ed. Alianza, 2000.

*Method* [Verdad y Método], la obra maestra del profesor Gadamer que puso en solfa los prejuicios de la Ilustración, o lo que es igual: la pretensión programática ilustrada de una racionalidad depurada de todos los pasados. La exigencia de la racionalidad hermenéutica se centra por eso desde entonces en la contextualización y el vínculo con los *pasados posibles*, a favor de abrir el futuro anterior. Es decir: de enlazar el presente con lo no-dicho y no pensado (dentro de lo dicho y pensado) de los pasados documentales, inagotables para cualquier interpretación dada históricamente.<sup>12</sup>

La teoría crítica del último marxista francfortiano: Jürgen Habermas, se dejó transformar todo lo posible por la eficacia social y civil de la hermenéutica, tal y como lo registran los textos de Habermas a partir de *Conocimiento e interés*. Los dos filósofos se encontraron en *el giro lingüístico* que provenía del *espíritu objetivo* de Hegel, y en la *acción comunicativa* de raigambre aristotélica, cuyo estatuto de verdad práctico-ética *urbanizaba* la verdad ontológica, suprajudicativa, de Heidegger. Con ello se ponía en el centro de la picota por igual a los mentalismos y a los realismos: los primeros por estar encerrados en la conciencia lógica y sus objetos; y los segundos por pretender que haya cosas en-sí «ahí fuera», no mediadas por la racionalidad de ningún lenguaje histórico-político.

El segundo hito que jalona el trazado del contexto posmetafísico actual, no fue un encuentro sino un espectacular des-encuentro, entre Gadamer y Derrida. Un disenso inconmensurable entre la hermenéutica y la deconstrucción, que frustró las expectativas del gran debate de los 80, organizado por Philippe Forget, a instancias, al parecer, del propio Gadamer. En efecto, Forget lo había arreglado todo para que en enero del 81, en París, se reunieran ambos filósofos alrededor de la conferencia «Texto e Interpretación», disponiendo las condiciones para una conversación emblemática... Pues bien, Derrida no quiso en ningún momento entrar a discutir, y esquivó las cuestiones con evasivas formales, rayanas en un descortés silencio. Lo

12 Me permito volver a recomendar aquí dos libros colectivos editados por nosotros recientemente: *Hans-Georg Gadamer: el logos de la era hermenéutica* y *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica* de Teresa OÑATE Y ZUBÍA, Cristina GARCÍA SANTOS y Miguel Ángel QUINTANA PAZ (Eds.). El primero en *Éndoxa-Gadamer. Revista de Filosofía*, n.º XX y XXI, UNED, Madrid, 2005. Y el segundo en Madrid: Ed. Dykinson, 2005. En ambos volúmenes se incluye el DVD: «Gadamer. Memoria de un siglo» (CEMAV-UNED) donde se recorren los debates del pensamiento contemporáneo de la mano del fundador de la Hermenéutica actual. Gianni Vattimo está presente en todas estas publicaciones como destacado protagonista. En ellas encontrará el lector abundante criticismo documental para todo lo que se refiere a continuación.

que se trataba de debatir eran precisamente los límites y condiciones de posibilidad de cualquier diálogo, encuentro o consenso,<sup>13</sup> y Derrida quiso hacer valer de un modo fascinante, cuya coherencia ha sido subrayada por la crítica, los derechos de la filosofía de la Diferencia, el posestructuralismo francés y la deconstrucción, contra la universalidad de la hermenéutica como *nueva koiné* —lengua común. El derecho al disenso de la diferencia radical, que remite a lo innombrable, lo impresentable. Lo que no puede incluirse en continente de representación alguno. Así dejaba Jacques Derrida marcada la ausencia, cuya huella traza y borra la escritura del misterio, a partir de la indecifrible resistencia cerrada como principio de una infinita diseminación.

Solamente Gianni Vattimo podía ser capaz de hacer que se encontraran Gadamer y Derrida, 13 años más tarde, para hablar de *La religión*: en 1994; antes de la muerte de ambos filósofos sucedida en el 2002 y el 2004, respectivamente. El encuentro tuvo lugar en Capri, sobre los escarpados tajos de una memoria herida, como si se invocara para sus altos acantilados la reescritura de una bendición.

El largo discurso de Derrida sobre *Fe y Saber. Las dos fuentes de la moral y la religión*, se plegaba sobre Hegel, Kant y Bergson, trazando ya los rasgos espirituales de la teología política del último Derrida. Así lo corrobora su escrito postrero: *Béliers*, dedicado a la memoria de Gadamer y de Paul Celan, con páginas casi inspiradas por la cábala y la mística racional, donde su piedad llega a trazar una constelación luminosa en el cielo simbólico: una ofrenda por todos los desheredados.<sup>14</sup>

Vattimo participaba en el simposio sobre *La religión* de Capri con el discurso: «La huella de la huella», uno de los textos más a tener en cuenta a la hora de estudiar con profundidad el kenotismo vattimiano como filosofía de la historia hermenéutica, en relación con el mensaje evangélico cristiano. Gadamer, por último, denominaba a su intervención bien significativamente «Conversaciones», y se mostraba como siempre, prudentemente

13 Véase de GÓMEZ RAMOS, Antonio; *Diálogo y Deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid: UAM, 1998.

14 DERRIDA, Jacques; *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. París: Ed. Galilée, 2003. Basado en la conferencia del mismo título, pronunciada por Derrida el 5 de febrero del 2003 en Heidelberg, como homenaje a la memoria de Gadamer, muerto el 14 de marzo del año anterior. Sobre las interpretaciones gadamerianas de Celan —en particular sobre el poemario *Cristal de aliento*— y las posiciones respectivas de Derrida, véase de JANKOVIC, Zoran; *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein?* París: Ed. L'Harmattan, 2003.

preocupado por la ontología de los límites y la escisión actual entre arte-tecnología y naturaleza. Los tres linajes determinantes de Occidente: el semita, el cristiano y el greco-latino de la *Aufklärung*, intercambiaban a través de los tres filósofos posilustrados, sus interpretaciones seculares sobre el vínculo entre lo divino y los límites-criterios del pensar posmetafísico, tal y como se dan en la experiencia crítica del lenguaje racional, que se desenvuelve en las temporalidades históricas comunitarias de los hombres.<sup>15</sup>

