

REVISTA DE FILOSOFÍA

3

LOGO 1

Centro de Estudios Filosóficos

Universidad Católica Andrés Bello

Caracas, 2000

LOGOI N° 3
=2000=

LOGOI
Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Centro de Estudios Filosóficos

Logoi N° 3

Director:

Massimo Desiato

Consejo Editorial:

Javier B. Seoane C. (Redactor general)

Carlos Rivas y Aníbal Gauna

Asistentes:

Joserine Abreu y Daniel Jove

LOGOI Revista Filosófica

© *Universidad Católica Andrés Bello:*

Depósito Legal: pp. 199802DF38

ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:

Publicaciones UCAB

Diagramación:

Isabel de Pedemonte

Portada:

John Bruzual

Impresión:

Editorial Texto



CONSEJO DE ÁRBITROS:

- Hartmut Becher** (GOETHE INSTITUT)
Carlos Casanova (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Bernardo Correa López (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTAFE DE BOGOTÁ)
Ricardo Chang (UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA)
Jorge Dávila (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES)
Jorge Aurelio Díaz (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTAFE DE BOGOTÁ)
Victor Florián (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTAFE DE BOGOTÁ)
Dinu Garber (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Humberto Giannini (UNIVERSIDAD DE CHILE)
Raúl González (UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO)
Guillermo Hoyos (UNIVERSIDAD NACIONAL SANTAFE DE BOGOTÁ)
José Jara (UNIVERSIDAD DE VALPARAISO)
Victor Krebs (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Hernán López (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES)
Ernesto Mayz Vallenilla (INSTITUTO DE ESTUDIO AVANZADOS)
Elizabeth Millán (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)
Pablo Oyarzún (UNIVERSIDAD DE CHILE)
Saúl H. Pascuzzi F. (UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA)
Benjamín Sánchez (UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA)
Gustavo Sarmiento (INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS)
Luis Ugalde, S.I. (UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO)
Pedro Pablo Urriola (INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS)
Patrice Vermeren (UNIVERSIDAD PARÍS VII)
Leonardo Zaibert (UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR)

CONTENIDO

ARTÍCULOS

<i>Jorge Dávila:</i> La paz de un guerrero del pensamiento	10
<i>Frédéric Gros:</i> Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político	25
<i>José Jara:</i> De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez	39
<i>Carlos Kohn:</i> Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina	57
<i>Michel Mujica Ricardo:</i> Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX	69
<i>Oscar Reyes:</i> La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty	111
<i>Carlos Rivas:</i> Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configura- dores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)	131
COMUNICACIONES	159
<i>Massimo Desiato:</i> Hermenéutica, postmodernidad, violencia	159
<i>Carlos Rivas:</i> Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología	177

NOTA	187
<i>Thamara Hannot:</i> A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont	187
RESEÑAS	197
<i>Aníbal Gauna P.:</i> GIDDENS, Anthony: La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia, Tr. Pedro Cifuentes Huertas, Taurus, Madrid, 1999. 198 págs. Título original: The third way (1998).	197
<i>Aníbal Gauna P.:</i> MARSHALL, T.H y T. BOTTOMORE: Ciudadanía y clase social, Tr. Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998. 149 págs. Título original: Citizenship and Social Class (1992).	201
<i>María Fernanda Guevara:</i> CAMARERO SANTAMARÍA, Jesús: El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión, Editorial SAL TERRAE, Santander, 1998.	205
<i>Rayda Guzmán:</i> BAUDRILLARD, Jean: El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit, Trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998. 180 páginas. Título original Le Paroxyste indifférent.	211
<i>Carlos Rivas:</i> HOLZMAN Lois (Ed.): Performing Psychology: A Postmodern Culture of the Mind, Routledge, New York, 1999. 230 págs.	215
Actualidad filosófica	221
Índice acumulado	223
Normas de publicación	225

Summary

ARTICLES

Jorge Dávila: 10
The peace of a warrior of thought

Frédéric Gros: 26
Foucault and the Function of the Intellectual Thinker: A Political Jensenism

José Jara: 40
From Nietzsche to Foucault, a dangerous maybe

Carlos Kohn: 58
Notes for a Critique to the Theory of the Liberal Democracy Vision of Latin America

Michel Mujica Ricardo: 70
Reconstruction of intellectual environment of sociological theories in XIX century

Oscar Reyes: 112
Post-Metaphysical Social Hope in Richard Rorty

Carlos Rivas: 132
The Dionysiac and the Apollonian as Configurative Elements of "the Human"

160

COMUNICATIONS

Massimo Desiato: 159
Hermeneutics, Postmodern culture and Violence

Carlos Rivas: 178
A way to philosophize in psychology: contributions of philosophical anthropology to meta-psychology

La paz de un guerrero del pensamiento*

Por Jorge Dávila**

Resumen

El artículo se propone responder la pregunta ¿puede rastrearse en el pensamiento de Michel Foucault algún cuestionar sobre la paz? Para ello se parte de la definición tradicional de la paz como ausencia de guerra, siendo el asunto de fondo el poder. Se señala, entonces, que el problema de la paz es un problema del poder, pudiendo ser rastreada la cuestión en la obra de Foucault, especialmente la desarrollada durante la década de los setenta. El discurso de la paz, en tanto que ausencia de guerra, remite a su vez a un biopoder, a un disponer de la vida por parte del poder. Así, el artículo trabaja con las tesis foucaultianas sobre el discurso, la verdad, el poder, la disciplina, la tecnología del poder, el contrapoder y otras propias del autor francés.

Palabras clave: Foucault, paz, poder, verdad, discurso.

* Ponencia presentada en el II Encuentro *Ciudadanía democrática, educación filosófica y cultura de la paz en América Latina y en el Caribe*, organizada por la División de Filosofía de la Unesco, IDEA, Caracas, Marzo de 1999.

** Investigador del Centro de Investigaciones de Sistemología Interpretativa de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

The peace of a warrior of thought

By Jorge Dávila

Abstract

The purpose of this paper is to answer the following question: Can the question about peace be found in the thought of Michel Foucault? To answer this, the paper's starting point is the traditional definition of peace as the absence of war, the central problem being that of power. It is then shown that the problem concerning peace is a problem concerning power, making it possible to trace the initial question in Foucault's work, specially his work done during the seventies. The issue of peace, taken as absence of war, creates the problem of a "bio-power". The paper works on the foucaultian thesis of discourse, truth, power, discipline, technology of power, counter-power and others.

Key words: Foucault, peace, power, truth, discourse.

Me propongo ensayar responder esta pregunta: ¿puede rastrearse en el pensamiento de Michel Foucault algún cuestionar sobre la paz? Todo mediano conocedor del pensamiento de Foucault aceptará que la pregunta no es inútil, aunque seguramente dudará sobre si no sería mejor colocar, en la mirada del ejercicio que se exige responder esa pregunta, a la guerra en lugar de la paz.

Paul Veyne, conocedor en *philia* profunda del apasionado trabajo intelectual de su colega, en su texto homenaje a Michel Foucault después de la muerte de éste, lo describe como un guerrero. Dice Veyne, un guerrero es un hombre que puede abstenerse de la verdad, que sólo conoce posiciones asumidas, la suya y la del adversario, y que tiene suficiente energía para combatir sin tener que buscar razones para reafirmarse.¹ A primera vista, esta descripción sería suficiente para suponer que poco nos iluminará el pensamiento de un guerrero sobre la paz; porque ¿qué puede esperarse de esa reincidencia en negar la verdad?, con reincidencia quiero decir que si por principio tiene abstención de la verdad, además agrega la descalificación de esta última para el combate. Pero, ¿será ciertamente así? Esta primera apreciación puede quedar totalmente invertida si la iluminación no la pedimos al pensamiento de un guerrero sino al pensamiento del guerrero del pensamiento.

Apenas así planteado el asunto, ya comienza a ponerse escabroso. Pues resulta que todo mediano conocedor del pensamiento del guerrero anticipará que lo que ese pensamiento espera y permite, no es cuestión de solicitar iluminación; al menos si por iluminación entendemos la lección que da el sabio, la ley universal descubierta en una ontología que hasta incluso puede ser histórica. Y ciertamente, se sabe en cuánto el pensamiento del guerrero, de un extremo a otro, en su permanente combate político y filosófico hecho unidad, desde su análisis del saber hasta el reencuentro profundo con la ética, se sabe en cuánto ese pensamiento seguía la suerte máxima que reza: os considero libres de hacer, de lo que digo, lo que quieran, o también no me considero poseedor del derecho de dictar la ley a otros.

Y sin embargo, hay modos de iluminación. Tal vez no sea difícil reconocer que hacer de la historia, como lo hizo Foucault, la escritura de ficciones signifique, en fin de cuentas, colocar un poco de luces en el camino de la actualidad, de lo que nos pasa, de lo que

¹ VEYNE, P.: *Le dernier Foucault et sa morale*, Critique, N° 471-472, p. 934.

es *in actus*. De manera que sí es posible esperar iluminación del camino del pensamiento desde el pensamiento del guerrero del pensamiento. Es posible esperar la iluminación de ese camino cuando en él nos preguntamos por la paz; pero, ¿cómo ha de ser eso posible desde el pensamiento de quien, en cuanto a guerrero recusa, y doblemente, a la verdad?, ¿acaso nosotros no asociamos estrechamente a la pregunta por la paz la esperanza de la verdad de la paz? No hay escapatoria: tenemos que entender qué quiere decir la recusación a la verdad desde el pensamiento del guerrero.

Se entiende en una sola frase. Es la frase que quedó grabada en la memoria de P. Veyne; según testimonia, Foucault le habría asegurado (comparando su cuestionar propio con el de Heidegger y con el de Wittgenstein) lo siguiente: mi pregunta es: ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?²

De modo que la recusación a la verdad es por la verdad misma; si por ello se entiende la verdad en su historia, o mejor, la verdad desplegada en la historia de los sistemas de pensamiento. De manera que pudiéramos afirmar nosotros que la pregunta por la paz no sería, en el pensamiento del guerrero, la pregunta por la verdad de la paz; sería, en todo caso, la pregunta por cuáles verdades, tan poco verdaderas, se han afirmado sobre la paz. Tal vez no sea un abuso transformar su propia pregunta para decir la nuestra así, “¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?” Y esta última pregunta sería la que anima toda la arqueología de la paz, toda la genealogía de la paz, toda la comprensión de la subjetivación de la paz (o de la guerra). Pero, ciertamente, ¿se hace esta pregunta nuestro guerrero?

Sí, responderá el mediano conocedor del trabajo intelectual de Foucault, quien tendrá en mente en seguida el vasto análisis del poder entendido como campo de fuerzas y relaciones de fuerzas. Allí, en ese análisis, podría estar, al menos, la puerta de entrada a lo que pudiera llamarse una analítica interpretativa de la paz. ¿Por qué? Primera razón: sabemos que es usual distinguir entre paz interna y externa, por una parte, y entender la noción de paz, por otra parte, por oposición a la definición positiva de guerra, es decir definiendo la paz, negativamente, como ausencia de guerra. Desde esas distinciones, que privilegian tanto la relación de fuerzas hacia lo externo como el discurso que destaca la

² *Ibid.*: p. 940.

guerra, puede decirse que, en fin de cuentas, el asunto de fondo en la paz no es otro que el asunto del poder. Segunda razón: sabemos, además, que el epicentro de la investigación foucaultiana durante varios años fue el asunto del poder; por tanto el asunto de la guerra, de la paz. Y más aún, podemos añadir esto: entre todo el trabajo que ocupó a Foucault en la década de los años setenta adquiere un cierto esplendor, al respecto, el curso del Colegio de Francia del año 1976. Este curso, cuyas lecciones han circulado en versiones transcritas desde 1977, fue publicado en español en 1992 con el sugestivo título de *Genealogía del racismo*.³ Más concretamente, ¿de qué trataba ese curso? Tenemos la respuesta del propio pensador; en el llamado Resumen de Cursos, entregado cada año a la administración del Colegio de Francia por los profesores, Foucault, refiriéndose a las preguntas hechas en el curso, escribe:

“...la pregunta que habría que hacer ante todo es quizá la siguiente: ¿desde cuándo, y cómo, se empezó a pensar que la guerra funciona en las relaciones de poder, que una lucha ininterrumpida trabaja la paz, que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?... [en otras palabras], ¿Cómo se percibe la guerra en la filigrana de la paz?”⁴

Sin duda, la noción de paz-guerra -valga decir, la guerra suspendida en la filigrana de la paz, y como carcomiéndola- quiere ser pensada en la red de relaciones de poder.

Todo eso es cierto. Pero quizás nos hemos apresurado a transformar la pregunta de Foucault ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera? en nuestra pregunta “¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?. Hay un estadio intermedio en esa transformación. Allí la pregunta rezaría: ¿de dónde proviene que la verdad de la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco verdadera?. Analíticamente son dos preguntas: una demanda el régimen de verdad de la paz, la otra solicita el desnudo de la valorización de ese régimen, su parcialidad histórica. Es cierto que cuando Foucault abordaba la analítica interpretativa del poder -en apariencia, concentrada por lo esencial en el estudio de la moralidad del castigo- ya esas dos preguntas corren en paralelo. Por eso es válido decir que es en el estudio del poder donde se encuentran las pistas de su análisis de la guerra-paz. Pero, cree-

³ FOUCAULT, M.: *Genealogía del racismo*, Edic. De la Piqueta, Madrid, 1992.

⁴ *Ibid.*: p. 276.

mos, allí se confunden dos vertientes que es preciso separar; y, más aún, en tales vertientes no se agota el referido análisis. De lo que hay más allá de esas vertientes diremos algo más adelante. Nos referimos en seguida a la separación necesaria de esas dos vertientes que corresponden a la distinción del régimen de verdad, por una parte, y la valorización de dicho régimen, por la otra.

Tomemos como referencia unas pocas precisiones con base en la bibliohistoriografía de Foucault. Distinguir regímenes de verdad, regímenes del saber, es un vector con punto de origen en *La historia de la locura* y flecha indicadora de dirección en *La arqueología del saber*. Pero desde el origen ya el vector anunciaba un quiebre, un doblez. Desde *El orden del discurso* la investigación histórica cede su mira a la valorización de esos regímenes; más que su relatividad histórica lo que ahora queda al desnudo es su carácter de juego de poder. El quiebre del vector, su doblez, no es sólo una nueva dirección; permite definir, simultáneamente, un nuevo espacio de análisis: el de la relación saber-poder; a la forma Foucault ha añadido la fuerza, dirá Deleuze;⁵ eso quiere decir que el dominio de formas se apoya en un campo de fuerzas haciendo brotar otros dominios de formas. Lo que se distingue en ese espacio son *dispositivos* del poder y el saber, dirá Foucault. Hay en el recorrido de este espacio, recorrido privilegiado por la dirección de la analítica interpretativa del poder, una distinción de regímenes de saber que son irreductibles al castigo. Vale decir, no toda la analítica interpretativa del poder según Foucault tiene como objetivo el análisis del régimen de verdad de la moralidad de castigar. En efecto, todos los recursos de Foucault en el Colegio de Francia desde 1970 sacan a flote distintos regímenes de saber de los que, curiosamente, es privilegiado finalmente, en 1976, el régimen del saber de la sexualidad con *La voluntad del saber*, entendido este libro como programa de investigación.

Y bien, es en el recorrido por el espacio saber-poder donde se identifican con claridad los regímenes de verdad de la guerra-paz. Ellos están semi-ocultos en la contraposición de los dos discursos del poder: frente al poder entendido como soberanía-ley, adoptando la forma jurídica, la forma del derecho, frente a este discurso, el de la microfísica del poder, adoptando la forma de la batalla perenne, de la permanente confrontación de combates, de pequeñas luchas.

⁵ Cf. DELEUZE, G.: *Foucault*, Minuit, 1986, pp. 77-99.

Dos discursos del poder, dos discursos de la guerra-paz. ¿De dónde provienen? ¿cómo se forman? ¿qué relaciones se establecen entre ellos? Foucault responde llevando la mirada histórica hasta la Edad Media, del siguiente modo:

“Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media -la monarquía, el Estado con sus aparatos- tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron -beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas- hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir en esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglos a frontera y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en cuanto principio del derecho, con este triple carácter: constituirse como un conjunto unitario, identificar su voluntad con la ley y, finalmente, ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Su fórmula, pax et justitia, en esa función a la que pretendía, señalaba a la paz como prohibición de las guerras feudales o privadas y a la justicia como manera de suspender el arreglo privado de los litigios. En ese desarrollo de las grandes instituciones monárquicas, se trataba, sin duda, de algo muy distinto a un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio. El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho.”⁶

En esta porción genealógica vemos descrito el nacimiento, ya en la Edad Media, del discurso jurídico del poder. Es el discurso que se despliega como sustento de las nociones de soberanía y de ley, y que se engendra en la pretensión de cubrir, y encubrir ordenándolo, el campo de la batalla y la lucha permanente, el

⁶ FOUCAULT, M.: *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 114-5.

campo de los pequeños derechos, por así decir. En consecuencia se ve operar un régimen de verdad que se expresa como relaciones de fuerza; un régimen de verdad, la verdad del derecho, operando como juego de poder en el que se opaca una multiplicidad de pequeños poderes.

Otra porción genealógica describirá cómo se gestó otro discurso del poder, ubicando su nacimiento en el siglo XVII. Se trata, ahora, de un discurso histórico-político que entrará en confrontación con el discurso jurídico, o mejor con el filosófico-jurídico.

Este otro discurso es uno que invierte la proposición de Clausewitz —diciendo que la política es la guerra proseguida por otros medios— y propone una especie de paradoja histórica. Paradoja que consiste no, precisamente, en que se haya invertido algo aún no enunciado en el siglo XVII, pues, en todo caso, se dirá que es Clausewitz quien invirtió un principio ya conocido. La paradoja radica en otra cosa, a saber que, como dice Foucault:

“Cuando la guerra se vio al mismo tiempo centralizada y reenviada a las fronteras del Estado, apareció cierto discurso, un discurso extraño, un discurso nuevo. Nuevo, en primer lugar, porque creo que ha sido el primer discurso histórico-político sobre la sociedad. Nuevo, además, porque me parece muy diferente del discurso filosófico-jurídico sostenido hasta aquel momento. El discurso histórico-político aparecido entonces era un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente y al mismo tiempo como substrato que no se puede suprimir de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder.”⁷

¿Cómo este novedoso discurso que irrumpe en el siglo XVII expresa un régimen de verdad? ¿de cuál verdad se apega este régimen discursivo de la guerra perpetua?

El discurso de la guerra general, el discurso que intenta descifrar la guerra detrás de la paz o trata de restituir la batalla al curso global de la guerra, no es de hecho un discurso de la totalidad o de la neutralidad. Es siempre, en cambio, un discurso perspectivo. Tiene como objetivo la totalidad. Pero, la entrevé, la atraviesa y traspasa sólo desde su propio punto de vista. La verdad es, en suma,

⁷ *Genealogía del racismo*, p. 57-8.

una verdad que sólo puede desplegarse a partir de su posición de lucha o de la victoria que quiere obtener, de algún modo en el límite de la misma supervivencia del sujeto que habla.⁸

Sin duda, este discurso de la guerra perpetua, este discurso de la batalla perenne, este discurso histórico-político no es el del régimen de verdad de las formas jurídicas. A él se contrapone, precisamente, en la batalla política. Y de ese régimen de verdad, llegará a decir Foucault, que bien vale la pena hacer la historia y el elogio. De modo que de ese discurso, de ese régimen de saber se desprende una posición guerrera del pensamiento mismo; hay, junto a su hacerle brotar, una valorización del régimen de verdad. Pero, entiéndase bien, no por mera predilección, no por mera pasión política; más bien por la fuerza que entraña como posibilidad verdadera de escritura de ficción, de fabricar conceptos para la historia de los sistemas de pensamiento.

Así Foucault, por ejemplo, y no nos es posible resumir aquí toda su densidad, muestra cómo todo el *Leviatán*, y hasta todo Hobbes, es un arma política que, en defensa del régimen del saber propio de la soberanía, se levanta contra el ya naciente discurso histórico-político en Inglaterra. También en Francia, y desde el corazón de la nobleza del siglo XVIII, ve surgir la presencia del discurso histórico en las luchas políticas; a través de la historia contada por Boulainvilliers aparece el espectro doble del peligro de quedar involucrados en una guerra infinita y del riesgo de reconocer que todas las relaciones entre los hombres, de cualquier naturaleza que sean, pertenecen siempre al orden de la dominación. A ese espectro responderá el conjunto de la Revolución y del discurso filosófico-jurídico del siglo XIX. Y aún sugiere algo mucho más temerario:

“...el discurso filosófico-jurídico de Hobbes fue un modo de neutralizar el historicismo político que constituía el discurso y el saber realmente activo en las luchas políticas del siglo XVII. Se trataba de neutralizarlo, exactamente como en el siglo XIX el materialismo dialéctico neutralizará otro discurso del historicismo político.”⁹

En resumen, de esta genealogía foucaultiana de la guerra, de la paz, una nueva confrontación sale a la superficie de la historia

⁸ *Ibid.*: p. 61.

⁹ *Ibid.*: p. 122.

del espacio del saber-poder, superficie que roza nuestra actualidad. Es una confrontación contada desde la propia valorización histórica de cada régimen del saber de la guerra, de la paz, que Foucault resume así:

“...tenemos que vérmolas, entonces, con un discurso político e histórico que aspira a la verdad y al derecho, pero que se excluye a sí mismo, y explícitamente, de la universalidad jurídico-filosófica. Su función no es la que soñaron los legisladores y los filósofos, de Solón a Kant, a saber, establecerse entre los adversarios, en el centro y por encima de la mezcla, imponer el armisticio, fundar un orden que reconcilie. Se trata de establecer un derecho marcado por la asimetría, y que funcione como privilegio a mantener o a restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funcione como arma. Para el sujeto que sostiene semejante discurso, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas ...Es un discurso capaz de alimentar tanto la nostalgia de las aristocracias decadentes como el ardor de las revanchas populares. En suma, en oposición al discurso filosófico-jurídico que se organiza en torno al problema de la soberanía y de la ley, este otro discurso, que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad, es esencialmente histórico-político. Es un discurso en el que la verdad funciona como un arma para una victoria partidaria: es un discurso oscuramente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.”¹⁰

Se ve entonces el doblez: regímenes de verdad de la paz y desnudo de la valorización de esos regímenes. Ya se ve de donde proviene que la verdad de la paz sea (haya sido) tan poco verdadera. Pero, ya en este doblez el guerrero del pensamiento muestra su cara; ya hay posiciones asumidas, la suya y la de su adversario. El campo de batalla del guerrero del pensamiento tiene definición: en él ha de moverse en búsqueda permanente del régimen de saber-poder que opera en contra de que la verdad funcione como un arma para otra victoria partidaria posible. Y en ese campo de batalla de la actualidad, qué tendrá que decirnos ante la pregunta ¿de dónde proviene que la verdad de la paz sea (esté siendo) tan poco verdadera?

Para responder esa pregunta, es necesario tener en cuenta esta otra precisión en torno al trabajo histórico de Foucault. La analítica interpretativa del poder, además de identificar dos regímenes del saber que circulan políticamente en contraposición,

¹⁰ *Ibid.*: pp. 279-280.

ha ordenado conceptualmente la relación formas/fuerzas describiéndola como dispositivos (por ejemplo, el dispositivo carcelario descrito en *Vigilar y castigar*).¹¹

Y bien, en el espacio de las formas y las fuerzas, en el espacio saber-poder, en el espacio de despliegue de los dispositivos del saber y del poder de la modernidad Foucault distinguirá el tránsito del dispositivo de la disciplina al dispositivo de la regulación como formas/fuerzas en la que se debate nuestra existencia contemporánea. Ya la elaboración de la microfísica del poder ponía al descubierto que al excavar en el discurso jurídico del poder queda como superficie la tecnología del poder caracterizada como disciplinaria; esto es, la tecnología que opera como anatomía política del cuerpo humano. Tecnología del poder que asegura que éste se aplique del modo menos dispendioso posible y permitiendo que el discurso de la soberanía siga aferrado al principio, que es su derecho, de hacer morir o dejar vivir.¹² Lo que va a destapar ahora Foucault, al concentrar su atención en la guerra-paz y recorriendo nuestro cercano siglo XIX e inicios del actual, es una nueva técnica del poder: la biopolítica de la especie humana.

No se trata de una sustitución de técnicas. Más bien la nueva técnica logra incardinarse efectivamente gracias a la técnica disciplinaria previa. Si el poder disciplinario ya había logrado encauzar los cuerpos individuales, la nueva técnica permite una toma de poder que sigue un patrón de masificación y no de individualización. Al respecto, señala Foucault:

*“A diferencia de la disciplina que penetra el cuerpo, la nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no se apropia del hombre-cuerpo, sino del hombre-viviente. En último término, apresa al hombre-espíritu... la nueva tecnología se dirige a la multiplicidad de hombres, pero no en la medida en que esta multiplicidad se resume en cuerpos, sino en cuanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida.”*¹³

¹¹ Cf. DELEUZE, G.: *Qu'est-ce qu'un dispositif?* in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, pp. 185-192.

¹² Cf. FOUCAULT, M.: *Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme*, Les Temps modernes, N° 535, pp. 37-61.

¹³ *Genealogía del racismo*, p. 250-1.

Lo que ahora brota a la superficie como dispositivo del saber-poder, lo que se manifiesta como gran alianza entre formas y fuerzas es el dispositivo de gestión de la vida, de los procesos biológicos del hombre-especie, un dispositivo que busca no sólo asegurar la disciplina del cuerpo sino también la regulación de la población, de la especie. ¿Qué aparece en el tránsito de la disciplina a la regulación? Al responder esta pregunta Foucault va a replantear la hipótesis expuesta al final de *Vigilar y castigar*.

“La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar, como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias se habrían difundido hasta recubrir todo el espacio disponible. Esto es sólo una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de la sociedad de normalización. Esta es, en cambio, una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder se apoderó de la vida ... equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación.”¹⁴

Ahora la tecnología del poder asegura más firmemente que éste se aplique del modo menos dispendioso posible y permitiendo que el discurso de la soberanía vea atravesado, penetrado y modificado el principio, que es su derecho, de hacer morir o dejar vivir por un nuevo derecho: el de hacer vivir o dejar morir. Quizás sea este el más curioso giro histórico del poder; ya no oprime sólo en su reducto final de hacernos morir, de quitarnos la vida, ahora también oprime en su reducto permanente, hacernos vivir: ¡hasta tal punto se puede hacer vivir a los individuos que se llega a hacerlos vivir hasta en el momento en el que, biológicamente, debieran estar muertos desde hace tiempo!¹⁵

Sin duda la caracterización de la sociedad normalizadora es el resultado más interesante de las indagaciones de Foucault que concluyen en *La voluntad del saber*. En efecto, allí señala:

¹⁴ *Ibid.*: p. 262.

¹⁵ *Ibid.*: p. 257.

“Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución Francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que toman aceptable un poder esencialmente normalizador.”¹⁶

El juego de poder de la sociedad normalizadora apresó la vida —apoderándose de su gestión, de su manejo, de su conducción— sin renunciar al viejo poder de imponer la muerte. La sociedad normalizadora, ¿debiéramos decir la sociedad moderna occidental?, tiene un nuevo lenguaje, un nuevo discurso de poder, para la guerra, para la paz. Cuando ese nuevo discurso privilegia la paz, esto es, cuando habla, al mismo tiempo que hace la guerra permanente desplegando su poderío, nos habla de la ilusión que es la combinación del hacer vivir y dejar vivir. Cuando ese nuevo discurso hace silencio, continúa su guerra permanente; guerra permanente que Foucault llega a calificar de racismo de Estado, en cualquiera de las vertientes ideológicas de este último, el que el fascismo, precisamente, llevó a su paroxismo; cuando ese nuevo discurso del poder hace silencio nos dice su real combinación, nos dice su hacer morir y su hacer vivir.

Ahora podemos volver a nuestra pregunta que habíamos adelantado de manera apresurada: “¿de dónde proviene que la paz sea (haya sido, esté siendo) tan poco pacífica?”

En la genealogía que escribe Foucault siempre hay frente al discurso del poder un contra-discurso; es lo que en la analítica interpretativa del poder se caracteriza como la resistencia, los focos o puntos de resistencia. Así, el discurso del historicismo político que él elogia recibe esa precisa valorización por haber sido condición de posibilidad de un juego de poder que limite la dominación. Un juego de poder siempre asimétrico pero con posibilidad de ser siempre cambiante. Pero, desde el siglo XIX el panorama es más exigente. La sociedad normalizadora supo imponer un juego de poder en el que la asimetría de los contra-discursos del poder se fueron haciendo favorables al perfeccionamiento de la sociedad

¹⁶ *La volonté de savoir*, p. 190.

disciplinaria. ¿En qué se resumen esos contra-discursos al poder? Las fuerzas que resisten, dice Foucault, se apoyaron en lo mismo que aquel invadía —es decir, en la vida del hombre, en cuanto a ser viviente... lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible.¹⁷ Y todo esto, la sociedad normalizadora cree poder gestionarlo, conducirlo, definirlo, realizando siempre sus distribuciones en torno a la norma. Esto no es otra cosa que la paz pacífica de la guerra permanente. ¿Será entonces este el punto final de las resistencias? ¿Será posible determinar un punto de apoyo diferente para los focos de resistencia?

No es fácil determinar si el guerrero del pensamiento entrevió lo que con gran sabiduría afirmaría Deleuze posteriormente, en 1990, sobre las “sociedades de control”.¹⁸ Es más fácil entender que para Foucault —y también para Deleuze— la necesidad de la resistencia sigue siendo un precepto; un precepto que dé fuerza, que dé forma, y quizás algo más, no ya tanto a la vida como esencia concreta del hombre sino a la experiencia de la vida en cuanto ley más general de los seres.¹⁹

En todo caso, si sabemos que después de *La voluntad de saber*, de ese punto donde el doblez del vector originado en *La historia de la locura*, y que había encontrado su quiebre en *La arqueología del saber*, lo que aparece en el pensamiento del guerrero es un pliegue. Un pliegue definido por una crisis de su pensamiento, pero, un pliegue también en búsqueda de un nuevo punto de apoyo para la resistencia.

En el pliegue hay, al menos, dos rasgos esenciales. Primero, la persistencia de Foucault en la necesidad de oponerse al poder; persistencia que se sostiene en justificaciones frágiles. Por ejemplo, en 1979, interpretando los acontecimientos de Irán dice:

“...no digo que el poder, por naturaleza es un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito (lo que no quiere decir que es todopoderoso, muy por el contrario). Para limitarlo, las reglas no son nunca bastante rigurosas; para desposeerlo de cuanta ocasión se apodera, nunca los

¹⁷ *Ibid.*: p. 190-1.

¹⁸ Cf. DELEUZE, G.: *Pourparlers*, Minuit, 1995.

¹⁹ FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1996, p. 291.

*principios universales son bastante estrictos. Al poder hay que oponerle leyes infranqueables y derechos sin restricciones.*²⁰

Esta fragilidad de la obstinación en conseguir punto de apoyo a las resistencias no es óbice para declarar un principio general de lo que llama su moral teórica opuesta a la del estratega, a saber, ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente en el momento en que el poder infringe lo universal.²¹ Detrás de este principio, quizás suene el eco de sostener la experiencia vital, mas ¿fundada en qué? Tal vez es esta la orientación que buscaba el pliegue.