Parecida temática [pero enfocada esta vez la discusión no sobre el problema de la teología política y la filosofía de la historia posmetafísica, sino sobre las relaciones ontológicas entre lenguaje, sentido y ser] se aborda en el encuentro que señala nuestro siguiente hito. La reunión ahora convocaba también a Rorty, además de a Vattimo, para acompañar juntos a un Gadamer que celebraba en Heidelberg su 100 cumpleaños: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*». A la interpretación de tal sentencia del maestro Gadamer quiso ceñirse la pública discusión del simposio, y Richard Rorty la repitió literalmente como título de su propia conferencia.<sup>16</sup> Con la incorporación del conocido profesor de literatura comparada de Stanford, California, al grupo europeo, se sumaba entonces al abierto círculo hermenéutico, el neopragmatismo americano. Así, entre éstas y otras muchas conversaciones, se ha ido trazando la topología de los hitos y los cruces por donde discurre el pensamiento occidental, a través de las redes de sus diferencias y tradiciones racionales: el posmarxismo de Habermas, la deconstrucción de Derrida, la hermenéutica de Gadamer y Vattimo, y el neopragmatismo de Rorty.<sup>17</sup>

Es mérito, por último, de este breve libro: *El futuro de la religión*, que las dos tradiciones más distantes de la filosofía occidental: la analítica anglosajona

15 DERRIDA, Jacques y Gianni VATTIMO (eds.); *La Religión*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, S.A., 1996. En Capri también estuvieron Eugenio Trias, Aldo Gargani, Vincenzo Vitiello y Mauricio Ferraris.

16 Todos los discursos de los participantes en la celebración del 100 cumpleaños de Gadamer, celebrado en la Facultad de Filosofía de Heidelberg, pueden leerse en: «*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*», *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Fráncfort del Meno: Shurkamp Verlag, 2001. Hay trad. castellana de Antonio Gómez Ramos: «*El se que puede ser comprendido es lenguaje*», *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003 .

17 Falta en ese catálogo, sin duda, mencionar el estructuralismo francés de Michel Foucault, Jean François Lyotard y Gilles Deleuze. Otros asombrosos «Hijos de Nietzsche» —y de Heidegger—, así como algunas sobresalientes voces del ámbito hispano. Véase mi «Prólogo» a la edición castellana del libro de Gianni Vattimo: *Diálogo con Nietzsche* (Barcelona: Ed. Paidós, 2002).

y la filosofía hermenéutica, se tiendan la mano, explicitando el sentido del contexto mismo de los encuentros que acabamos de recordar. Pues en efecto, este otro hito, este otro encuentro, por cuya referencia se abre la entrada de lo porvenir posible, se ha dedicado a explicitar, gracias a Vattimo y Rorty, ahora, algo que necesita ser dicho de todos los modos posibles y con todos los acentos: que el *logos* que posibilita la unidad diferencial de la racionalidad conversacional hodierna, como vínculo común y lugar de encuentro, no es otro que el debolismo de Gianni Vattimo. El *logos* del cristianismo debolista que opera en la filosofía de la disminución de la violencia, guiada por el espíritu de la amistad-caridad y el retorno de lo divino a la racionalidad (de la filosofía y de la religión) posmoderna. Pues es en la posmodernidad cuanto se ha disuelto —a causa de la violenta metafísica moderna— la credibilidad impositiva de los metarrelatos de la ilustración racionalista, que nos prohibían el acceso al reino del espíritu inmanente (del arte, de la religión y de la filosofía).

Así deben entenderlo las amplias comunidades hermenéuticas distribuidas a lo largo y ancho de la topología de todas las culturas hispanoamericanas. Considero que el hito de los dos últimos libros de Vattimo que venimos comentando: *El futuro de la religión* y *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, adquiere una particular importancia en nuestro contexto y para las sociedades de habla hispana, pues lo que en ellos se trata de pensar no es sino la diferencia y el encuentro entre las secularizaciones del cristianismo histórico: la secularización protestante de Rorty y la secularización católica de Vattimo. Si a ello se añade que Gianni Vattimo, ex parlamentario europeo, defiende políticamente una izquierda democrática marxiana, se entenderá que la Iglesia de los pobres y las teologías de la liberación,<sup>18</sup> comprometidas en Latinoamérica con el cristianismo de la solidaridad de base, puedan encontrar, en la legitimidad que les brinda la filosofía hermenéutica actual, el consuelo y el reconocimiento que les niega la Iglesia dogmática oficial. Ojalá que esto ayude a la teología de la esperanza y la Iglesia en el exilio. Ojalá pueda la *Wervindung*, la dis-locación, de la razón hermenéutica, abrir vías no-violentas a la disolución del dogmatismo Vaticano, encerrado en la legislación de las costumbres y el cuidado puritano de los hábitos, sancionado directamente por ese dios que —al parecer—pretenden tener metido en su bolsillo.

18 Véase el número doble (78 y 79) de la revista *Éxodo: Porto Alegre-2005. La liberación es posible*. Madrid, marzo-junio, 2005. También el libro de José COMBLIN; *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. Sao Paulo, Brasil: Ed. Paulus, 2004.

Que se puedan abrir vías pluralistas contra la globalización y el capitalismo de la guerra y del consumo, capaces de reducir la violencia de todos los lenguajes y las praxis fundamentalistas. De ello tratan *El futuro de la religión* y la *Ética de las verdades*...Y de eso trató el discurso de la lección magistral que Gianni Vattimo había preparado para la ceremonia del 20 de enero de 2006, en el Aula Magna de la UNED, cuando fue investido Doctor Honoris Causa en Filosofía. Acababa de cumplir setenta años.

## VII. El mito de la Unidad

El texto completo de la lección magistral de Vattimo: *El mito de la Unidad* y su *Laudatio* del filósofo formará parte del libro en gestación: *Postmodernidad y Latinidad*. Sus parámetros esenciales ya les resultan a ustedes conocidos después de las calas y los hitos que hemos ido haciendo en su pensamiento hasta aquí, si bien luego les transcribiré algunos párrafos. Ahora quiero relatarles el evento. Supongo que ustedes conocen la toga doctoral que vestimos los doctores españoles desde el Renacimiento: consiste en una capa cerrada negra de un satén grueso, como un sayal, que llega a media pierna, bastante por encima del tobillo, y se abrocha mediante alguna botonadura central. Se le añaden amplias mangas terminadas en puños ceñidos de encaje y una capelina sobrepuesta de raso de color. La capelina es lo más extraño de todo, pues si no fuera por una larga bolsa que ha de ir por dentro de ella misma, y colgando por detrás sobre la espalda, no se obtendrían los hermosos pliegues del cuello por delante, ni los finos botones forrados de raso de seda podrían quedar justo en el comienzo del cuello. Cada Facultad lleva la capelina de un color: los doctores en Derecho la llevan roja, los doctores en Medicina: amarilla, los biólogos verde, los filólogos malva, los físicos azul marino, los ingenieros marrón, y los filósofos azul celeste... para que la capelina no se deslice se añade al atuendo sobre ella una sola pesada medalla distintiva, de plata u oro, con un grueso cordón del color facultativo. El tocado consiste en un birrete armado, casi cuadrado, negro y algo elevado, que se ajusta sobre la frente y se adorna con un copioso flequillo de seda del color que corresponda a la disciplina del doctor. Se completa con guantes blancos que son opcionales. La corte universitaria se pone ese sobretraje y su sombrero con relativa facilidad, y lo usa bastante a menudo.