Hay un segundo rasgo esencial en el pliegue foucaultiano. Más esencial puesto que define al pliegue. En el pliegue hay un punto crítico, un problema, un punto de fuga y una nueva historia. Punto crítico: el doblez de la línea del pensamiento del guerrero se había agotado; como si del espacio plano de un afuera de formas y fuerzas, de poderes y saberes, ya no pudiese hacer brotar nada nuevo; pero con la convicción de que la experiencia de vida se apoya en resistir. Problema: ¿cómo hacer para no seguir jugando el juego disimulado del estratega; disimulado por cuanto ya la sociedad de control es capaz de absorber toda estrategia? Punto de Fuga: “Encerrar el afuera, es decir, constituirlo en interioridad de espera o de excepción”, así dice Maurice Blanchot a propósito de Foucault.²² Y en ese adentro, pliegue del afuera, buscar lo que “en el mundo moderno parece haber llegado a ser imposible: fundar una moral”,²³ según interpreta Paul Veyne. En el pliegue desatado, una nueva historia: no una historia de mentalidades, no una historia de comportamientos, no una historia de instituciones, no una historia de la vida privada, tampoco una historia de los sujetos; más bien una historia de la verdad, del decir verdad, y hasta del coraje de decir verdad; en suma, una historia del pensar verdadero.

Es de esta historia, revestida aún con la temática de la sexualidad, mas sobrepasada sin dimensión, es de esa historia aún suelta entre los mismos textos, conferencias y cursos de Foucault de donde se puede hilvanar un nuevo piso para la resistencia al poder-saber. En ese piso quizá no se dé más que la reafirmación

²⁰ *Inutile de se soulever?*, in *Dits et écrits*, T. III, Gallimard, 1994, p. 794.

²¹ *Ibid.*: p. 122.

²² BLANCHOT, M.: *L'entretien infini*, citado por Deleuze en su *Foucault*, p. 104.

²³ VEYNE, P.: *Ibid.*, p. 939.

de una práctica intelectual, de una actitud de modernidad,²⁴ que el guerrero del pensamiento no vaciló en reconocer en lo que Merleau-Ponty llamó la tarea filosófica esencial:

“...jamás consentir el estar completamente conforme con las evidencias propias. Nunca dejarlas dormir, pero tampoco creer que un nuevo hecho será suficiente para derribarlas; no imaginar que se les puede cambiar como axiomas arbitrarios; recordar que, para otorgarles su indispensable movilidad, hay que mirar a lo lejos, pero también muy cerca y entorno de sí. Sentir muy bien que cuanto se percibe sólo es evidente en un horizonte familiar y mal conocido, que cada certidumbre sólo está segura apoyada en el suelo nunca explorado. El instante más frágil tiene sus raíces.”²⁵

Demasiado aventurado sería afirmar que allí, en el pliegue, tras ese nuevo encuentro con la pregunta de siempre, ¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?, se puede leer la fundación de la verdad de la paz, o quizás la valoración de que toda paz verdadera pasa por la construcción de una verdadera paz interna, a saber la que da el ejercicio filosófico, la *askesis*, el ejercicio de sí mismo en el pensamiento.²⁶ Ciertamente sería una afirmación demasiado aventurada, pero tal vez un reto que no es despreciable.

²⁴ Cf. FOUCAULT, M.: *Qu'est-ce que les lumières?*, Magazine Littéraire, N° 309, pp. 61-74.

²⁵ *Pour une morale de l'inconfort*, in Dits et écrits, T. III, Gallimard, 1994, p. 787.

²⁶ *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 15.

Foucault y la función del intelectual*

Un jansenismo político

Por *Frédéric Gros***

Resumen

El presente artículo intenta discernir como Foucault reflexionó sobre el papel que debería tener el intelectual dentro de la sociedad. Siguiendo los planteamientos del autor francés se expone la idea del compromiso del intelectual que subyace en su obra y de cómo todo discurso se inscribe en una lucha política. Igualmente, se expone cómo la propuesta foucaultiana, elaborada desde su empresa genealógica, rechaza las pretensiones unitarias de algunos saberes por sus efectos inhibitorios y monopolizadores de la “verdad”, que se vuelcan violentamente contra las particularidades. En este sentido, la función del intelectual foucaultiano debería ser localizar puntos de ataque posibles a los sistemas de poder.

Palabras clave: Foucault, papel del intelectual, compromiso, poder.

* Traducido del francés por Carlos Padrón, Investigador del Instituto de Estudios Avanzados (I.D.E.A.). Título original: *Foucault et la fonction de l'intellectuel (Un jansénisme politique)*.

** Graduado en Filosofía en la *Ecole normale supérieure* de París. Doctor en Filosofía de la Universidad de París IV. Profesor de la Universidad de París XII.

Foucault and the Function of the Intellectual Thinker: A Political Jensenism

By *Frédéric Gros*

Abstract

This paper has the intention of explaining Foucault's point of view on the position that the intellectual thinker should have in society. Following the guidelines of the french author, the ideas of compromise of the intellectual thinker and of how all discourse is inscribed in a political exchange, are explained. The paper also explains how Foucault's thought, elaborated from his genealogical standpoint, rejects the unitary pretensions of some ways of knowledge because of their inhibitory and monopolizing effects of the "truth" that overturn violently on particularities. In this sense, the duty of the intellectual thinker should be to be able to find adequate ways to attack the systems of power.

Key words: Foucault, the position of the intellectual thinker, compromise, power.

Un historiador sin duda estudiará algún día lo que pudo representar Foucault, históricamente, para toda una generación, la manera como asumió y puso en juego su función de intelectual reconocido. Quisiéramos plantear aquí un problema diferente: intentar discernir cómo Foucault *reflexionó* sobre esta posición de intelectual. Examinar, entonces, no lo que Foucault pudo *ser como intelectual*, sino su problematización del rol que *debería tener* el intelectual dentro de la sociedad.¹

Foucault definió al intelectual como “...*aquél que hace uso de su saber, de su competencia, de su rapport con la verdad, en el orden de las luchas políticas*”.² El intelectual auténtico no es entonces el sabio desinteresado, que busca la pasión solitaria de sus especulaciones, y que no exige de la sociedad más que la tranquilidad necesaria para la ejecución de la gran obra: al contrario, comprometerá deliberadamente lo que sabe dentro de la balanza de los conflictos políticos. El discurso que él ostenta deberá así inscribirse inmediatamente dentro de una dimensión política, ser recodificado en términos de luchas. ¿Escogencia responsable y comprometida de un hombre de saber que pliega deliberadamente su discurso según la coyuntura de la praxis? Más bien es necesario, según Foucault, ver aquí el efecto de una disposición propia del discurso mismo: el discurso, en virtud de su propia naturaleza (y no por una desviación de su naturaleza contemplativa), se revela como un instrumento político, recuperable en todo sentido, objeto de codicias y de odios, asunto de luchas:

*“Si el discurso es recuperable, no es porque esté viciado de naturaleza, sino porque se inscribe en un proceso de luchas”.*³

TEORÍAS GLOBALES Y SABERES LOCALES

Esta disposición del discurso hacia el poder no es, sin embargo, homogénea. Se podría incluso intentar una morfología de los discursos que los redistribuyera según sus efectos específicos

¹ No habiendo sido este hecho objeto de una elaboración teórica en los grandes libros de Foucault, recurriremos aquí esencialmente a entrevistas, artículos o ensayos cortos aparecidos en los años 70.

² “Vérité y pouvoir”, entrevista con A. Fontana, en *L’Arc*, #70, 1977. Es aquí donde Foucault emplea el “sentido político” del término, por oposición a un sentido sociológico que vería en el intelectual a una categoría social determinada

³ “Sur la sellette”, entrevista con J.L. Enzine, *Les Nouvelles littéraires*, 17-23 marzo 1975. Convendría algún día llevar a cabo una lectura política de *L’Archéologie du savoir*: comprender cómo el enunciado obtiene su identidad sólo de la estabilidad de su funcionamiento en un campo de saber.

de poder.⁴ Foucault no se dedicó directamente a esto, pero sí esbozó su posibilidad, sobretodo al oponer la “teoría” al “saber”. Por ejemplo en su artículo de 1977,⁵ Foucault confronta “lo que pasa”, rechaza toda “...justificación teórica ... ese lento trabajo de apaciguamiento que asegura, día tras día, el discurso verdadero”. Es necesario comprender aquí la “teoría” como el esfuerzo especulativo por disolver al evento inaceptable, en la serenidad llana del discurso racional. Ella sería el aparato para digerir los *eventos*, mediante la inscripción de éstos en una vasta discursividad abstracta, en una racionalidad superior que los privaría de su núcleo de escándalo. Foucault parodia entonces el discurso de la ortodoxia comunista:

*“Contra Stalin, no escuchen a las víctimas, ellas no tendrían que contar más que su suplicio. Relean a los teóricos; ellos les dirán la verdad de lo verdadero”.*⁶

Contra los efectos hipócritamente pacificadores y consensuales de una teoría, Foucault apela en este mismo artículo a una “moral del saber” que se agregaría para “...hacer que lo real se vuelva agudo, áspero, anguloso, inaceptable”. El intelectual denuncia, en nombre de su saber, a “lo inaceptable”, eso que Foucault llama también “lo intolerable”: dos términos que serán regularmente retomados en el curso de las múltiples intervenciones de los años 70. La “teoría” es entonces lo que justifica, racionaliza, apacigua, cuando el saber produce “lo inaceptable”, “lo irracional”.⁷ La con-

⁴ Esta nueva “morfología” de los discursos contrastaría fuertemente con lo que Foucault proponía en *Tel Quel* (“le langage à l’infini”, #15) durante el otoño de 1963. Uno constata una ruptura neta en el interés que otorga Foucault a los hechos de lenguaje: parece como si bien pronto se hubiese cansado de esta ontología del lenguaje (el lenguaje como distancia del afuera, desplegado en el espacio del espejo que multiplica los dobles, rodeado por la luz de la muerte, etc.) que lo deleitaba al comienzo de los años 60, pero que hacía imposible toda articulación del discurso con la práctica. Este paso de un estudio del lenguaje como develamiento de una ontología, al examen del discurso como marcador de poder, está claramente presente en una entrevista de Foucault con Pol Droit (1975), reproducida en *Le Monde* del 6 de septiembre de 1986 (“Foucault passe-frontières de la philosophie”). Foucault denuncia allí al “mito literario de la expresión”, contra el cual el dogma de la “intransitividad literaria” (Barthes y Blanchot son citados) pudo parecer un momento eficaz pero ambiguo, porque éste conducía a una “sacralización crecida” de la escritura, tal que ella podía incluso dar lugar a la síntesis monstruosa y abstracta entre escritura y revolución (“más la escritura es escritura, más ella produce la revolución”). Foucault propone *otra vía*: analizar, por ejemplo, la literatura “en sus efectos propios” en relación con los otros discursos, mostrar cómo ella pudo funcionar como “bloqueo político” en una cultura, etc.

⁵ “*La grande colère des faits*” en *Le Nouvel Observateur*, 9-15 de mayo de 1977.

⁶ O también: “La prueba decisiva para los filósofos de la Antigüedad era su capacidad para producir sabios; en la Edad Media era racionalizar el dogma; en la edad clásica, fundar la ciencia; en la *edad moderna es su aptitud para dar razón de las masacres*” (Ibid., el subrayado es nuestro).

⁷ En el sentido de que “...hacer racional [lo real], es apaciguar, poblar de una tranquila certeza, hacer pasar por una gran máquina teórica de producir racionalidades dominantes...”, en *La grande colère des faits*, Ibid.

dena de la teoría efectuada por Foucault no representa entonces un antiintelectualismo. El intelectual continúa siendo pensado como un productor de saber, pero de un saber que encuentra una eficacia política inmediata. Tampoco, nuevamente, se trata de que el intelectual deba asumirse como ideólogo, es decir, aceptar producir un saber desde antes ya falseado por los posicionamientos sociales, alterado por una finalización práctica. Porque es efectivamente a partir del saber como discurso *verdadero* que será necesario tirar el resorte de una acción política:

“Su análisis muestra concretamente lo que puede ser la tarea de un intelectual: simplemente, el trabajo de la verdad. Muchos, después de años, se preguntan antes de hablar, o más bien buscan demostrar, siempre hablando, que ellos tienen la ideología “justa”. Pero la verdad existe con poder y efectos, también con peligros. Y antes que dejarse enganchar una vez más por los debates sobre la ideología, la teoría y la práctica, ¿qué si la tarea política de ahora no fuera producir la verdad, objetarla en todas partes donde sea posible, hacer de ella un punto de resistencia irreducible? La verdad no es jamás políticamente indiferente o inútil -yo no diría tanto de la teoría.”⁸

Tensión inédita, entonces, dentro del decir-verdadero, entre una pretensión que se le reconoce a la producción de lo verdadero, y

una disposición estricta hacia las luchas políticas:

“A partir del momento en que uno quiera hacer una historia que tenga un sentido, una utilización, una eficacia política, uno puede hacerlo correctamente sólo bajo la condición de que se esté ligado, de una manera u otra, a los combates que se desarrollan en este dominio. ... La historia que yo he hecho, no la he hecho más que en función de los combates que se desarrollan en este dominio. ... El problema, lo que está en juego, la apuesta de poder: tener un discurso verdadero que sea políticamente eficaz; o más aún: cómo la verdad de la historia puede tener políticamente su efecto.”⁹

Este emparejamiento sistemático de un saber como discurso verdadero y la urgencia de un combate político, podía sorprender. Una tradición arraigada mide efectivamente la pureza del saber por la distancia que lo separa de los intereses políticos: las bodas del

³⁴ *“Une mort inacceptable”, en B. Cuau, L’Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime, Les Presses d’aujourd’hui, 1976.*

³⁵ *“Questions à Michel Foucault sur la géographie”, Hérodote, #1, enero-marzo de 1976.*

sabio y del político sólo podrían engendrar monstruos. Este problema merecía ser tratado por él mismo: Foucault se dedica a él durante su primer curso del año 1976 en el *Collège de France* (curso del 7 de enero¹⁰), en donde opone teorías globales y saberes de la gente. Se trataba de rehabilitar (en contra del prestigio de las grandes teorías unitarias —marxismo o psicoanálisis— que intentaban descalificarlos, subordinarlos) a los saberes “locales”, o saber “de la gente” (por ejemplo, un conocimiento histórico poco preciso de las estructuras hospitalarias o de la población penal), en tanto que están en condiciones de inspirar directamente las luchas actuales. Es como si la articulación del trabajo teórico y de las luchas prácticas sólo pudiese llevarse a cabo a través de la modestia, la precisión, la particularidad y la exactitud conjugadas de los actos y de los discursos: antes intentar, según Foucault, la provocación indirecta de las modificaciones en el reglamento de los asilos por el estudio minucioso de los archivos de la locura, que querer derribar al Estado burgués en nombre de una historia universal, queriendo liberar a la Humanidad mediante una nueva lógica de los afectos. Para Foucault, el sistema teórico unitario no puede tener más que efectos inhibitorios (es verdad que esperando alcanzar la revolución mundial, sólo se pueden lograr retrasos). Este *quiasma* entre un saber local y las luchas actuales, es lo que Foucault bruscamente definió, en este curso, como constituyendo el fondo de la empresa genealógica.

SABER Y EXPERIENCIA

La reivindicación de un saber que pueda volver a entrar en insurrección contra los poderes dominantes, encontraba una formulación concreta en 1973, en el momento en que Foucault intentaba, mediante una serie de entrevistas con José, obrero de Renault-Billancourt, establecer un *rapport* inédito entre los intelectuales y la clase obrera. El título de la intervención de Foucault era elocuente: “Para una crónica de la memoria obrera”.¹¹ Foucault parte de la existencia “en la cabeza de los obreros” de “experiencias fundamentales surgidas de las grandes luchas: el Frente popular, la Resistencia...”. Contra la monopolización de esta memoria de experiencias concretas de lucha por parte de los sindicatos o de los libros militantes, que sólo retienen aquello que va acorde con los dogmas de la teoría, Foucault propone inventariarlas por sí mismas, “...para poder servirse de ellas y definir desde allí instrumentos posibles de lucha”. No existen entonces, de un lado los

¹⁰ Este curso no ha sido todavía publicado en Francia. Apareció la primera vez en Italia en la recopilación *Microfísica del potere* (Turín, Einaudi, 1977).