Ese día estaban todos los decanos de las diversas facultades y todos los vicerrectores del equipo del gobierno saliente y del entrante. Numerosos profesores y los nuevos doctores. El salón estaba rebosante. Mientras se

entonaba el *Gaudeamus Igitur* iba entrando solemnemente la comitiva de los doctores, siempre de dos en dos. En la tarima estaban dispuestos los sillones de los decanos alrededor de la mesa presidencial, configurando una estructura coral. Abajo en el patio de butacas se acomodaban los restantes doctores y detrás el público invitado en traje de gala. Cuando todos estuvieron en sus sitios, el Decano de filosofía, profesor Manuel Fraijó y yo misma, bajamos de la tarima y fuimos a buscar a Gianni Vattimo, que nos esperaba fuera del Aula Magna acompañado del Jefe de Ceremonias: un profesor veterano y versado en protocolo. Entramos Gianni Vattimo y yo del brazo, marcando el paso y muy lentamente hasta atravesar todo el largo pasillo alfombrado de púrpura, dispuesto en el medio de las butacas de los doctos participantes flanqueándonos a ambos lados del salón-teatro. Yo pensaba en los estratos foucaultianos de las sociedades posmodernas y en la recuperación de los ritos. Una iglesia, un teatro y una universidad, superpuestos en capas de estratos simultáneos... Por fin llegamos a la tarima y saludamos con una reverencia pronunciada, en el centro de la mesa-altar del Rector Magnífico, que llevaba la capelina y el birrete también negros de seda brillante, con medalla y cordón de oro, destacando junto a la Secretaria de la Universidad, letrada jurista, sin duda, a juzgar por el rojo vivo de su traje ceremonial. El nuevo Rector estaba imponente, verdaderamente *Magnífico*, y sonreía con una franqueza gallarda que inspiraba confianza.

Gianni Vattimo estaba guapísimo. El pelo muy blanco. Alto, esbelto pero robusto, con una flamante toga nueva y un encantador sombrero bailarín que hacía danzar los flecos azules a cada movimiento de su noble cabeza. El traje se lo había regalado el Rectorado y habían confeccionado todas las piezas a medida. Yo le había regalado una medalla de un antepasado mío del siglo XIX con un grueso cordón ceremonial trenzado en seda negra y oro, que era de mi padre. La medalla llevaba grabado: «*Perfundet omnia luce*», «Difunde por todas partes la luz». Tras subir los empinados peldaños, saludar a la mesa principal y dejar a Gianni sentado en su sillón barroco, dispuesto de perfil a la derecha del Rector y acompañado por el Decano de Filosofía, todo parecía estar en orden. Me tocaba acercarme al púlpito de la izquierda mirando a la sala, y pronunciar de pie la *laudatio* de mi maestro. Era el momento más difícil para mí, pues se trataba de lograr que todos los doctores de las distintas disciplinas comprendieran un discurso filosófico profundo sin llegar a pesarles.

Hablé durante veinte minutos de la importancia de la obra filosófica y política de Gianni Vattimo, de sus principales motivos racionales, de los

períodos de su elaboración y de los libros y escritos esenciales que los jalonaban. No me resisto a registrar el breve párrafo con el que llegaba al final mi intervención como madrina:

«Quisiera concluir esta *laudatio* compartiendo con nuestra comunidad académica universitaria el recuerdo de la impresión que me produjo Vattimo, el primer día que lo conocí. Fue en Madrid, en el año 1983. Gianni Vattimo daba una conferencia sobre Passolini en el Instituto Italiano, y yo estaba deseando verle porque ya había leído varios libros suyos que me había recomendado un profesor napolitano amigo mío, que era psicoanalista lacaniano y aseguraba que gracias a Vattimo estaba logrando leer a Heidegger. Pues bien, fui a verle y me causó una honda impresión. Supe que quería aprender todo lo que pudiera gracias a su magisterio porque tuve la certeza de que por él atravesaba la filosofía de nuestro mundo, la ontología de la actualidad. Y sin embargo eso no fue de todos modos, aun siendo tan decisivo para mi vida posterior, lo más importante para mí. Lo esencial, lo que me pareció absolutamente extraordinario, callado y recogido, fue comprender, quién sabe cómo, al estrecharle la mano, que aquel hombre tan alto y tan dulce, provisto de esa extraña belleza como ausente y perdida en vastas lejanías, preferiría siempre recibir el mal a cometerlo, y se empeñaría como Sócrates hasta la muerte, por la soberanía incomparable de un difícil imperativo: Devolver bien por mal. Así se lo he visto hacer siempre. Ese es el sello de su pensamiento.

Querido Maestro, profesor Gianni Vattimo, muchas gracias por tu filosofía, tu enseñanza, tu amistad y tu ejemplo. Felicidades y enhorabuena de todo corazón».

En la última frase había logrado vencer a duras penas el llanto. Aún estaba luchando contra ese mar de dentro, cuando me envolvió Gianni en un abrazo muy fuerte y literalmente me llevó en volandas a su lado para que el rector Juan Antonio Gimeno, sentado junto al Presidente del Senado español, en cuanto cesaron los aplausos, le ungiera con anillo de oro y guantes de seda blanca, entregándole el libro donde se editaban nuestros discursos, y otro libro muy grande que le regalaban. Mientras tanto le investía Doctor Honoris Causa en Filosofía. Luego ambas personalidades nos abrazaron y yo seguí a Gianni, portando tales prebendas, hasta dejarlo sentado junto al púlpito situado a la derecha de la tarima, mirando al público de un lado y a la mesa presidencial del otro, en el ángulo donde se había dispuesto una hermosa mesita para que pudiera leer su lección magistral con la calma necesaria. Sonaban voces corales, de himnos y trompetas y me dispuse a

atravesar de nuevo la tarima entera, de camino a mi sillón, en el lado opuesto. No olvidé inclinarme en una profunda reverencia al pasar a la altura de nuestros máximos gobernantes. Sólo cuando estuve sentada, con la cabeza descubierta y mi birrete posado en las dos palmas de las manos abiertas, pude mirarle a los ojos. Ya estábamos ambos serenos, y el tiempo parecía posarse sobre la frente del maestro de los que saben. Todos los doctores le escuchaban en sagrado silencio. Entonces comenzó Gianni a desgranar su discurso. Yo lo había traducido del original, parte en italiano y parte en inglés, y mi maestro sólo había tenido una tarde para leerlo en castellano... ¡cómo lo hizo de bien! Ha llegado a hablar un castellano recio, suave y musical, que a veces busca el apoyo del público para traducir o comprender alguna palabra más difícil. Las interrupciones en la lectura, explicando, comentando o reflexionando sobre los párrafos de su lección magistral eran una maravilla que encendía en los doctores de todas las facultades el deseo de pensar, el amor a la filosofía. Una vez más supo ganarse la atención, la simpatía y el encomio de todos los asistentes.

Habló de Heidegger, de Nietzsche y de Marx, subrayando que: «Nos han descubierto de distintos modos que la metafísica y su creencia en la unidad del ser, del mundo o de la razón, era falsa. Ellos lo habían leído más bien en “los signos de los tiempos”, por decirlo así, y no otra fue la vía que abrió el camino para superar la metafísica, puesta en relación con lo que Marx llamaría “La crítica de la ideología”, o lo que llamaría Heidegger: “La ontología de la existencia”. Adviértase que, al menos en los mismos años que Heidegger, Karl Popper había presentado también una fuerte crítica a la filosofía política de Platón, reprochándole haber inaugurado el totalitarismo al haber ligado la política con la verdad filosófica. Por tanto, en esa crítica a la doctrina de Platón y del Estado, se puede leer también, aunque no explícitamente, una recusación de la destacada noción de unidad... No obstante, sí podemos imaginar que a partir de ahora, habiendo reconocido las consecuencias desastrosas de “un único progreso para la humanidad”, lograríamos cambiar tanto nuestra mentalidad como nuestras políticas... Recuérdese la sentencia de Adorno con la cual quería invertir la doctrina hegeliana de la totalidad: No “el Todo es la verdad” sino que “la Totalidad es lo falso”. Apotegma en el que nosotros podemos sustituir fácilmente ahora “el uno” por la totalidad. Pues ¿no debemos concluir que lo falso es el uno?... Pero los efectos perversos de la unidad —como ideal y como política— no son sólo económicos o medioambientales... resultan visibles, sobre todo, y de la manera más dramática, cuando se aplican a la cuestión concre-

ta de la paz y la guerra... la Multiplicidad es, pues, de un modo cada vez más claro, la única posibilidad de supervivencia para *la humanidad* (multiforme). Incluso si estamos de acuerdo con San Agustín de Hipona en que “paz est tranquillitas ordinis” no debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia».

«No es ésta, sin duda, ni mucho menos, la situación imperante en la que hemos sido arrojados recientemente, y de ahí que se haya vuelto, de un tiempo a esta parte, más difícil cada vez para nosotros, sencillamente existir».

Había transcurrido una hora larga. Los aplausos retumbaban en el Aula Magna y yo me dirigí a buscarle. Esta vez fui yo quien le abrazó de modo que casi rodaron los sombreros. Atravesamos ritualmente la mesa de gobierno y nos sentamos en nuestros sillones para asistir al nombramiento de los jóvenes doctores. Después del más excelente de los sabios, en la culminación de su edad, magisterio e influencia, tocaba el turno ahora a los más jóvenes, a los nuevos doctores. Había varios alumnos míos y uno de los *Palimpsestos*, precisamente Simón Royo, con quien he editado el *Ética de las verdades*... Cada uno de ellos era recogido solemnemente por su Decano y llevado hasta la tarima donde el Rector salía a abrazarle. Era la primera vez que los jóvenes se ponían el traje ceremonial. Gianni seguía sonriendo a unos y a otros, mientras el Rector nombraba después al nuevo equipo de gobierno y condecoraba uno a uno a los ministros salientes, los antiguos vicerrectores y vicerrectoras. Todo parecía estar en calma para nosotros, cuando terminado este otro tramo de la fiesta pública de la universidad, tomó la palabra el Presidente del Senado para decir ¡que el gobierno de España hacía suya la filosofía de Vattimo!: El pluralismo, el debilismo contraviolento, la dialogicidad, la concordia, la crítica del fundamentalismo-liberalismo y de todos los absolutos e infinitos ilimitados... y hasta la ética de la hermenéutica y el límite de la interpretación, entendido desde el punto de vista del socialismo solidario y la apuesta por las culturas y diferencias de la paz. También alabó el compromiso social de la UNED que llevaba la universidad a los rincones más marginales de la geografía internacional, apostando además por la universidad sin edad y la educación permanente para todos. Cuando concluyó cantamos emocionados todos a la vez el «Gaudemus Igitur», ahora sin orquesta, sólo las voces, todos puestos de pie y muy lentamente. Con los ojos al cielo y las cabezas descubiertas, reposando los birretes en las palmas abiertas de las manos.

Ya a la salida llovían las felicitaciones y parabienes, pero tras saludar a unos y a otros nos apartamos para grabar otro programa de televisión, y Gianni tuvo que retirarse a un gabinete para contestar a una larga entrevista de un periódico que había concertado nuestro Jefe de Prensa. Los demás disfrutaban de un generoso vino español de puertas abiertas y nosotros sólo tuvimos tiempo de llegar a despedirnos porque nos esperaban para la comida oficial. Recuerdo que una profesora de Psicología me había felicitado por haber expresado la emoción y no haber llevado mi feminismo hasta el punto de reprimir mis sentimientos... yo intenté explicarle que el «feminismo posmoderno de la diferencia» lo que quiere es que nos feminicemos todos, o como dice mi compañero de despacho, un catedrático buen amigo mío, vasco, buen mozo y alpinista aguerrido, enamorado de la montaña y feminista postmoderno «Que nos mejoremos todas»... No sé si conseguí gran cosa con aquella explicación, pero apenas teníamos tiempo. Ni siquiera pudimos agradecer su presencia al Presidente del Senado. Teníamos que cambiarnos y ya nos estaba esperando el coche. Eran más de las tres. Un poco tarde, incluso para Madrid.