¹¹ *Libération* del 22 de febrero de 1973.

obreros ignorantes, y del otro, el intelectual cargado de conocimiento y que condesciende algunas veces a educar, a formar la masa obrera, a hacerla ingerir un poco de su saber, o a hacerla reconocer aquello que oscuramente ella sabe (el intelectual como consciencia clara y estilizada del proletariado). Hay más bien, de forma contraria, un saber obrero propio¹² pero disperso, difuso: uno que se ha formado en el curso de las luchas (Foucault habla de una “racionalización de su comportamiento”¹³), y que el intelectual debe “reunir”.¹⁴ La función del intelectual sería entonces capitalizar la experiencia obrera, en un saber constituido que pueda poner tácticas de lucha probadas a disposición de todos. El intelectual estaría así volcado hacia la recolección de una memoria difusa. El tema del intelectual que utiliza su posición dominante en el circuito de información,¹⁵ para hacer escuchar gritos comúnmente sofocados, para prestar su voz a quienes se les niega ser escuchados, será recurrente en Foucault. Además de este tema, se perfila también claramente en las entrevistas con el obrero de Renault-Billancourt, la idea de producir un “saber” que sea el de una “experiencia” individual o colectiva: es como si sólo un saber formado directamente a partir de la *experiencia* (de sujeción o de resistencia al poder, de luchas o de sumisiones), pudiera adquirir un valor directamente político (este enraizamiento del *saber* en la *experiencia concreta* sería, con la *particularidad* de sus objetos, lo que lo distingue de la *teoría*). Uno encuentra desde luego la idea de una utilización posible del saber: Foucault no cesa de repetir que él escribe no para lectores sino “para utilizadores”,¹⁶ que los libros deben estar hechos “para tener usos no definidos por quien los ha escrito”, que son “pequeñas cajas de herramientas”.¹⁷ Pero también conviene sin duda comprender cómo, para Foucault, el simple paso de la experiencia al saber puede constituir en sí mismo un acto político:

“El método puede sorprender, pero es todavía el mejor. Es necesario que la información resurja; es necesi-

¹² “Estamos de acuerdo, los obreros no tiene necesidad de los intelectuales para saber lo que hacen, ellos lo saben muy bien ellos mismos”, en “El intelectual sirve para reunir las ideas” (*Libération* del 26 de mayo de 1973).

¹³ *Libération* del 22 de febrero de 1973.

¹⁴ “El intelectual sirve para reunir las ideas”, es el título de la segunda entrevista con José (*Libération* del 26 de mayo de 1973).

¹⁵ Es así que, retomando sus entrevistas con el obrero José (*Libération* del 26 de mayo de 1973), Foucault evoca en estos términos la especificidad del intelectual con relación al obrero: “[éste] está conectado al aparato de información y no al aparato de producción.”

¹⁶ “Carceri e manicomi nel congegno del potere”, entrevista con D’Eramo, *Avanti*, 3 de marzo de 1974. O aún: “Escribir no me interesa sino en la medida en que se incorpora a la realidad de un combate, a título de instrumento, de táctica, de iluminación” (“Sur la sellette”, *Ibid.*).

¹⁷ “Des suppliques aux cellules”, entrevista con Poi Droit, *Le Monde*, 21.....

*rio transformar la experiencia individual en saber colectivo, es decir, en saber político.*¹⁸

Esta articulación inmediata entre el combate político y la constitución de saberes de *experiencia*, coloca entonces al intelectual en el centro de los juegos de poder. Es así que Foucault puede también presentarlo como un táctico:

*“Se trata, en efecto, de tener del presente una percepción espesa, larga, que permita localizar dónde están las líneas de fragilidad, dónde están los puntos fuertes, a qué se han unido los poderes ... en dónde se han implantado estos. Dicho de otra forma, hacer un plano topográfico y geológico de la batalla... He ahí el rol del intelectual, pero como diciendo: he ahí también lo que ciertamente no deben ustedes hacer”.*¹⁹

El intelectual no debe edificar la teoría de las luchas (asegurar su inscripción en la discursividad de una lógica ontológico-histórica), sino localizar puntos de ataque posibles:

*“Es necesario además que el análisis histórico tome parte realmente en la lucha política; no se trata de otorgar a las luchas un hilo conductor o un aparato teórico, sino de constituir sus posibles estrategias. Es cierto que el marxismo -aquí entiendo la escolástica, el corpus tradicional de saber y de textos- no nos da ningún instrumento para esto, ahora que las luchas se han multiplicado hacia todos los frentes: sexualidad, psiquiatría, medicina, sistema penal...”*²⁰

El intelectual aparece así, finalmente, en otras entrevistas, como un *revelador* y *denunciante* de los sistemas de poder:²¹

¹⁸ “Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence”, entrevista con M. Foucault y P. Vidal Naquet con C. Angeli, *Politique-Hebdo*, 18 de marzo de 1971. Se puede volver a leer ahora la pista grabada que fue distribuida a la prensa el 8 de febrero de 1971, anunciando la creación del GIP (Grupo de Información sobre las prisiones): “Poca información se publica sobre las prisiones [...] es una de las regiones escondidas de nuestro sistema social, una de las cajas negras de nuestra vida. Tenemos el derecho de saber, queremos saber [...] Estas informaciones, no es en los reportes oficiales que las encontraremos. Las pedimos a aquellos que, a título personal, tienen una experiencia de la prisión.”

¹⁹ “Pouvoir et corps”, *Quel corps?*, septiembre-octubre de 1975.

²⁰ “Sur la sellette”, entrevista con J.L. Enzine, *Les Nouvelles littéraires*, 17-23 de marzo de 1975.

²¹ Foucault dice bien, en efecto, que “el poder en Occidente es lo que más se muestra, pero lo que se esconde mejor ... Las relaciones de poder son tal vez una de las cosas más escondidas en el cuerpo social”. El intelectual debe entonces “buscar nuevamente aquello que está más escondido; retomar posesión de esto en la infraestructura económica; seguirlo a través de sus formas no solamente estáticas, sino infra-estáticas o para-estáticas; recuperarlo en su juego material” (“Non au sexe-roi”, entrevista con B.H. Lévy, *Le Nouvel Observateur*, 12-21 de marzo de 1973.

*“Por donde quiera que el poder se esconda bajo las especies del saber, de la justicia, de la estética, de la objetividad, del interés colectivo, es necesario colocar una pequeña caja negra, a la vez trampa y revelador, en donde el poder se inscriba al desnudo”.*²²

Intelectual universal e intelectual específico

Esta serie de posiciones teóricas se cristaliza en la oposición, propia de Foucault, entre el “intelectual específico” y el “intelectual universal”. Durante mucho tiempo, escribe él,

*“...el intelectual llamado ‘de izquierda’ ha tomado la palabra y se le ha reconocido su derecho de hablar en tanto que maestro de verdad y de justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la consciencia de todos. Creo que allí se encontraba una idea traspuesta del marxismo, de un marxismo debilitado: de la misma manera que el proletariado era, por la necesidad histórica, portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, debido a su escogencia moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual vendría a ser la figura clara e individual de una universalidad, de la cual el proletariado sería la forma sombría y colectiva”.*²³

Según Foucault, entonces, el intelectual ha fundado su derecho para hablar y ser escuchado sobre la base de su pretensión de entregar un discurso en nombre de *valores universales* que sobrepasan ampliamente las diferencias de clases o incluso la cultura. Hablar como intelectual era entonces elevarse por encima de los conflictos históricos, de las querellas personales, dirigirse, en fin, a los otros, no como representante de una facción, sino de una verdad que está más allá de ellas y que las engloba. La originalidad del intelectual fue no pertenecer a ningún partido y así ser del partido de todos: en esto podía pretender diseñar el camino de justicia a los hombres comprometidos con la particularidad de sus intereses. Dirigiéndose a la humanidad en general, fundándose sobre valores generales, un discurso tal recibía también un contenido general, al profesar una crítica siempre global. En su versión marxista, esta concepción confía al intelectual el rol de consciencia despertada y

²² “En guise de conclusion”, *Le Nouvel Observateur*, 13-29 de marzo de 1972.

²³ “Verité et pouvoir”, *Ibid.*

lúcida de una misión histórica universal presente en el proletariado bajo una forma tácita, práctica, no desarrollada en concepto. El intelectual universal piensa (y anuncia, promete) aquello que el pueblo hace (realiza oscuramente).²⁴ Claramente, es el intelectual humanista²⁵ quien aparece aquí aludido. Son conocidas las reticencias de Foucault hacia el humanismo, acusado por turno de representar el rol de valija diplomática de un conservadurismo salvaje,²⁶ y de constituir soberanías teóricas (el sujeto humano como portador absoluto de derechos, como unidad soberana) que no tienen otra finalidad que la de preservar afanosamente el reino no compartido de las soberanías concretas.²⁷ Por esto, Foucault intenta diseñar, contra Hugo y los Sartre, la figura de un "intelectual específico". Este último no tiene como objeto los *valores* generales de una humanidad de derecho, sino las *condiciones de existencia* de todos y cada uno ("la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, los *rappports* familiares o sexuales"²⁸). Ya no se trata, entonces, de profetizar las bienaventuranzas venideras y de abrir la vía a la humanidad universal, sino de denunciar los sufrimientos presentes y las presiones cotidianas.²⁹

LA SUBLEVACIÓN Y LA GRACIA

Este tema incesante de la lucha eficaz, del combate inmediato, al mismo tiempo que Foucault también afirma la inutilidad (si no la nocividad) de toda referencia a valores universales, no

²⁴ Esta figura es todavía la que Foucault recusa bajo el calificativo de intelectual "profético".

²⁵ Foucault le asigna su acta de nacimiento en el siglo XVIII (Voltaire permanece un modelo aplastante): "El intelectual 'universal' deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significados y valores en donde todos pueden reconocerse."

²⁶ "Lo que me molesta del humanismo, es que es, desde su inicio, el paraviento detrás del cual se refugia el pensamiento más reaccionario", *Les Lettres française*, # 1125, 31 de marzo-6 de abril de 1966.

²⁷ "Entiendo por humanismo al conjunto de discursos a través de los cuales se ha dicho al hombre occidental 'aunque no puedas ejercer el poder, puedes no obstante ser soberano' ... el humanismo es todo aquello mediante lo cual en Occidente se ha barrido el deseo de poder", "Par-delà bien et mal", *Actuel*, # 14, noviembre de 1972.

²⁸ "Verdad y poder", *Ibid.*

²⁹ La genealogía de este intelectual lo hace derivar del sabio y no del jurista (Foucault cita a Oppenheimer). Por ejemplo, para combatir al racismo, Foucault, antes que referirse a valores universales de la humanidad, cita los estudios de Jacques Ruffié sobre lo vivo: "No tomaré más que un ejemplo: lo que la biología tiene que decir hoy en día sobre las razas humanas. Es aquí donde sin duda el método y el triunfo de Jacques Ruffié se observan mejor, porque él es uno de los representantes más eminentes de la nueva antropología física. Y es aquí también donde un saber científico riguroso puede adquirir un sentido político inmediato ... Más que una retórica en donde las investigaciones abren tantas complicidades, es indispensable un filtraje del problema de las razas en términos científicos", en "Bio-histoire et bio-politique", *Le Monde*, 17-18 de octubre de 1976.

deja de parecer chocante. Esta pasión por el compromiso es estrictamente contemporánea de un desinterés salvaje por los valores: batirse sí, pero ciertamente nunca en nombre de la Justicia o de la Humanidad. Se le plantea en seguida a Foucault el problema de la finalidad última del compromiso político, y uno cree súbitamente encontrar allí su talón de Aquiles. Este reconocimiento de valores trascendentales, como guía obligada de una lucha que sea diferente de la búsqueda de intereses personales, se le objeta a Foucault con una incansable monotonía. Y Foucault jamás hubiese respondido a esto.

Está, sin embargo, el texto de Foucault, aparecido en 1979 en *Le Monde*,³⁰ que va mucho más allá del simple deseo de justificar sus posiciones sobre Irán en la época del *Sha*: sería necesario leer aquí un gran texto de ética política, sería necesario poder consagrarle páginas en su justa medida. Un pueblo se subleva contra el despotismo sanguinario del *Sha*, y pronto está consagrado a la tiranía del fanatismo religioso. “Enigma de sublevamiento”, escribe Foucault. Y más que saber quién tiene razón o quién no la tiene, qué justifica una revolución o qué la condena, qué inscribe un movimiento de explosión social dentro del sentido de la Historia, o a contrapelo, Foucault regresa sin cesar al hecho irreducible, al evento ineludible: un pueblo se ha sublevado, y hombres han arriesgado su vida. “*No hacemos la ley de quién arriesga su vida delante de un poder. ¿Tiene uno razón o no de sublevarse? Dejemos la pregunta abierta. Uno se subleva, es un hecho: y es así que la subjetividad (no de los grandes hombres, sino de cualquiera) se introduce en la Historia y le otorga su soplo*”. Es esto, sin duda, aquello que oscuramente se apunta cuando se denuncia el nihilismo, el romanticismo, el positivismo, el irracionalismo de Foucault: esta manera de inclinarse, de callar las voces de la razón, de imponerse silencio cuando las voces ruidosas de la explicación (histórica, filosófica, sociológica, cultural: es decir, en su fondo, *mediáticas*) querrían en seguida recobrar la insostenible gravedad de una vida que se expone libremente. “*El movimiento por el cual un hombre solo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: ‘Yo no obedezco’, y lanza el riesgo de su vida a la cara de un poder que estima injusta –este movimiento me parece irreducible.*” Irreducibilidad del sublevamiento: porque ningún poder sabría cómo suprimir definitivamente su posibilidad, porque no podría disolverse por completo dentro de una lógica histórica (por él mismo escapa a la historia, se inscribe en

³⁰ “Inutile de se soulever?”, *Le Monde*, 11-12 de mayo de 1979.

ella sólo como ruptura, fractura:³¹ no es “revolución”, o más bien la “revolución” no es más que un intento por enmascarar la irracionalidad territorial de la sublevación —no porque ésta fuera irrazonable, sino porque se coloca más acá de una posición de razón). ¿Fascinación malsana del intelectual parisino que prefiere abismarse en la contemplación infundada del hombre armado, antes que retomar la antigua tarea de volver a separar los hilos del sentido? Puede ser también por este respeto inmediato ante la singularidad extrema de estas vidas que se exponen de tal forma, que las racionalizaciones devienen bruscamente obscenas en la boca de quien las pronuncia. Foucault parece decirnos: yo estaba listo para defender a estos iraníes en lucha contra el *Sha*; si estos retomaran sus armas contra el *Ayatolah*, yo los defendería nuevamente. Y es como si la autenticidad de la lucha se midiera por el riesgo en el que la vida incurriera. Uno puede no obstante exponer su vida para defender las causas más innobles. Sin duda alguna, ¿pero todo un pueblo? *“Nadie ha podido encontrar que estas voces confusas canten mejor que las otras y digan el fondo final de lo verdadero. Es suficiente que existan y que ellas tengan contra ellas mismas todo aquello que ensaña a hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir. ¿Cuestión de moral? Puede ser. Cuestión de realidad, con seguridad.”* Este texto ofrece un sonido extraño; tan verdadero es, que uno opone ineludiblemente, con el automatismo de las falsas evidencias, la intransigencia incondicional de la moral y de sus ideales, a la consideración pragmática del principio de realidad y de sus urgencias concretas: como si sólo se pudiese fundar una política cínica, sobre lo real. Pero Foucault dice otra cosa: es en lo hondo de lo real, del evento, de lo que *efectivamente pasó*, que se deja entrever aquello que rompe el curso del tiempo; este gesto a través del cual subjetividades en masa no aceptan más ser humillados, y reivindican la integridad de su existencia poniéndola en peligro, es, en el tiempo, aquello que se escapa a éste, y en la historia, aquello que la rompe. Y Foucault sabía bien que *aceptando* así al evento incondicionalmente (un pueblo se ha sublevado, no diré nada sobre esto), volvía a encontrar el viejo respeto fascinado por la gracia eficaz:

“Lo que escapa a la historia es el instante, la fractura, el desgarramiento, la interrupción. A la gracia corres-

³¹ Extraña caracterización del “sublevamiento” de los sujetos humanos contra un poder, como aquello que corta el hilo de la Historia *fundando la posibilidad*: ella recupera con exactitud lo que Foucault decía sobre la locura y la Historia en el primer prefacio de *Histoire de la folie*, en 1961.