#### **VIII. Unas bodas filosóficas y místicas: del Haialai al Comunista**

Lo más destacable de aquella comida exquisita en un conocido restaurante vasco de Madrid, que se llama «Haialai», es que Gianni y yo conseguimos sentar a la misma mesa a los máximos representantes de las tres facultades de filosofía de las tres universidades públicas con más solera de la capital de España: los rectores y decanos de la Complutense, la Autónoma y la UNED. Gianni estaba a la derecha del Rector y hablaban mucho. Recuerdo que yo buscaba el horizonte de unos hermosos tejados tras la terraza, bebía un vino helado muy blanco, y comentaba con Gianni a mi izquierda ligeras incidencias divertidas y agradables. A los postres fuimos saludando uno a uno a cada invitado, acercándonos juntos a las mesas de los distintos grupos, y para cada uno tuvo Gianni una frase amable y un comentario oportuno. «Gracias por traernos a Vattimo» —me decían a mí. Yo le advertía o le recordaba quiénes eran unos u otros para facilitarle la tarea, o bien se los presentaba propiciando el encuentro de una mayor afinidad. Los dos sentimos que se estaba celebrando el banquete de nuestras bodas filosóficas en el templo racional de la universidad. Una universidad que en ese día se mostraba tan elevadamente cultivada y fiel al imperativo pindárico de la excelencia: «se lo que eres», que por una vez convertía sin resto la suprema

posibilidad de su existencia virtuosa en su verdadera realidad comunitaria. Igual de bien que en aula cualquiera, en una clase cualquiera de verdadera filosofía. Yo me acordaba de Aristóteles: «Universal porque es primera», explicando la causalidad del deseo «*hos herómenon*» que hace comunidad a través de la «causa final ética y dianoética»; me acordaba de Aristóteles enseñando que lo universal-real (y no meramente conceptual) se da como consecuencia de la unidad excelente intensiva que ostenta el modo indivisible propio de la virtud intelectual de las acciones dianoéticas. La intensidad que es amada por ella misma, porque es deseado su *modo primero, excelente* de ser... «y la excelencia da lugar a la transmisión de la virtud que produce el deseo de la comunidad». Y también me acordaba del Nietzsche aristotélico de «la unidad de estilo», por ejemplo en *La filosofía en la época trágica de los griegos*: Cuando decía que sólo en Grecia la filosofía y el arte no eran pordioseros que tuvieran que andar justificándose, que sólo en Grecia el arte y la filosofía estaban legitimados y clamaba «¡Dadme una comunidad! Dadme una comunidad y entonces os enseñaré lo que pueden el arte y la filosofía»... Eso estaba ese día siendo la universidad, verdaderamente «lo que era»: la comunidad racional del saber y su transmisión, su *paideia*, orientada a habitar en la educación estética-virtuosa del hombre...

Y yo posaba dulcemente la mano sobre el brazo de mi esposo espiritual, del filósofo gay Gianni Vattimo, y discutía con Nietzsche: «Otros pueblos tiene santos, o héroes, sólo Grecia tiene sabios» contestándole mentalmente que la posmodernidad de Los Hijos de Nietzsche estaba destinada a mostrar la continuidad entre la Grecia noética y el Cristianismo del amor, entre Grecia y el Cristianismo, mostrando que la hermenéutica redescubre la racionalidad noética del amor como principio supremo de todo inteligir conceptual... A la vez que pudiendo mostrar y persuadir de cómo el amor de la caridad tiene que recuperar su sentido espiritual y racional heleno para no degenerar en compasión sentimental... Pero ¿no era ya Gianni Vattimo un sabio y un santo actual? Su milagro carismático lo atestiguaba sobremano el signo inequívoco de la paz, la concordia y la *philia*, generándose a su paso. ¿No había terminado su lección magistral invocando la serenidad, la *Gelesenheit*, el «dejar ser al ser» del Segundo Heidegger después de la *köhre* o la conversión de Heidegger a la posmetafísica posmoderna? ¿Y no estaban siendo estas bodas nuestras un canto a la amistad racional que encuentra su espacio propio en la institución universitaria de la didascalía entre maestros y discípulos?... «Para ver al alumno enseñando» —volvía a intervenir Aristóteles— en mi memoria, de modo que culmine la energía de la acción en

acción comunicativa y se cumpla en la transmisión comunitaria. Para que pase, diciéndolo en griego: «de la *enérgeia* a la *entelécheia*, a través de la *alétheia*», la *verdad* —ontológica y ética— de la *acción* (*Metafísica*, IX, 6-10). Y entonces, de vuelta a nuestra mesa tras saludar y abrazar a tantos amigos, brindábamos Gianni y yo por los nuevos doctores. Y yo le preguntaba al Rector lo siguiente: ¿Por qué Gianni Vattimo? Si como Gianni había puesto en circulación, por ejemplo, Rodríguez Zapatero era el icono actual de la Izquierda ¿qué se podía decir ahora del equivalente? ¿Por qué la filosofía y la universidad se reconocían en Gianni Vattimo? ¿Qué se escondía por debajo del fenómeno-Vattimo? ¿En qué sentido nos sentíamos todos representados por él?

Teníamos que marcharnos porque por la tarde presentábamos, dentro de dos horas, nuestros últimos libros multimedia de hermenéutica, en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, en la Sala María Zambrano y con el Grupo de Investigaciones Estéticas y Políticas: *Palimpsestos*. Nuestros jóvenes pensadores también estaban deseando poder abrazar a Gianni y muchos otros amigos se reunirían con nosotros en el Círculo, ahora sin tanta etiqueta. Habíamos montado un cañón de proyección para que las paredes de la sala estuvieran llenas con las imágenes de nuestros programas de televisión, contenidos en los DVD de los libros, y los rostros de la posmodernidad nos hacían buena compañía: Vattimo, Rorty, Gadamer, Deleuze, Foucault, y también los españoles: Racionero, Cortina, Trías, Marzoa, Duque, Navarro, etc. Entre los filósofos jóvenes destacaron las intervenciones de Miguel Ángel Quintana y Simón Royo, Cristina G. Santos y Amanda Núñez, Pepe Vidal y Óscar Cubo. Yo diría que la voz de Jesús Conill estuvo particularmente atinada, pero también Santesmases y Ubreva contribuyeron con gran acierto esa tarde a plantear los problemas candentes que tienen sobre la mesa la posmodernidad crítica y la hermenéutica filosófica. Vattimo y yo no parábamos de hablar con la libertad de quien ha estado metido en un corsé —por precioso que éste sea— y puede ahora nadar libremente en una playa... ¡Estábamos hablando y pensando por los codos! De modo que se improvisó un pequeño congreso de amigos y había pugna por tomar la palabra. El caso es que no había quien nos moviera de allí y el público quería saber cada vez más. Yo veía a mi hija Marina, en una de las filas laterales, sentada junto a mi marido Wim, mirar en la macropantalla de la pared a su mami y luego mirarme al natural como decepcionada, pero sonriéndome muy cortés como para animarme. Fue un momento de mucha felicidad. ¡Tuvieron que desalojarnos más allá de las once de la noche!...