*ponde (y puede ser que responda), del lado de los hombres, la sublevación. La revolución se organiza según toda una economía que es interior al tiempo: condiciones, promesas, necesidades; ella se aloja en la Historia, hace allí su cama, y finalmente se acuesta. Cortando el tiempo, la sublevación levanta a los hombres verticalmente de su tierra y de su humanidad.*³²

Será necesario algún día reanudar estos hilos dispersos, y considerar cómo, en Foucault, este rechazo de lo *universal* y este respeto inmenso por las *singularidades*, esta recusación de las *teorías* globales con un llamado a la *experiencia* como fundación última, esta negación de las *lógicas* históricas unitarias acompañada de una búsqueda de las discontinuidades radicales, de las *fracturas* irreducibles, esta desconfianza hacia el orden de las *razones* y el llamado obstinado del hecho, roca de nuestras inteligencias, este rechazo de hablar *en su propio nombre* con el fin de no plegarse más que a ofrecer *voces*; todo esto que en fin hace chillar a los neokantianos y a otros apóstoles del sentido universal y del derecho inalienable, todo esto finalmente tiene un nombre, y enemigos. Se trataba entonces de la salida del alma hacia el más allá, y no de la liberación del hombre dentro de la Historia, pero se encontraba esta misma pasión de hacer inclinar la razón delante de la irreducible posición de un sujeto (aquello que otros humildemente llamaron su *verdad*): Foucault, en política, era un jansenista.

³² "Vivre autrement le temps", *Le Nouvel Observateur*, 30 de abril-6 de mayo de 1979.

De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez

Por José Jara*

Resumen

El artículo pretende establecer los nexos entre los pensamientos de F. Nietzsche y M. Foucault: tanto desde la concepción de genealogía que subyace a ambos como también en la consideración de la filosofía como diagnóstico de nuestro tiempo, o en el problema de la verdad y el poder, o en la cuestión del nihilismo. No obstante, no se hace abstracción de importantes elementos que los separan como la sistematicidad y los estilos usados por cada uno. Así, se señala que Foucault privilegia las condiciones concretas de existencia haciendo mayor énfasis en el elemento histórico que Nietzsche. Finalmente, ambos autores son considerados, según la expresión del mismo Nietzsche, como filósofos del peligroso *tal vez*. Esto es, son pensadores que ya no sitúan su discurso bajo el lema o la consigna de la apodicticidad o universalidad, que solía enaltecer y dar dignidad a las proposiciones de la racionalidad metafísica, imperturbable ante la contingencia de lo meramente actual. Más bien, al descender a la transitoriedad de todo presente, estos filósofos quedan expuestos al reconocimiento siempre provisorio de que se acepte la interpretación en curso, de considerársela como un simple *tal vez*, que más tarde puede incluso no llegar a ser tal.

Palabras clave: Foucault, Nietzsche, semejanzas, diferencias, contingencia.

* Profesor de la Universidad de Valparaíso, Chile.

From Nietzsche to Foucault, a dangerous maybe

By José Jara

Abstract

This paper intends to establish a connection between the thought of F. Nietzsche and M. Foucault: starting from the conception of genealogy that both authors have and the considerations of philosophy as a diagnosis of our time: either the problem of truth and power, or the problem of nihilism. However, an abstraction of important elements that distinguish them apart is not made, such as the system and style used by each one. In this way it is pointed out that Foucault gives more importance to the historical element than Nietzsche does. Finally, both authors are considered, as Nietzsche says, as philosophers of the dangerous *maybe*. This means that the thought of neither of these philosophers could be classified under maxim of universality of traditional metaphysics, which would grant an untouched stability before the contingency of mere actuality to those classified under it. But as opposed to this maxim, the thought of these philosophers can not be classified as such. Instead, they should be considered as philosophers which are exposed to the contingency of the present time and the interpretations that are product of this time, meaning that these interpretations are only a *maybe*, but that in the future time they can even not be.

Key words: Foucault, Nietzsche, similarities, differences, contingency.

Fractura, desafío, revelación, cesura, conmoción filosófica,¹ son algunas de las palabras empleadas por Foucault para señalar el efecto producido en él por su lectura de la obra de Nietzsche, especialmente la del período de 1880 que se abre con *Aurora* y *La ciencia jovial*. Diversas fueron las vías que le condujeron hacia esa gama de experiencias vividas a partir de comienzos de la década de los 50, que provenían desde dentro del medio académico universitario, pero más decisivamente desde fuera de él, pues en aquél, Nietzsche no tenía cabida por esas fechas. Una de esas vías es la que se perfila precisamente como una cierta escapatoria frente al discurso filosófico académico de entonces, en el que él sentía prevalecer los discursos del hegelianismo y la fenomenología, aunque también allí encuentra a Heidegger como figura determinante para su “devenir filosófico”; sin embargo, al ser puesto éste en conjunción con Nietzsche, ambos habrían producido en él lo que llamó una “conmoción filosófica”, que no le impidió reconocer que fue este último “quien lo arrebató” y le dio por primera vez “el deseo de hacer un trabajo personal”.² Otra de esas vías, está marcada por la lectura realizada por él de Blanchot, quien lo condujo a Bataille y éste a Nietzsche, a través de un eje de preocupaciones intelectuales que, pasando por la literatura y la reflexión sobre el lenguaje le llevaron hasta uno de los temas que lo emparenta con una de las cuestiones centrales del pensamiento de Nietzsche: la crítica del sujeto y de la forma de racionalidad que ha prevalecido en Occidente desde sus albores griegos.

Pero un parentesco no significa identidad. Nietzsche, antes de alcanzar la estatura que este siglo le ha concedido y Foucault le reconoció, entendía que su caminar por esa crítica era un ensayar y un preguntar, de los que ni se avergonzaba ni ocultaba. Pero también afirmaba: “Este es mi camino”, para preguntar luego, “¿dónde está el vuestro?” Pues a quienes preguntaban “por el camino”, sin titubeos, respondía: “¡El camino, en efecto, no existe!”³ Así pues, si Foucault logra alcanzar una estatura que pueda mantenerse más allá de la que en vida se le concedió, tal vez sea algo emparentado con la inflexión que él llegó a dar a la cercanía que experimentaba con ese pensador, pero también a la distancia que le habría sido necesaria conquistar para dejar, tras la huella de Nietzsche, también el rastro de lo que haya sido “su camino”.

¹ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, 1954-1988. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald. Editions Gallimard, Paris, 1994. Tomo IV, P. 436; p.780; I, p. 551; IV, p. 703.

² *Ibid.*: p. 529.

³ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, p. 272.

El camino de salida de Foucault del dominio, que aún en su tiempo experimentaba, del tema del sujeto en el discurso filosófico y, por ende, del tipo de racionalidad que en éste prevalecía, es uno que encuentra la primera gran legitimación de su actividad como filósofo, aunque junto a una fuerte recepción polémica, en su libro *Las palabras y las cosas*. La interpretación que allí propone en sus páginas finales de la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”, junto a la correlativa desaparición del hombre que se vería despuntar en los discursos de las ciencias humanas que se perfilan en este siglo, y además sobre el trasfondo de las transformaciones acaecidas con el correr del s. XIX en el orden del saber moderno, sería preciso entenderla como sustentada en la paulatina pero inexorable retirada de la preeminencia del sujeto trascendental, como instancia fundamentadora y determinante de los discursos que se construyeron en los siglos XVII y XVIII. En estos discursos, el hombre, en tanto sujeto pensante y cognoscente, se entendía a sí mismo vicariamente desde las condiciones de un saber universal, necesario y con vocación teleológica. La desaparición de ese Dios, secularizado como sujeto trascendental, propone Foucault, no podía sino traer consigo desdibujamiento, la disolución de la figura del sujeto-hombre que había ganado sus armas cognoscitivas al amparo de aquella postulación de la verdad y eternidad divinas.

Pero allí despliega Foucault una conexión dual de cercanía y distanciamiento con Nietzsche, en cuanto a recursos y actitud. Su empleo de la historia —destacada por éste en tantos lugares como instancia esclarecedora de hechos y obras que siempre aporta “nuevas verdades”—,⁴ tematizada como una arqueología del saber clásico y moderno, que describe e interroga en esos discursos lo ya dicho en ellos al nivel de su existencia, planteando una reescritura de lo allí ya escrito, pero haciéndolo bajo una forma regulada y sostenida de exterioridad—⁵ en tanto es hecha sin remitirse a lo que en ellos actuaba como su fundamento teórico último—, muestran que al hacer Foucault sus análisis de ese modo, se sitúa él, pero también él resitúa a esos discursos fuera del ámbito de esa racionalidad del sujeto trascendental, que se asumía como garante de la articulación y verdad de ellos. Es decir, en tanto examina el proceso de formación de ese saber desde el conjunto diverso de prácticas discursivas y no discursivas que lo

⁴ “Un hecho, una obra es para cada tiempo y para cada tipo de hombre de una nueva elocuencia. La historia habla siempre nuevas verdades”. NIETZSCHE, F.: *Kritische Studienausgabe*. dtv/de Gruyter, München, 1980, t. 10.16 [78].

⁵ FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México, 1970, p.p. 223-235.

atravesan en distintos niveles y ámbitos, está haciendo Foucault una suerte de genealogía nietzscheana de la existencia, despliegue y transformación de la peculiar forma de racionalidad vigente en esos periodos. Pero su cercanía de procedimientos con esa genealogía, no debiera desatender al hecho de que ella es realizada con otros elementos, sistematicidad y estilo que el usado por Nietzsche.

El lugar central que ocupa su manejo del enunciado en sus análisis de los discursos de un saber sobre la locura, la enfermedad, el hombre en cuanto ser viviente, trabajador y hablante, revelan una particular modalización del trabajo genealógico. Y esto, en tanto las condiciones de lo denominado por él como el referente, el lugar vacío del sujeto, el campo asociado y materialidad institucional de la función enunciativa, desplazan ese análisis fuera de la órbita de racionalidad de la conciencia hacia lo que se exhibe como el complejo y aleatorio entramado de prácticas discursivas y no discursivas, que confieren a la tarea realizada por Foucault una persistencia específica y sistemática, pero también corrosiva de su trabajo en torno a disciplinas y periodos acotados, abordados por él dentro de los "talleres de la historia".⁶ Y a partir de allí, su actividad adquiere también un estilo distinto que el de Nietzsche. Distinto, por lo pronto, en cuanto modifica el rango explícito de amplitud de su investigación. La recuperación de la historia hecha por Nietzsche para el ejercicio del pensar filosófico se hace operativa a través de su propuesta genealógica, la que al abocarse de manera más visible a una crítica de la moral, apunta, sin embargo, hacia una reinterpretación del entero proceso de formación de la racionalidad occidental surgida en el mundo griego y modificada mediante la ecumenización del cristianismo, por una parte, y de la universalización del discurso metafísico moderno, por otra. El carácter desmitificador que asume su trabajo genealógico al establecer la necesidad de "tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que ... surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron..."⁷ los conceptos y valores centrales de esa racionalidad, no sólo pone de manifiesto el amplísimo espectro de la tarea que se propuso, sino también la radicalidad con que la asumió, y que conduce a encontrar allí, quizás, una de las explicaciones para el tono rotundo y tajante de las palabras de su crítica. Allí es donde se sitúa, tal vez, uno de los aspectos del lugar retórico del martillo como instrumento de su pensar.

⁶ *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1982, p. 57.

⁷ NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 2da. ed., 1975. Prólogo. p. 6.

La autolimitación que Foucault impone a la pretensión de querer dar “como título general”⁸ a lo que él hace el de *genealogía de la moral*, es lo que, por uno de sus lados, diferencia su trabajo del de Nietzsche. Más bien se trata, para él, de conjugar y de mantener en equilibrio los elementos comunes y diferenciales de las dimensiones arqueológicas y genealógicas de su investigación. Al llevar a cabo el análisis arqueológico de las discursividades locales⁹ en que se expresan saberes acerca del hombre y en los que éste alcanza diversos grados de comprensión de sí mismo, de subjetivación, se ha de tener presente que esos discursos, a pesar de la estabilización teórica que puedan adquirir en un momento determinado, son también “acontecimientos históricos”¹⁰ surgidos desde condiciones precisas que, en cada caso, es necesario situar y examinar. Y es mediante el enfoque genealógico que se destacan las tácticas que se ponen en obra para abordar esas discursividades a partir de los conflictos avistados en la cotidianidad del presente y sobre la base de la redescrición de los discursos de ciencias allí vigentes, para hacer emerger así las formas de objetivación del hombre, de reconocimiento de sí mismo, que allí dominan. Pero desde esta doble vertiente de análisis, arqueológica y genealógica, cabrá visualizar a la vez el carácter dual de las formas de dominación que transparecen en esos discursos enunciados sobre un trasfondo de supuestas evidencias de los saberes existentes acerca de la condición del hombre afectado por la locura, la enfermedad, que se experimenta a sí mismo, como ser viviente, trabajador, hablante, enjuiciado y castigado como criminal, puesto en la encrucijada del deseo y el placer con que vive su sexualidad. Pues si efectivamente mediante esos discursos se ha llegado a delinear una figura expresa del hombre, el hecho de poner críticamente al trasluz la condición histórica de tales discursos devela sus límites y hace posible otra reflexión sobre ellos que, junto con poner de manifiesto la posibilidad para el hombre de ya no ser o de no tener que seguir siendo lo que en esos discursos se enunciaba, se revela el *ethos* filosófico que atraviesa toda la propuesta de Foucault como una que deja abierto “el trabajo indefinido de la libertad”.¹¹ Y cabría agregar, de aquella misma libertad de la voluntad nietzscheana cuando es asumida desde su condición de ser creadora, es decir, de ser una voluntad de poder que es capaz de volver a actuar sobre la supuesta inevitabilidad e inmodificabilidad del pasado, para, antes bien, transformarlo de acuerdo a su acción libertadora y portadora de alegría.¹² Es todo el espectro de las dimensiones del tiempo y el

⁸ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, II, p. 753.

⁹ *Ibid.*, III: p. 167.

¹⁰ *Ibid.*, IV: p. 574

¹¹ *Ibidem.*

¹² Cfr. NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, De la redención.

entero quehacer del hombre lo que nuevamente queda abierto mediante esa voluntad sintiente, volente y pensante, para ser transfigurados una y otra vez.