Éramos un montón y decidimos ir a tomar unas tapas al «Comunista», uno de los lugares donde solemos reunirnos desde antiguo, aunque quedaba algo lejos, por el barrio de Fernando VI, en una tasca casera, que está junto a un mercado. Pero apetecía mucho andar. Recuerdo perfectamente que la primera vez que fuimos con Gianni al «Comunista» —en el año 1993—, cuando veníamos de un curso de «pensar las artes» que habíamos organizado en el Museo Reina Sofía, pedimos morcilla para picar y él la tomó con cierta cautela, invitado por la insistencia de los amigos. Sólo una vez dentro de su boca el pincho, se atrevió por fin a preguntar: «¿Cosa e questo veramente?». Y pegó un *verdadero* salto cuando supo lo que era. «¡Sangüine, sangüine di maiale!» («¡sangre, sangre de cerdo!»). De hecho no cabíamos en la vieja taberna, pero nos apretujamos llenando todas las habitaciones y todas las bancas de madera, hasta tal punto que si te levantabas se generaba una hecatombe. Gianni estaba embutido entre los chicos y las chicas de Filosofía. Me gustaba verle así de contento. Me enrosqué como pude a un rinconcillo y les miraba ausente, contemplando sus gestos vehementes y sus voces bravías. Cuanta pasión en el pensamiento, cuanta vida en las palabras... Me acordaba de Alberti y de Miguel Hernández: que las guerras estén sólo en las palabras... qué hermosa es la Filosofía y cuánto necesita de la amistad donde sólo puede vivir, al amparo de la presunción de inocencia, tanta intensidad y tanta controversia de fuego... mi marido no tardó en encontrar mi mirada con la suya azul-verdosa y al poco nos habíamos deslizado con Marina, como felinos, a la apertura inmensa de la noche. Ya en nuestra casa, en Aguasanta, las estrellas brillaban sobre el cielo helado del jardín. Había una más. Yo las cuento todas las noches claras. Recé dando gracias por ese día inolvidable de enero. Todavía resonaban en mis oídos las palabras de denuncia de mi maestro en el discurso de investidura: «Por eso el mito de la unidad —un único mundo bajo un poder universalmente reconocido— sigue siendo un mito, en el sentido en que no puede ser realizado completamente; como muchos mitos funciona en tanto que justificación ideológica de la guerra y de sus varias clases de reducción de la libertad en el interior de nuestras sociedades». Ahí estaba nuestra esperanza.

El sábado Gianni quería ir a Ávila y el domingo celebraríamos en Aguasanta su 70 cumpleaños, con velas, tarta, un jamón, y cantando con la guitarra al calor de la chimenea y la amistad de todos los que vendrían a casa para felicitarle. ¿Saben lo que cantamos? Pues sobre todo ópera y canciones revolucionarias en todas las lenguas que sabemos. Las del Che Guevara, Silvio Rodríguez y Rosa León, nos quedaron bastante bien. ¿Pero

dónde habían aprendido algunos de los *Palimpsestos* tantas canciones italianas? Gianni se puso junto al fuego en una butaca y cantaba con toda el alma... Nunca olvidaré esa imagen tan viva y tan inesperada.

La semana próxima tendría lugar un Congreso que habíamos organizado en la facultad de Filosofía de la Complutense entre la UCM y la UNED. Se trataba de un «Debate con Gianni Vattimo: Filosofía, Arte, Política y Religión» y duraría tres días, con sesiones de mañana y tarde, contando con profesores de máximo prestigio. Se trataba de medir el estado de la cuestión de la Filosofía del Espíritu de Hegel para percibir el contraste de cómo ha sido la racionalidad dialéctica hegeliana heredada y transformada por la racionalidad hermenéutica, desde Nietzsche hasta Vattimo.

Fue allí, en la sala de Juntas de la Facultad de Filosofía de la UCM, dando a los jardines donde se yergue la estatua de Ortega y Gasset, donde tuve ocasión de hablar con Rubén Quiroz, al que ya había conocido la noche del «Comunista». Él me invitó amablemente a escribir esta crónica para *SOLAR* y yo acepté encantada, sabiendo que también Gianni Vattimo le profesa mucha simpatía.

El referido Congreso del 23, 24 y 25 de enero de 2006 se lo relataré en otra ocasión en el caso de que ustedes estén interesados. De todos modos, las Actas estarán incluidas en el libro *Hermenéutica, Postmodernidad y Latinidad* que estamos preparando. El próximo mes de julio hemos quedado en revisarlo en Denia, ciudad de la costa cercana a Valencia, en el marco de un Curso de Verano de la UNED que dirigimos Amanda Núñez y yo: «Politeísmo y crítica de la violencia. Estética y política en los Hijos de Nietzsche». Vattimo impartirá una conferencia extraordinaria sobre el mismo lema de la convocatoria. Están ustedes invitados.

Por mi parte no quiero cansarles más, ni mezclar más imágenes ni más palabras con la emotiva memoria de aquellos momentos que acabamos de compartir. Ahí están los libros, ahora les dejo con ellos, esperando haber contribuido, si acaso un poquito, a que se incremente su amor por la filosofía actual y su deseo por la paz activa como diferencia inédita del siglo XXI.

*En Aguasanta, a 18 de mayo de 2006*



## Datos de autores

**Luis Ferreira**, filósofo argentino formado en la Universidad de Mendoza. Actualmente hace el doctorado en Filosofía en la Universidad de París 8, Vincennes Saint Denis. Tiene como tema de investigación la historia de la filosofía latinoamericana y su relación con la filosofía europea. Ha publicado en diversas revistas especializadas y culmina su tesis doctoral sobre Arturo Andrés Roig bajo la batuta de Patrice Vermeren.

**Pablo Guadarrama**, académico titular de la Academia de Ciencias de Cuba, Doctor en Ciencias (Cuba) y Doctor en Filosofía (Leipzig). Profesor Titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara. Autor de varios libros sobre problemas de la cultura y el pensamiento filosófico latinoamericanos, así como numerosos artículos publicados en Cuba y en otros países. Ha dirigido varios proyectos de investigación y tesis doctorales en su país y en el exterior. Ponente en múltiples congresos nacionales e internacionales. Ha impartido cursos de posgrado y conferencias en varias universidades latinoamericanas, de España, Estados Unidos, Rusia y Alemania. Ha obtenido diversos premios y distinciones por su labor intelectual. Entre sus libros más importantes están *La filosofía en América Latina*; *Filosofía en América Latina*; *Lo universal y lo específico en la cultura*.

**Víctor Samuel Rivera**, estudió Filosofía en la Universidad Católica del Perú y actualmente cursa el doctorado en Filosofía en la Universidad de San Marcos. Es docente de la Universidad Federico Villarreal, Lima. Miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía. Ha publicado diversos trabajos en revistas

#### DATOS DE LOS AUTORES

especializadas y tiene como temas de investigación la filosofía política y el pensamiento conservador peruano. Es integrante del consejo editorial de *SOLAR*.

**David Villena Saldaña**, filósofo formado en San Marcos donde estudia la maestría en Epistemología. Tiene como intereses la filosofía analítica y la historia de la filosofía en el Perú. Ha obtenido el Primer Premio de Ensayo 2005 «Augusto Salazar Bondy» de la Universidad de San Marcos cuyo texto publicamos en el presente número. Es miembro del consejo editorial de *SOLAR*.