Por cierto, en esos procesos correlativos de subjetivación y de objetivación que emergen desde los análisis arqueológico y genealógico, es el propio hombre el que se convierte en objeto de conocimiento, pero en tanto es a la vez él mismo el sujeto de esos conocimientos que procura obtener con respecto a sí mismo. La conexión con el tema central de reflexión de Nietzsche, la vida, y en ella, el hombre, resulta evidente. E incluso, podría decirse que en estos trabajos de Foucault y de acuerdo a la opción teórica y metodológica con que los lleva a cabo, se pondrían en obra algo así como fragmentos de un tipo de pensar y de racionalidad que pudiera ser propicia para establecer una reflexión que accediese a una comprensión más ajustada del ámbito de existencia de ese hombre futuro, que es el "suprahombre". Pues si, por lo pronto, ese "suprahombre" es uno que sólo puede llegar a emerger luego de la muerte de Dios y de haberse despejado las sombras que esta muerte arroja sobre el tiempo posterior a ella y que dificultan al hombre pensar de otra manera y por fuera del peso histórico de tal acontecimiento,¹³ es notorio que esa figura no podría ser pensada con las categorías de un discurso lógico-metafísico ni bajo la égida del sujeto trascendental. Y ya hemos dicho que eso es lo que precisamente Foucault no hace, sino que, por el contrario, todo su esfuerzo se dirige a pensar esos procesos de subjetivación y objetivación del hombre desde fuera de esas condiciones de posibilidad metafísica, para privilegiar, más bien, sus condiciones de existencia concretas, que son tales por ser históricas, y por eso excavables y recuperables mediante el uso metódico del análisis de los enunciados de los discursos efectivamente habidos sobre el hombre.¹⁴

¹³ "Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna -sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto; sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros -¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!" NIETZSCHE, F.: *La ciencia jovial*. Monte Avila Editores, Caracas, 2a. ed. 1992, p. 108.

¹⁴ Resulta difícil no escuchar aquí el eco de, por lo menos, dos textos de Nietzsche. El primero, de *La genealogía de la moral* y el segundo, de *La ciencia Jovial*. Ellos dicen: "¡Pues resulta evidente cual color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!" (Prólogo, p. 7). El otro: "Todo lo que hasta ahora los hombres han considerado como sus <condiciones de existencia> y toda la razón, pasión y superstición que hay en esta consideración -¿ha sido investigado esto hasta el final?" (p.7). Esta doble referencia de afirmación e interrogación nietzscheana ha estado presente, sin duda, en todo el curso de las investigaciones realizadas por Foucault. Ver además nuestro artículo "Foucault y la filosofía: ¿una seducción perversa?", especialmente sus notas 9, 15 y 36. *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 23, Caracas, Venezuela, 1987.

Si como ya proclamó Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, el “mundo verdadero” del discurso de la metafísica se convirtió finalmente en una fábula y el sujeto es una ficción creada desde ese discurso, se hace imprescindible aprender a repensar lo que el hombre ha sido a partir de sus condiciones de existencia efectivas, para así poder avistar el contorno de lo que, en concreto, pueda ser ese otro hombre que en algún momento habrá de llegar, tal vez cuando el horizonte de su existencia quede despejado de esas fábulas y ficciones. Puede ser pertinente recordar aquí un texto en el que Nietzsche pone precisamente en conexión las condiciones de existencia del hombre con lo que para éste pueda ser su intelecto, el perfil y la trama que pueden llegar a adoptar las formas o tipos de racionalidad requeridas por él para vivir y pensar:

*“Hasta qué punto también nuestro intelecto es una consecuencia de las condiciones de existencia—: no lo tendríamos, si no lo hubiésemos requerido, y no lo tendríamos así, si no lo hubiésemos requerido así, si también hubiésemos podido vivir de otro modo”.*¹⁵

A partir de lo ya dicho, es posible establecer otros dos puntos de conexión diferenciada entre Nietzsche y Foucault. Sin duda este último inscribe su trabajo dentro de la actitud abierta por Nietzsche cuando designa a su pensar como “intempestivo”, de acuerdo a la denominación genérica de esos cuatro libros, *Consideraciones Intempestivas*, que publica entre 1873 y 1876. Según lo expresa éste en el prólogo a la segunda de esas *Consideraciones*, su pensar “en contra” de su tiempo, es también un pensar “a favor” de él, en tanto la crítica realizada a lo que lastra y agobia a ese presente, habría de liberarlo hacia sus posibilidades futuras de pensamiento y acción. Es allí en donde visualiza Foucault que se inicia la tarea de la filosofía como un diagnóstico del presente, y que él hace suya. Pero entender a la filosofía de este modo, supone una clara ruptura con el modo tradicional en que éste ha sido valorada, como un saber que aspira a ser universal y apodíctico acerca de lo que es en tanto que es, del ser, o al menos de las condiciones de posibilidad del conocimiento de eso que es; el presente sólo aparece allí, en todo caso, como una ocasión o motivo para —tomando nota de la variabilidad y contingencia de lo que allí aparece—, alejarse de él en pos de acceder a un saber sin resquicios ni caducidad, a la verdad una y perdurable.

¹⁵ *Kritische Studienausgabe* 11.26[137].

Sin embargo, podría pensarse que al emplear Foucault otra expresión como equivalente para aquella de diagnóstico del presente, la de que mediante su trabajo procura realizar también “una ontología histórica de nosotros mismos”,¹⁶ estaría recuperando subrepticamente para su quehacer algo de esa dimensión tradicional de la filosofía, en tanto pregunta por el ser, y que quedaría delimitada por la palabra “ontología”. Pero a lo que apunta esta propuesta foucaultiana de la ontología no es al ser en cuanto tal, sino más bien a la pregunta “¿qué somos nosotros?” y, además, bajo la modalización histórica de “¿Qué es lo que ocurre?”,¹⁷ es decir, de lo que se trata es de establecer un diagnóstico sobre aquellos procesos, movimientos y fuerzas por los que nosotros estamos atravesados cotidianamente, y que ponen de manifiesto a las condiciones de existencia de los hombres como siendo un acontecimiento, como algo que ocurre, se repite entre márgenes de estabilización y variación de esas mismas condiciones, y que nos marcan. Sin olvidar, empero, que esa es una manera de ser hombre, hecha y atravesada continuamente por las acciones y pensamientos de esos mismos hombres, que en el curso del tiempo han llegado a hacer historia.

Por otra parte, estas dos variantes de denominación e interpretación de la filosofía pueden ser puestas en conexión con otro tema que recorre todo el trabajo de Foucault, y que como señala en diversas ocasiones, deriva también de un tema central en el pensamiento de Nietzsche: la verdad. Por lo menos a través de dos vías, que apelan nuevamente a la historia, circunscribe Foucault su preocupación por este tema. Una, mediante la que señala haber querido describir la verdad como un acontecimiento, como una escena en la que “se ha ensayado distinguir lo verdadero de lo falso”,¹⁸ pero poniendo el acento más que en esa distinción, en “la constitución de la escena y del teatro” en que la verdad, como forma y efecto del ejercicio de la racionalidad en Occidente, ha hecho allí su aparición. La otra, como una historia de la verdad en la que resuena esa ontología histórica de los hombres que reflexionan sobre sí mismos. Así, sobre esta segunda vía, en uno de esos textos, dice:

“...aquello de que me he ocupado –aquello en que me he querido ocupar desde hace muchos años– es la ta-

¹⁶ FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, IV: p. 574; *Saber y verdad*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, p. 194.

¹⁷ *Ibid.*: p. 572.

¹⁸ *Ibid.*: p. 572.

*rea de destacar algunos de los elementos que podrían servir para una historia de la verdad. ... un análisis de los <juegos de verdad>, de los juegos de lo verdadero y lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad el hombre se pone a pensar su propio ser...?*¹⁹

El ensayo de Foucault de pensar efectivamente al hombre por fuera de ese fundamento que significaba el sujeto en el discurso de la metafísica, trae consigo el no poder ya apelar a la disponibilidad de una verdad universal e indubitable. Pero si para seguir siendo aún filósofo, parece imprescindible plantearse la pregunta por el conocimiento y acceder a través de él a algún tipo de verdad sobre aquello que se interroga, en último término, por el hombre y los procesos de conocimiento o de saber en que éste se constituye o cree constituirse a sí mismo con y entre el mundo en que habita, resulta inevitable la pregunta que Foucault se plantea: “¿qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la división verdadero/falso de la que depende este saber?”²⁰

Al asumirse el hecho de que el hombre y los saberes que logre no remiten a un tiempo en el que pueda descubrirse un origen fundante ni un fin redentor, escatológico o teleológico, sino más bien refieren hacia un transcurrir del tiempo que una y otra vez se hace historia a partir de los acontecimientos que la traspasan, la marcan y transforman, al hilo de los hechos y situaciones en que los hombres al hacerse a sí mismos entre éstas, la hacen a su vez a ella, a la historia, la consecuencia para el saber que allí se logre, es que no podrá ser sino interpretación. Una interpretación que, al decir de Foucault aludiendo a Nietzsche, no puede detenerse jamás ante una supuesta primacía originaria de los signos, pues éstos, a su vez, no son sino “interpretación de otros signos”,²¹ convirtiéndose así la interpretación en una tarea siempre inacabada y siempre por recomenzar. Y que cuando se quiere rastrear la historia entera de algo existente, de una “cosa” —y ahora al decir de Nietzsche—, lo que se encuentra no sería más que “una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos”,²² que se exhibirían como resultado, efecto de proce-

¹⁹ *Historia de la sexualidad. 2. El uso uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 10. (Hemos reajustado la traducción al texto francés).

²⁰ *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, p. 72.

²¹ *Dits et écrits*, I: p. 571.

²² NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, II, p. 12.

sos de avasallamiento y de resistencias a ellos, de metamorfosis, de casualidades y de contracciones afortunadas, que pondrían de manifiesto la condición fluida del “sentido”. Y precisamente porque éste es uno que históricamente los hombres han venido haciendo a través de los siglos y habrán de continuar creándolo en y con todo cuanto hacen, el mundo, alejándose ya de Dios y del sujeto trascendental, se transforma en lo que Nietzsche denomina “nuestro nuevo <infinito>”, aquél que “incluye dentro de sí infinitas interpretaciones”.²³

Y aquí es donde se introduce no sólo el conflicto de las interpretaciones, la lucha por ellas y entre ellas, sino que también el juego de lo verdadero y lo falso. Y lo que entre esas luchas y estos juegos se configura no son sólo saberes mediante los cuales los hombres procuran conocerse a sí mismos y a cuanto los rodea, sino a la vez y de un modo indisociable con esos saberes se delinea y establece la manera en que los hombres “se gobiernan a sí mismos y a los otros”.²⁴ Y esta otra dimensión de las formas de gobierno y de gobernabilidad existentes entre los hombres, es exhibida y hecha operativa por Foucault cuando sitúa lo pensado y hecho por ellos en ese ámbito de exterioridad de las prácticas discursivas y no discursivas, en que las palabras adquieren la solidez de cosas y la inminencia de acontecimientos entre los que sus acciones posibles quedan reguladas por instancias de estabilización y utilización institucional, por formas de legitimación y de control social. Estas son las que ponen de manifiesto las diversas modalidades en que las figuras de saber quedan entrelazadas con y marcadas por instancias de poder, indisociables no sólo de la búsqueda de validez teórica de ellas, sino también de vigencia y efectividad social, es decir, de relevancia humana e histórica.

Y bien podría decirse que en ese libro en que Foucault desarrolla de manera más explícita y sistemática el dispositivo de poder-saber, operante en el nuevo régimen de verdad que establece el complejo científico-judicial que da lugar al nacimiento de la prisión, junto con el surgimiento de muchas de las técnicas y procedimientos de las ciencias humanas, en *Vigilar y castigar*, se pone en obra un análisis particular y acotado de lo que Nietzsche —en aquel mismo texto citado acerca de la interpretación— denomina a aquello que está a la base de ésta como: “la teoría de una

²³ *La ciencia jovial*, p. 374.

²⁴ FOUCAULT, M.: *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, p. 72.

voluntad de poder que se despliega en todo acontecer". Cabría leer este libro de Foucault como uno en el que él habría utilizado, así sea haciéndolo "chirriar, gritar",²⁵ precisamente ese concepto de la voluntad de poder. Por lo menos, en tanto entiende a ese concepto como "un principio de desciframiento intelectual, un principio de comprensión para delimitar la realidad", aun cuando, por otra parte, también se refiere a él como un concepto "solemne y misterioso" mientras no se le encuentre un contenido reajustado y teóricamente profundizado. Pensamos que este contenido se haya elaborado y expuesto en *Vigilar y castigar*, aunque, sin duda, reajustado desde la actitud de diagnóstico ejercida por Foucault frente a su presente, en el que se le convirtió en acuciante la pregunta acerca de cómo el encierro carcelario llegó a ser —en las sociedades modernas con una identificación democrática—, una instancia privilegiada de puesta en práctica de un poder absoluto que, a la vez, queda plenamente legitimado moralmente en su despliegue social, incluso más allá de ese espacio específico de reclusión.

Al establecer esta conexión, paralelamente podría visualizarse mejor la razón de la elección de ese escenario privilegiado en el que tales relaciones de poder-saber son analizadas por Foucault, el cuerpo, que allí aparece como el centro y lugar de cruce de una anatomía política del detalle y de una microfísica del poder que —más acá de los viejos suplicios, pero sin dejarlos caer en el olvido mediante la modernización de sus técnicas— lo modelan, tallan, transforman, optimizan sus fuerzas y docilizan sus conductas, al punto que allí es posible ver ahora la inversión de la vieja relación griega entre alma y cuerpo, que le permite afirmar a Foucault una nueva relación de ser entre ellas: "el alma, prisión del cuerpo".²⁶ Y el escenario que es ese cuerpo en este libro, puede afirmarse que es la precisa bisagra de conexión con la voluntad de poder postulada por Nietzsche, en tanto ésta es entendida por él como ese otro tipo de racionalidad que permitiría comprender la condición radicalmente histórica del hombre —por fuera de la fábula que distinguió entre un mundo verdadero y otro aparente, sobre la base de la ficción de fundar su pensar en el concepto del sujeto. El cuerpo, a la vez, individual y social, es pensado por Nietzsche como el "centro de gravedad" del hombre, como ese operador de cambio y encrucijada en que se manifiestan, de él emerge, a él llegan, en él se articulan, pueden entrar en

²⁵ *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978, p. 101.

²⁶ *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México, 1976, p. 36.

conflicto y transformarse todas las fuerzas, es decir, emociones, sentimientos, pasiones, conceptos e ideas, que lo configuran, le dan un perfil, una densidad, debilidad o fortaleza, con la que poder asumir, propia o subsidiariamente, el desafío, el placer o el dolor de tener que hacerse y recrearse a sí mismo en ese mundo que se ha convertido en un nuevo infinito de interpretaciones. El cuerpo es el lugar en que gravitan y entran en relación todas las fuerzas que lo configuran como centro, y desde el cual la vida se le presenta como un experimento y una tarea a resolver una y otra vez. Y para lograrlo, con todo cuanto traspasa y configura a su cuerpo, el hombre ha de reaprender a hacer uso de esa voluntad cuyo querer es un crear y recrear, un transformar lo dado, un querer instaurar nuevas referencias y perspectivas, otras disponibilidades y horizontes desde los cuales asumir la diversidad y complejidad de las condiciones de existencia. Y por eso, esa voluntad es también un poder y, por ello mismo, la forma inédita -hasta su tiempo- de repensar Nietzsche un tipo de racionalidad que va más allá de aquella aún dominante en su presente, aunque también la denominara ya como una forma decadente de racionalidad.

En este recorrido de ida y vuelta entre Foucault-Nietzsche-Foucault, en este tránsito por algunos de sus planteamientos centrales -y por fuera de las pretensiones metafísicas de deslindar entre origen y fin, o de las legalidades de los derechos de autor-, cabe aludir a otro tema de conjunción entre ellos: la risa. Esa risa con que ambos enfrentan -uno con risa filosófica, a medias silenciosa, el otro con una mayormente sonora- lo que para muchos fue o es experimentado como “el más siniestro de todos los invitados”:²⁷ el nihilismo. Pues para Foucault, si su risa ante la desaparición del hombre junto con la muerte de Dios puede ser filosófica, es porque a partir de ese hecho él entiende que se “despliega un espacio donde de nuevo es finalmente posible pensar”;²⁸ mientras que para Nietzsche, cuando se trata de despejar el horizonte de viejas fábulas, ficciones y fantasmas, la voluntad tiene su mejor recurso en el coraje y la risa, pues “el coraje que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes, -el coraje quiere reír. ... No con la cólera, sino con la risa se mata”.²⁹ Y por lo pronto, Nietzsche puede adoptar esta actitud, pues el nihilismo

²⁷ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur macht*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964, p. 7

²⁸ FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, Paris, 1966, p. 353.