**Song No**, Ph. D. por University of California, Berkeley. Ha seguido estudios en la Universidad de Coimbra, la Universidad Complutense y el Centro Bartolomé de Las Casas. Es docente en Purdue University. Es especialista en Literatura de la Conquista y Colonia, sobre los cuales ha hecho diversas publicaciones especializadas, entre los cuales destacan: *Colonial Angels: Narrative of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750* (Austin: U. of Texas P., 2000). *Hispanic Review*, *Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004. Revista de Estudios Hispánicos 39). Está por publicar: *Cien años de contrahegemonía: Un análisis de transculturación, heterogeneidad e hibridez cultural* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

**Miguel Ángel Quintana**, Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Es profesor en la Pontificia Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid. Ha hecho el posdoctoral en la Universidad de Turín bajo la dirección de Gianni Vattimo. Investigador en las universidades de Viena, Turín y Bruselas. Enseñó en los centros universitarios de Rosario (Bogotá) y Santiago del Estero (Argentina). Editor y traductor del libro de Wittgenstein y O. K. Bouwsma *Últimas conversaciones* y autor de *Hans-Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Tiene numerosas publicaciones en revistas especializadas. En 1994 recibió el premio literario «Letras Jóvenes» de la Junta de Castilla y León.

**Gianni Vattimo**, filósofo italiano, profesor de la Universidad de Turín y uno de los más importantes pensadores actuales. Ha sido profesor visitante de las universidades de Yale, Los Angeles, Nueva York University y State University of New York. Doctor Honoris Causa de las universidades de Palermo y La Plata y recientemente de la UNED. Sus obras más conocidas:

*Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, El pensamiento débil, El sujeto y la máscara, En torno a la postmodernidad, La sociedad transparente, Ética de la interpretación, El fin de la modernidad, Más allá de la interpretación, etc.* Esta vez, en el presente número, colabora con un texto inédito en español.

**José Ignacio López Soria**, filósofo e historiador. Ex Rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, Lima. Profesor en diversas universidades peruanas y docente visitante en numerosas universidades extranjeras. Representante en asuntos académicos de la OEA en el Perú. Tiene diversas publicaciones que atraviesan la filosofía iberoamericana, el marxismo y la historia de la ciencia. Es miembro del comité editorial de la revista *Hueso Húmero*.

**J. Octavio Obando**, estudió Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, Brasil. Ha editado algunos libros: *El quehacer filosófico en el Perú; Filosofía: Iniciación y camino, Ocaso de una impostura, Filosofía: Inicio y camino*. Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la Sociedad Peruana de Fenomenología y Hermenéutica (Pontificia Universidad Católica) y del Movimiento Peruano Arreligioso. Se desempeña en la actualidad como profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos.

**Mariana López de la Vega**, filósofa de la Universidad Nacional Autónoma de México, cursa la maestría en Estudios Latinoamericanos en la misma universidad, ha publicado reseñas en revistas de México y trabaja bajo la supervisión de Horacio Cerutti.

**Mónica Carrillo Zegarra**, comunicadora social de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estudios en Educación Interdisciplinaria en Derechos Humanos, Derecho Internacional de Derechos Humanos con mención en Derecho de las Minorías y Pueblos Indígenas (Universidad de Oxford). Actualmente cursa el diploma en Análisis Cultural y Periodismo Político (Universidad Antonio Ruiz de Montoya). Directora de LUNDU (Centro de Estudios y Promoción Afroperuano). Investigadora y conferencista en temas relacionados a diáspora africana, racismo, género, sexualidad en diversos países de América, África y Europa.

**Horacio Cerutti**, filósofo argentino-mexicano, licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de

#### DATOS DE LOS AUTORES

Cuyo, Mendoza, Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay, Ecuador. Ha sido Profesor en las Universidades de Salta, Argentina; de Cuenca, Ecuador y Pedagógica Nacional en México. Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México e Investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Ha sido Presidente de la Asociación Filosófica de México e Investigador Invitado en el Departamento de Historia de la Ciencia del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España. Sus libros más importantes: *De Varia Utópica (Ensayos de utopía III)*; *Filosofía de la liberación latinoamericana*; *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar*; *Filosofar desde Nuestra América*. El 2005 visitó Lima con motivo del Seminario de Invierno organizado por SOLAR.

**Fernando Savater**, Doctor en Filosofía y Profesor de la Universidad Complutense de Madrid tras haberlo sido de Ética en la Universidad del País Vasco. Doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma de Madrid. Ensayista, periodista, novelista y dramaturgo, ha publicado más de cuarenta y cinco libros, algunos de los cuales han sido traducidos a una docena de lenguas. Los más conocidos son *La infancia torpedeada*, *Ética para Amador*, *Diccionario filosófico*, *El valor de educar*, *Las razones del antimilitarismo y otras razones* y *Contra las patrias*. Entre otros galardones ha recibido el Premio Nacional de Ensayo, el Premio Anagrama, el Premio Cuco Cerecedo, otorgado por la Asociación de Periodistas Europeos, y quedó finalista del Premio Planeta con su novela *El jardín de las dudas* centrada en la figura de Voltaire.

**Arturo Andrés Roig**, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Cuyo, Mendoza. Doctor Honoris Causa designado por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. Además, recibió la Condecoración al Mérito Cultural de Primer Orden otorgada por el Ministerio de Educación del Ecuador. Profesor Honorario de la Universidad Andina Simón Bolívar. Investigador Principal del Conicet. Director General del CRICYT (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza). Director Miembro del Consejo Científico y Tecnológico de la Nación. Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador. Ha publicado: *Mendoza en sus letras y sus ideas*; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*; *Rostro y filosofía de América Latina*; *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*; *Los krausistas argentinos*; *Ética del poder y moralidad de la protesta*.

#### SOBRE LOS AUTORES

**Teresa Oñate**, Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es catedrática en la UNED. Ha llevado cursos en La Sorbona, en la Universidad de Londres y en la Universidad de Turín. Ha publicado, entre los más importantes, *El retorno a lo divino griego en la postmodernidad (una discusión con la hermenéutica nihilista de G. Vattimo)*; *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*; *Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo*. Es especialista en hermenéutica y una de las difusoras más conocidas de la filosofía vattimiana de quien ha hecho la traducción de *La sociedad transparente*, *Ética de la interpretación* y *El futuro de la religión*. Es directora del grupo interdisciplinario *Palimpsestos*, miembro de las revistas *Logos* y *Endoxa*.



## REVISTA DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Publicada por la Asociación de Hispanismo Filosófico, n.º 10, octubre, 2005, 246 pp.

*Director:* José Luis Mora García

*Secretario:* Fernando Hermida

*Consejo de dirección:* José Luis Abellán, Antonio Jiménez García, Alfonso Maestre, Roberto Albares, Diego Núñez, Pedro Ribas y Ángel Casado.