²⁹ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 70-1.

no sería sino la consecuencia teórica más radical de una reflexión filosófica que se asienta y deriva desde su trabajo genealógico realizado sobre las condiciones de existencia del hombre en la Europa de la segunda mitad de siglo XIX,³⁰ que son las condiciones experimentadas por él, pues ese es su presente, y que al pensarlo le hacen ser intempestivo con él; y por eso también de allí surgen, entre otras, sus tan frecuentes alusiones y críticas al hombre y a la nación alemana de su tiempo —aunque, sin duda, esa genealogía le lleve además hasta los inicios de la cultura occidental y al cristianismo. Y de modo similar, se puede pensar que Foucault es un particular modo de enfrentar o ajuste de cuentas suyo con ese nihilismo —que suele considerarse que tiene como uno de sus hechos detonadores aquella doble muerte ya señalada—, el que recorre esos “tres ejes posibles de genealogía”³¹ en los que él reagrupa sus libros más importantes, escritos desde esa actitud teórica elegida por él de un diagnóstico del presente u ontología histórica de nosotros mismos.

Las afinidades teóricas de estos dos pensadores y la diversidad de caminos y de recursos para transitar por ellos, es lo que nos puede llevar a pensar que son el rostro y la figura de Foucault, al menos una de las que, tal vez, podrían llenar el lugar vacío que en un momento imaginó Nietzsche para ese nuevo género de filósofos que él creía podría aparecer en el siglo siguiente al suyo, y a través de los cuales, él mismo habría de convertirse en la figura que de los cuales, él mismo habría de convertirse en la figura que imaginó para sí: un pensador póstumo. Él los bautizó con un nombre, dice, “no exento de peligros”. Los llamó *Versucher*, tentadores, aquellos para quienes la filosofía misma y su propia vida es un ensayo, un experimento, que buscan en torno suyo y en sí mismos para poder seguir pensando lo mudable de los hechos y acontecimientos de la historia humana, del “reino ilimitado del Límite”,³² como denomina Foucault a aquello en que se convierte el mundo luego de la muerte de Dios, interpretando a Nietzsche al hilo de la noción de trasgresión en el pensamiento de Bataille. En

³⁰ “Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano —el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez <mejor>... Justo en esto reside la fatalidad de Europa —al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo sino es eso?... Estamos cansados de el hombre...”. (*La genealogía de la moral*, I, p. 12).

³¹ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, p. 194.

³² *Dits et écrits*, I, p. 235.

esa tarea, en ese ensayo, ellos se ponen en juego a sí mismos. Y por eso puede decir Nietzsche de ellos también que “forma parte de su naturaleza el querer seguir siendo enigmas en algún punto”.

Un aspecto, tal vez, de ese enigma, es el que Foucault desactiva con una palabra más benigna para designar lo que le llevó a modificar su plan original de escritura anunciado en el tomo primero de la *Historia de la sexualidad*, –un plan que, más bien, dirá más tarde, era resultado de una cierta imprudencia y pereza suya, de un “reflejo de envejecimiento”.³³ Lo que le hizo salir de esa imprudencia, y de algún modo despejar o transformar ese enigma, fue “la curiosidad, ...aquellas que permite desprenderse de sí mismo”. La misma que le lleva a entender al cuerpo viviente de la filosofía como un “<ensayo>, ..., como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, ..., un ejercicio consigo mismo en el pensamiento”.³⁴ Y bien podría pensarse que este episodio sucedido con Foucault, de alguna manera quizá no tan enigmática, fue entrevisto por Nietzsche cuando imaginaba las condiciones en que esos filósofos del futuro habrían de enfrentar el nuevo infinito de las interpretaciones. Pero también podría decirse que aquí se expresa algo de esa extraña condición de “psicólogo” suya –que es difícil no reconocerle en tanto lugares de su obra cuando se escuchan sus hallazgos recogidos desde su escarbar en los confines “de la historia del alma humana”–, que le ha permitido avistar los instantes de locura, de coraje, obstinación, pero también de desfallecimiento que puede aquejar a los hombres que se asumen como siendo sólo hombres. Eso demasiado humano de todo lo humano, que puede sentirse extraviado cuando se sitúa ante los laberintos de la historia, trastabillar frente al abismo de la ausencia de fundamento, pero también lanzar una flecha hacia otra esperanza y habitar en el discurso de una nueva estrella titilante en el universo infinito del ejercicio del pensar y de la interpretación.

Y son tal vez estas situaciones tan humanas que igualmente traspasan los propósitos y los discursos de quienes asumen la tarea del pensar –por lo que allí a ellos puede sucederles y por lo que allí ellos tienen que pensar–, lo que se trasluce en esa expresión con que Nietzsche los designa, son los “filósofos del peligroso <tal vez>, en todos los sentidos de esta palabra”.³⁵ Y

³³ *Saber y verdad*, p. 229.

³⁴ *Historia de la sexualidad. 2. El uso uso de los placeres*, p. 11-12.

³⁵ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 2. (Hemos modificado la traducción de Vielleicht por “tal vez”).

peligrosos porque justamente ya no sitúan su discurso bajo el lema o la consigna de la apodicticidad o universalidad, que solía enaltecer y dar dignidad a las proposiciones de la racionalidad metafísica, imperturbable ante la contingencia de lo meramente actual, pues esto no puede competir con la tradicional nobleza de lo universal o de lo eterno. Al descender a la transitoriedad de todo presente, estos filósofos quedan expuestos al reconocimiento siempre provisorio de que se acepte la interpretación en curso, de considerársela como un simple tal vez, que más tarde puede incluso no llegar a ser tal. Pero tanto Nietzsche como Foucault entienden y aceptan que todo presente se enraiza en esa temporalidad más amplia pero concreta, que es la historia, a la que asumen como el lugar de traducción continua, de validación y recreación individual y social, en comunidad, de la interpretación. Esa historia es el espacio, el ámbito de estabilidad o de quiebre, de inserción transfiguradora y legitimadora de las verdades en juego y en pugna. Las interpretaciones igualmente son susceptibles de llegar a hacerse cuerpo en los hombres, que bien pueden aprender a asumirlas algún día, así como los buenos navegantes y los caminantes de todos los tiempos recurren y confían también en la rosa de los vientos y las constelaciones del cielo estrellado, para orientar su tránsito por sobre las aguas y la tierra y entre los hombres.

Como quiera que sea, creemos que en esas últimas frases de Foucault en que aludía a la curiosidad, al ensayo y al desprenderse de sí mismo en el pensar, transparece una vez más su parentesco con Nietzsche. Ese parentesco que permitiría decir de él y, aventuramos, ante los ojos del propio Nietzsche, que efectivamente se puede imaginar a Foucault como uno de esos filósofos del “peligroso tal vez” que apareció en el siglo en el que Nietzsche avistaba que podía hacerse efectiva, concreta, su condición de pensador póstumo. Pues, sin duda, más de una de las estrofas de un poema con que Nietzsche saluda a Zaratustra como el amigo a quien esperaba, pueden aplicarse a la actitud y a la opción de trabajo filosófico de Foucault. En una de ellas, dice Nietzsche:

*“Aquellos a quienes yo anhelaba,
A los que yo imaginaba afines a mí,
cambiados como yo,*

*El hecho de hacerse viejos los ha alejado
de mí: Sólo quien se transforma permanece
emparentado conmigo”.*³⁶

³⁶ *Ibid.*: Desde las altas montañas, p. 259.

Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina

Por *Carlos Kohn**

Resumen

El trabajo tiene como objetivo presentar un esbozo de crítica a la concepción “demoliberal” de la democracia desde el contexto latinoamericano haciendo énfasis en los intentos por reforzar el ejercicio de la ciudadanía y la apertura de nuevos espacios para la participación y la deliberación política. El autor defiende la efectiva elaboración de un proyecto de educación filosófica para la consecución de la cultura democrática anhelada que sea capaz de articular críticamente los nuevos símbolos, discursos y prácticas socioculturales emergentes. Se trata de generar un nuevo paradigma político-pedagógico que posibilite la recuperación del protagonismo de la ciudadanía para vivir libre y dignamente.

Palabras clave: América Latina, democracia, liberalismo, crítica, educación filosófica.

* Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. E-mail: Kohncl@eldish.net

Notes for a Critique to the Theory of the Liberal Democracy Vision of Latin America

By *Carlos Kohn*

Abstract

The objective of this paper is to present a brief critique against the “demoliberal” conception in the Latin American context, emphasizing the attempts to re-enforce the opening of new opportunities for political participation and deliberation, and also the exercise of citizenship. The author defends the effective elaboration of a project of philosophical education to enable the consecution of the desired democratic culture that is able to critically articulate new social-cultural symbols, discussions and practices. The intention is to create a new political-pedagogical paradigm that enables the recuperation of the importance of the citizenship for a free and dignified life.

Key words: Latin America, democracy, liberalism, critique, philosophical education.

En casi toda América Latina, al igual que en muchos otros países, no sólo las izquierdas están siendo afectadas por una crisis de legitimidad política y moral, sino, incluso, los partidos tradicionales parecen estar asistiendo al “fin de su historia”. En ello confluyen fenómenos tales como, la pérdida de vigencia del poder de convocatoria de las ideologías políticas *ad usum* y la disyunción cada vez más patente, en nuestros días, entre los movimientos sociales, la sociedad civil y las instituciones políticas. No se trata de un proceso circular en el que la clase dominante se desgasta y emerge una nueva élite, tal como lo pregona Pareto, sino de una coyuntura singular de *Kairós*, en la que, como diría Gramsci, “muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo”,¹ es decir, de una hegemonía que ha entrado en crisis sin que haya surgido una nueva cultura hegemónica que la reemplace.

Ciertamente, los acontecimientos de las últimas dos décadas, amén de haber producido ingentes cambios de naturaleza geopolítica y socioeconómica, han logrado trastocar los cimientos de determinados discursos filosóficos que apuntalaban determinadas políticas. No me refiero solamente a la teoría marxista cuya defenestración se le atribuye —demasiado “mecánicamente”, en mi opinión— a la caída del Muro de Berlín y a sus secuelas; razón por la cual, los ánimos se han tornado escépticos respecto de las posibilidades de una transformación revolucionaria de la sociedad, con miras a la construcción de la “Utopía”. Del mismo modo, tampoco pueden quedar incólumes aquellos discursos que arrogantemente se precipitaron en festejar *urbi et orbi* el ya inevitable triunfo del liberalismo norteamericano (i.e., del mercado de libre empresa), y procedieron a legitimarlo como la única forma universalizable de vida.²

Sostengo la hipótesis de que la insidiosa transmutación de la idea de Democracia como “gobierno del...por...y para el pueblo” a ‘Democracia Liberal’, entendida ésta como sociedad regulada por las fuerzas del mercado, ha obtenido —no sólo en la práctica, sino también en la teoría— precisamente lo que se ha propuesto, a saber: Lograr la resignación (consenso pasivo) del ciudadano ante la idea de que la gestión del Estado puede ser minimizada, únicamente, gracias a la acción de la “mano invisible”, limitando así la esfera de

¹ GRAMSCI, A.: *Antología*, [comp. M. Sacristán], ed. Siglo XXI, México, 1979, pág. 313.

² Véase, FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, ed. Planeta, Colombia, 1992, págs. 13-16.

la acción política. Es por ello que el paradigma del “fin de la historia” o del “nuevo orden mundial”, como también se lo denomina, no implica otra cosa que la ausencia de libertad y el advenimiento de la sociedad totalitaria.

Además, creer que este proyecto de “democracia” se ha de expandir moral y espontáneamente a lo largo y ancho del globo terráqueo, viene a ser, a mi juicio, una predicción extremadamente ingenua, por no decir el producto de una bien enhebrada ficción. No cabe duda de que Arendt Liphart tiene toda la razón cuando afirma que:

“La democracia es un fenómeno raro y reciente. Durante el siglo XIX, no se puede encontrar ni un solo gobierno democrático... incluso hoy, hay muchos más pueblos en el mundo gobernados por regímenes no democráticos que por regímenes democráticos”.³

En efecto, aún subsisten suficientes escollos, tales como disputas fronterizas, antagonismos étnicos, y tensiones sociales, inter e intra-nacionales, que mantienen ardiendo la mecha de los conflictos bélicos como para hacer tambalear los gobiernos establecidos y provocar desplazamientos de las preferencias populares hacia caudillos chauvinistas paranoicos del tipo de Radovan Karadzic en Bosnia o Vladimir Zhirinovski en Rusia, o hacia líderes etno-irredentistas progresistas como el subcomandante Marcos en Chiapas, México y, *last but not least*, han reaparecido viejos fundamentalismos, “laicos” y religiosos, bajo nuevos, más virulentos y sofisticados ropajes. Por lo que cabe preguntarse, entonces, si el proyecto de Paz Americana (i.e. la democracia occidental) está triunfando realmente en el mundo. Según Liphart, de los 180 países (hoy son casi 200 y no se han incrementado mucho los aspirantes a la rúbrica de democráticos) reconocidos por la ONU sólo 24 pueden afirmar que han logrado consolidar la democracia; y otros tantos, que sólo recientemente han comenzado a transitar por ese anhelado camino.

Frente a esta tesis, no debiéramos sorprendernos de que uno de los argumentos más convencionales de la teoría liberal afirme, que muchas de las más denigrantes patologías de nuestra época, provienen de los excesos que se producen en sociedades

³ LIPHART, A.: *Las democracias contemporáneas*, ed. Ariel, Barcelona, 1987, pág. 51.

regidas por gobiernos que se autocalifican de democráticos: La tiranía de una mayoría “mediocre” (A. De Tocqueville, J.A. Schumpeter); el despotismo de la Voluntad General (J.L. Talmon, B. Henri-Lévi); el carácter inherente perverso de la intervención del Estado (F. Hayek, R. Nozick); etc. En consecuencia, los demoliberales consideran que una democracia no mediatizada por el liberalismo se convierte en una democracia “endebles” y sus instituciones —por más representativas que sean de la “voluntad del pueblo”— contienen en su seno el germen del peligro totalitario.⁴ Sólo la “juiciosa” aplicación del “herbicida” constitucional, compuesto por dosis equilibradas de libertad individual, derechos naturales y *laissez faire* de mercado, pueden impedir el resurgimiento de este fenómeno.

Este “paradigma” de la democracia es el que ha venido cobrando fuerza en la cultura política moderna y, consecuentemente, ha ido penetrando también, casi sin tamiz alguno, en nuestro subcontinente. Entre sus postulados fundamentales se encuentran la aceptación irrestricta de las libertades y derechos de los individuos a la propiedad y a la seguridad, el fomento y la salvaguarda de las actividades del hombre en el ámbito de la esfera privada y, como corolario de salvaguarda de las actividades del hombre en el ámbito de la esfera privada y, como corolario de ello, confinar la acción del Estado al suministro de los requerimientos técnicos y materiales para solventar problemas y satisfacer aquellas necesidades que se escapan al interés particular o que no pueden ser resueltas por la mera gestión de los individuos afectados. Guiada por este *telos*, el liberalismo ha asociado la democracia con la instrumentalización y la manipulación de los procesos electorales y el mantenimiento de una formalidad jurídica estatizada. Su obsesión por las herramientas (elecciones; militancia partidista; formación de líderes a través de su desempeño en cargos burocráticos, etc.) desplazó la consolidación de un estado social de derecho, de una cultura política pluralista, del desarrollo de una auténtica comunidad de comunicación, en aras de una gobernabilidad presupuesta.