Publicado por el FCE en Madrid con apoyo de la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid

### SUMARIO N.º 10

#### ARTÍCULOS

JAIME DE SALAS / La lectura orteguiana de Kant.

EDUARDO DEVÉS & RICARDO MELGAR / El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía.

ALEJANDRO HERRERO / Juan Bautista Alberdi y su reflexión sobre América durante el régimen de Juan Manuel Rosas.

CARLOS NIETO BLANCO / El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora.

MERCÈ RIUS / Ángeles, no dragones. Apuntes sobre la filosofía de Xènius.

#### NOTAS

JOSÉ ANGEL ASCUNCE ARRIETA / Alonso Quijano: el héroe olvidado de la tragedia quijotesca.

DIEGO DE NÚÑEZ / Anotaciones a un artículo inédito de Ramón y Cajal.

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA / María Zambrano: algunas reflexiones al final del centenario.

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENGAS / In memoriam de Manuel Lizano.

JOSÉ LASAGA / Julio Bayón (Madrid, 1933-2005).

RESEÑAS E INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACION Y ACTIVIDADES.

**PENSARES & QUEHACERES.  
REVISTA DE POLÍTICAS DE LA FILOSOFÍA**

N.º 1, MAYO-OCTUBRE DEL 2005, 195 pp.

**DIRECTOR:** HORACIO CERUTTI

**SUBDIRECTOR:** MARIO MAGALLÓN

**EDITORES:** Miguel Ángel Esquivel, Carlos Mondragón, Rubén García Clark, Gustavo Ogarrio, Francesca Gargallo, Cecilia Ortega y María del Rayo Ramírez. Publicado en México por la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política y la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América

**CONTENIDO**

EL OFICIO DE LA MIRADA. MODERNIDAD ALTERNATIVA, DEMOCRACIA Y DESAFÍOS PARA LA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA

CARLOS LENKERSDORF / Los desafíos de la filosofía para el siglo *xxi*.  
GUSTAVO ORTIZ / ¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?  
ARTURO ANDRÉS ROIG / Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil.

**LA INVENCION DEL SABER.  
HOMENAJE A CARMEN ROVIRA**

HORACIO CERUTTI / Lo que hemos (he) aprendido de Carmen Rovira.  
VIRGINIA ASPE / Alcance y límite de la contribución de Carmen Rovira a la historia de las ideas filosóficas en México.  
ALBERTO SALADINO / Elementos metodológicos para la investigación filosófica en la obra de Carmen Rovira.  
ANTOLÍN SÁNCHEZ / La revisión del krausismo en México.  
MAURICIO BEUCHOT / La polémica de Valladolid (1550).  
VICTORICO MUÑOZ / Pensamiento filosófico mexicano del siglo *xix*.  
GABRIEL VARGAS / Exilio, magisterio y bases para una teoría del discurso en la obra de Carmen Rovira.  
ROBERTO HERNÁNDEZ / Develando utopías.  
MIGUEL ROMERO / Docencia, investigación y difusión de Carmen Rovira.  
GUSTAVO ESCOBAR / Una visión de los eclécticos portugueses del siglo *xviii*.  
LAURA BENÍTEZ / La pasión por el método.  
XOCHITL LÓPEZ / Una trayectoria filosófica: Bio-bibliografía de C. Rovira.

**BIOGRAFÍA DEL PRESENTE. ¿QUÉ HACER CON LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA?: LA DIMENSIÓN POLÍTICA, ESTÉTICA Y CULTURAL DE UN PROBLEMA**

MARIA CRISTINA LIENDO / Saber y poder: consecuencias epistemológicas de la globalización en América Latina.  
GUSTAVO CRUZ, Ó. PACHECO Y C. ASSELBORN / Liberación y estética.  
JUAN CARLOS AYALA / La alternativa analógica en las identidades culturales.

**MEMORIA ESCRITA. MITOS, PENSAMIENTOS Y TRANSFORMACIONES**

MARIO MAGALLÓN / Globalización y el mito del derecho al desarrollo.  
HORACIO CERUTTI / Conocimiento, libertad y poder del feminismo para cambiar la vida.  
ADRIÁN CALENTANO / Signos en rotación: interpretar la cultura.

## Sumario

|              |   |
|--------------|---|
| Presentación | 3 |
|--------------|---|

### EL BARRO PENSATIVO ENSAYOS

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| El 'a priori' en Arturo Roig y Michel Foucault                   |    |
| Diferencias y coincidencias; <i>por Luis Ferreira</i>            | 9  |
| La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana;       |    |
| <i>por Pablo Guadarrama González</i>                             | 23 |
| Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano;      |    |
| <i>por Víctor Samuel Rivera</i>                                  | 35 |
| ¿Empirismo sin dogmas?; <i>por Joseph David de Jesús Villena</i> | 51 |
| Entre el idealismo práctico y el activismo filosófico: La doble  |    |
| vida de Pedro Zulen; <i>por Song No</i>                          | 73 |

### MEMORIAS DE SOPHÍA TESIS

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| La filosofía: De lo inexpresable, bosquejo de una                   |    |
| interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson; <i>por</i> |    |
| <i>Pedro S. Zulen</i>                                               | 91 |

### BABEL TRADUCCIONES

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| Prefacio: Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad |     |
| por la diferencia; <i>por Miguel Ángel Quintana Paz</i>     | 109 |
| Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de        |     |
| Jacques Derrida; <i>por Gianni Vattimo</i>                  | 123 |

LA BOCA DESASIDA

ENTREVISTAS

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| Entrevista a Fernando Savater       | 141 |
| Preguntas al Dr. Arturo Andrés Roig | 149 |

CARDO O CENIZA

RESEÑAS

|                                                                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| SOBREVILLA, David; El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos. Lima: Universidad de Lima, 2005<br>(José Ignacio López Soria)                                                            | 155 |
| VELÁZQUEZ, Marcel; Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895). Lima: Fondo Editorial UNMSM-BCR, 2005<br>(Mónica Carrillo)                  | 161 |
| BOHÓRQUEZ, Carmen; Francisco de Miranda, precursor de las independencias de la América Latina. La Habana: Ciencias Sociales, 2003 (Mariana López)                                                      | 167 |
| Matices de la ontología, subjetividad y sentido en <i>Las ideas estéticas</i> de César Vallejo de Lawrence Carrasco Santaya. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2005<br>(Octavio Obando) | 171 |

MEMORIAS SOLARES

NOTAS

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Francisco de Vitoria. Inquietudes, ambigüedades y utopías; por Horacio Cerutti | 177 |
| Mi querido Doctor Vattimo, ¡feliz 70 cumpleaños!; por Teresa Oñate             | 185 |
| Datos de autores                                                               | 229 |