La teoría liberal, por ello, sólo nos proporciona la estructura formal básica adecuada para el establecimiento y desarrollo

⁴ Véase, HELD, D.: *Modelos de democracia*, ed. Alianza, Madrid, 1991, págs. 202-204; 293-306; KOHN, C.: “Solidaridad y praxis comunicativa: Premisas para la formulación de una teoría de la democracia” en GUTIÉRREZ, C.B.: *El trabajo filosófico de hoy en el continente: Memorias del XII Congreso Interamericano de filosofía*, Universidad de los Andes (4-9 de julio de 1994) Bogotá, ed. ABC, 1995, págs. 941-947; entre otros.

—en consonancia con sus premisas— del régimen “democrático” tal como lo conocemos hoy en día; un modelo que se ha caracterizado por mantener en vilo un difuso entramado de dicotomías: Derechos individuales / Razón de Estado, alineación social / participación ciudadana, vida privada / políticas públicas, etc.; y que se ha logrado preservar incólume gracias a que ha sabido fraguar un escenario de ilusiones, consensos, divergencias e inercia en el que se imbrica el relativismo neutralizante del “todo vale” y las pautas homogenizantes de la gestión gubernamental. Las creencias ingenuas que siguen sosteniendo que la democracia está representada en y por un Estado, ya no pueden tener asidero posible.

En otras palabras, considero que si se la circunscribe exclusivamente al sistema de representación o a la participación electoral, la democracia pierde totalmente su verdadero sentido; pues, el abandono del fomento de una voluntad política crítica, discursivamente conformada, acaba hipostasiando la “opinión pública” a la validez de las decisiones del gobierno, identificando así las bases de la legitimidad con los criterios de la gobernabilidad. A modo de ilustración, cabría citar como expresión de esa tensión entre legalidad y legitimidad, las actuales teorizaciones y prácticas de la desobediencia civil que ciertas instancias políticas se esfuerzan en asimilar con formas de terrorismo y, por tanto, catalogarlas como ‘moral’ y legalmente punibles, apelando al consenso silente de la ‘ciudadanía’ bajo el pretexto de que hay que proteger la “democracia”. ¿Puede legitimarse la represión de la voluntad de una mayoría cuando ésta atenta contra la “legalidad” instituida de un gobierno con el cual no se está de acuerdo?. ¿Y, si es la “representación” de la mayoría, la que arenga a la represión de una minoría?.

A este respecto, tiene razón Umberto Cerroni cuando afirma que: *“La democracia es un común denominador, un conjunto de reglas que permite comparar, confrontar y, por ende, escoger entre posiciones diferentes”*,⁵ desde este punto de vista, las pautas del juego democrático nada tendrían que hacer con las prácticas del paternalismo de Estado (“proteger al sector productivo, para mantener la subsistencia de los más desfavorecidos”). Deberían ser más bien, normas para la confrontación de consensos abiertos, que sustenten su legalidad, que exijan el respeto a la diversidad,

⁵ CERRONI, U.: “¿Qué es la democracia?” en *Foro*; N° 14, Bogotá, abril de 1991, pág.81.

etc.; principios que a la teoría liberal de la democracia no le interesa implementar.

Sostengo, entonces, que un proyecto de democracia participativa y multi-cultural debe tener en cuenta lo político, en tanto esfera natural del discurso de la acción (Arendt), del diálogo y del conflicto, para poder asumir creativamente las consecuencias de la irreductible pluralidad de valores. Al igual que los defensores del “liberalismo político”, también quisiera ser testigo de la creación de un amplio consenso en torno a los principios de la democracia pluralista. Pero no creo que tal consenso deba imperativamente estar basado en una racionalidad dada o en una unanimidad circunstancial, por más que pareciese evidenciar (en el momento en que es logrado) un punto de vista imparcial. Más aún, intentar convertir el *laissez faire* o “el acuerdo autoimpuesto” de los principios de la justicia de Rawls en “garantías trascendentes” puede conducirnos a la destrucción misma de la democracia pluralista. Por ello, es importante entender que para que la democracia exista, ningún enunciado político o ético, por más “*fair*” que parezca, debería poder reclamar supremacía como fundamento de la sociedad.

Por otro lado la consecución de nuevos espacios democráticos, en cualquiera de los países del así llamado Tercer Mundo y, por ende, también en Venezuela, depende, no sólo, de las condiciones económicas, de las políticas sociales y de los programas “gendarmes” externos, sino también, de que se establezcan y compartan un conjunto de valores y principios que legitimen la conformación de una sociedad civil solidaria y participativa. Para decirlo con Apel, hace falta construir una “Ética de la co-responsabilidad”. Tal es la magna tarea que debe comenzar a emprender la educación filosófica, si su cometido es enraizar en la conciencia de los ciudadanos del mundo la imperiosa necesidad del establecimiento de una Cultura de Paz en América Latina y en el Mundo en general.

Esa fibra moral que es inherente a la democracia es, sin embargo, de lo más precaria en la sociedad latinoamericana. Nuestra cultura política al ser, en buena medida, resultado de una larga cadena de dictaduras y de haber vivenciado la política como una forma abusiva de ejercicio del poder —incluso en aquellos cortos períodos en los cuales el régimen imperante podría arrogarse la etiqueta de “gobierno formalmente democrático” —

se caracteriza por una gran desconfianza en las instituciones del Estado, una baja estima de los servicios públicos y por la gravísima situación de corrupción generalizada que experimenta nuestro país.

A los que consideramos que no puede haber democracia sin espacio público, sin participación política de los ciudadanos, se nos impone la tarea de explorar nuevos perfiles e instrumentos de análisis, ejercitar nuevas maneras de reflexión que sean a la vez críticas y que generen, además, consecuencias prácticas.

Entre los personajes del reciente pasado que más han abierto cauces en esta dirección, en la búsqueda de nuevos espacios democráticos, se encuentran Antonio Gramsci y Hannah Arendt. Para ambos autores, el pensamiento crítico, la educación y la construcción de esferas públicas autónomas, ocupan un lugar estratégico en la lucha que hay que librar para frenar la coerción del poder establecido y poner costo a las patentes de corso que degradan la libertad y la dignidad del hombre.

La actualización y profundización de este filón, pudiera servir como un primer paso para construir el cinturón fuerte de un nuevo “paradigma” de democracia y, en consecuencia, para lograr resquebrajar el edificio del modelo demoliberal imperante. Se trata de desarrollar el concepto de praxis comunicativa como eje y motor de la participación política del ciudadano, en su lucha por ejercer su derecho a *politeusthai*; es decir, a comprometerse, como hombre libre y la vez solidario, con un proyecto de mejoramiento de la calidad de vida (*Eudaimonía*) de la comunidad a la que pertenece.⁶

Dentro de esta primera invocación a la creación de Nuevos Espacios Democráticos, algunos intelectuales latinoamericanos han puesto el énfasis en la dimensión de la integración entre las comunidades preservando la multiculturalidad.⁷ La versión recuerda cierta recuperación del republicanismo clásico a la Arendt e intenta pensar un tipo de “sociedad” no fundada ni en una base étnico-cultural, ni en un núcleo sustantivo valorativo, sino en un conjunto de instituciones que constituirán una suerte

⁶ Intento una primera aproximación a este tópico en mi ensayo: “Praxis comunicativa y participación política: Apuntes para la construcción de un espacio público democrático” en KOHN, C. (Comp.): *Discurso político y crisis de la Democracia (Cuadernos de Postgrado de la F.H.E., N° 12, 1995, págs. 51-72.*

⁷ Véase, LAFER, C.: *Ensayos Liberales*, F.C.E, México, 1993, esp. págs. 96-125 y 150-166.; y LECHNER, N.: “De la revolución de la democracia” en *Revista Sociológica*, (U.N.A.M.), Año 1, N° 2, Otoño 1986, págs. 27-39. Del mismo autor, “El ciudadano y la noción de lo público” en *Revista Leviatán*, N° 43/44, primavera/verano 1991.

de hogar público, (una nueva *polis*). Las expectativas, de estos autores, en torno a la construcción de esta nueva forma de civilidad, en el ámbito latinoamericano, se anclan en el espacio que genera la tensión entre la modernidad y los problemas de la modernización.⁸

Si no la interpreto mal, esta tesis entiende la modernización como el aspecto técnico-formal de la transformación de los procesos económicos sociales y a la modernidad como la categoría que hace referencia a la dimensión institucional y a la homogeneidad cultural. El dilema de la democracia en América Latina pasa por encontrar la legitimidad necesaria para su gobernabilidad sobre la base de vínculos sociales fuertemente establecidos, mientras el liberalismo, como hemos visto, exige, en cambio, medidas que generan la disgregación de la comunidad.

En América Latina estamos asistiendo a procesos de modernización inevitables, pero con fuertes rasgos excluyentes que ponen en peligro la integración normativa de la sociedad.⁹ La utopía de lograr dicha integración acudiendo al “mito del mercado” se está evaporando y este fracaso se evidencia no sólo en los riesgos de la fragmentación social sino en una crisis de identidad que crece a medida que se transforman los valores y las formas de vida. Esta crisis, en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una demanda de sentido, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que explicarían tanto la supervivencia de los autoritarismos como los rebrotes populistas. En esta demanda no está en juego tan solo la relación entre régimen político y condiciones económicas sino la autoestima de la sociedad, su calidad de vida. La pregunta que debemos plantearnos es, por

⁸ La versión de Lafer enfatiza más los aspectos relacionados con la reforma democrática del Estado y con el traspaso de ciertas funciones de gestión y decisión a la sociedad civil. La idea es buscar pistas para una reversión “progresista” del diagnóstico de la sobrecarga de demandas, descongestionando dichas demandas y poderes en un sentido democrático. En el terreno económico social supondría el desarrollo de formas de autogestión y cooperación descentralizando las decisiones. La posición de Lechner enfatiza más el aspecto de “integración” y su relación con las demandas de sentido y por lo tanto, a los efectos de nuestra presentación, muestra claramente la idea de expectativa de comunidad que nos interesa desarrollar.

⁹ Octavio Paz lo expresa magistralmente cuando afirma: “Somos y no somos Occidente ... La modernidad Latinoamericana no es otra cosa que la expresión de nuestra propia paradoja: La libertad de los privilegios y la restricción de la democracia; ‘sociedad dual’ de minorías dominantes y mayorías marginadas y desposeídas; dualidad surgida de la conquista y del tipo de sociedad construida tras la conquista y del tipo de sociedad construida tras la independencia; persistencia de las culturas populares y nacionales; mentalidades sedimentadas en la vida cotidiana de América Latina”. PAZ, O.: *Hombres en su siglo*, Bogotá, ed. Planeta, 1990, pág. 43.

ello, ¿cómo defender algún sentido de lo colectivo frente a los procesos de diferenciación y desintegración que llevan consigo la modernización y el desarrollo?

La búsqueda desesperada de certezas y la demanda de la identidad son, sin duda, reacción ante una modernización sin modernidad. De allí que tiene razón, el sociólogo chileno, Norbert Lechner cuando afirma que,

*“... no hay una imagen fuerte del ciudadano, resultado de un proceso limitado de individuación. En muchos sectores ... el voto electoral, por ejemplo, no es considerado una decisión personal. Predomina una identidad colectiva, pero este sentido de pertenencia a una comunidad, siempre amenazada por peligros de usurpación y exclusión, no se reconoce en el Estado ... las nociones colectivas del pueblo, masas, clase, tienen mucho mayor poder de evocación que la idea de ciudadano. La conciencia corporativa de “derechos adquiridos” me parece más fuerte que el principio igualitario del “derecho a tener derechos” en que se funda la ciudadanía”.*¹⁰

El argumento parece basarse en la idea de que la nación como valor integrador o está en crisis o no es suficientemente moderna, ya que continúa basando su legitimidad en un principio de identidad que está más allá de la participación libre y la autonomía moral a la hora de comprometerse. Mientras, por su parte, —agregaría yo— el mercado como mecanismo “natural” y la nación como comunidad preconstruida cuasi-naturalmente no han podido crear aquellos mecanismos alternativos que fueran capaces de impedir la degradación social.

En otras palabras, si la modernización agudiza el proceso de atomización (entendida ésta no sólo en el sentido de acrecentamiento de las diferencias étnico-culturales, político-religiosas, etc., sino en el más extremo que tiende a la virtual exclusión de una parte de la población). Frente a los riesgos y asechanzas de los autoritarismos, más que nunca se requiere de una política de reconocimiento y de solidaridad hacia la integración multicultural frente a las barreras impuestas por la racionalidad del técnico-instrumental del mercado y de la lógica burocrática.

¹⁰ LECHNER, N.: *¿La política debe y puede representar a los social? en DOS SANTOS, M: (Coord.): ¿Qué queda de la representación política?*, ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1992. págs. 136-137.

La propuesta pasaría por rescatar el espíritu de la civilidad que tuvo su momento de máxima expresión en la etapa de la lucha contra los regímenes dictatoriales a los que los latinoamericanos parecían haberse habituado a sufrir como modo “natural” de vida. En aquellos casos, la lucha por la democracia respondía también a una demanda de comunidad: de la identidad ciudadana, a través del fortalecimiento del nosotros frente al discurso hegemónico dominante; del establecimiento de normas e instituciones que operen como eje aglutinador de los consensos básicos necesarios para asegurar la transición a la democracia y preservarla.

Se trataría, ahora, de reavivar y reencauzar ese espíritu de civilidad a través del fortalecimiento de la esfera pública, entendida ésta, ante todo, como el espacio común de comunicación y de participación política. (La idea de comunidad es la premisa para el reconocimiento mutuo como modo de asumir y compartir nuestro respectivo destino como Naciones de América Latina).¹¹ El espacio público ciudadano reivindicaría la individualidad dentro de lo colectivo, reconocería públicamente a los individuos, no reforzando el aislamiento del ámbito privado y las transacciones del intercambio meramente mercantil, sino a través del reconocimiento recíproco, destacando así la pluralidad y la diferencia, integrándolas plenamente en el quehacer público de la democracia.

Diversos desafíos debe encarar aquella educación filosófica —comprometida con la construcción de una cultura de paz— cuya tarea sea llevar a cabo la necesaria reforma política, intelectual y moral, tal como la hemos estado tematizando, a lo largo de este ensayo, en el seno de la Sociedad Civil. Además de los aspectos ya señalados, el de mayor urgencia tiene que ver con la creación de una *Res* pública que socialice, desarrolle y difunda los valores, las prácticas y las relaciones de la convivencia civilizada, de la comunicación, del respeto a las diferencias, de la necesidad de participar en la toma de decisiones y ejecución de tareas. En otras palabras, el sólo insistir en que se efectúe una reforma adecuada de las instituciones políticas sería *per se* insuficiente, los filósofos no pueden comprometerse, tan solo, con ejercer la crítica, por más constructiva que está pudiese ser; la educación filosófica debe propiciar y viabilizar una verdadera reforma de la política, es decir, crear los marcos adecuados para la participación y deliberación libre de los ciudadanos en la esfera pública.

¹¹Véase, HENGSTERBERG, P. (Coord.) *Profundización de la democracia. Estrategias en América Latina.*, ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1990, *passim*.

En este mismo orden de ideas, y para concluir, hago mía la tesis de José Rubio-Carracedo cuando sostiene que,

*“...la democracia (entendida a la vez como forma de vida y como sistema político) es un ideal a construir mediante la participación exigente y responsable de los ciudadanos competentes e imparciales [aquí quiero hacer notar que no se debe entender por “imparcialidad” una distribución ‘equitativa’ (es decir, “bajo el velo de la ignorancia”) de la justicia (RAWLS), sino la igualdad en el derecho que tienen todos los ciudadanos de una comunidad, a participar -en el diálogo y en la acción- dentro del ámbito de la esfera pública (ARENDT)]; los cuales, a su vez, son también el producto de la aplicación continuada y seria de la metodología constructivista, que previene las corruptelas oligárquicas y las relaciones privilegiadas”.*¹²

Se trata, en efecto de desarrollar y de poner en práctica, en América Latina, un proyecto de educación filosófica para la consecución de una cultura democrática (interesado en los valores creativos y el reconocimiento que puedan plasmarse en la esfera pública como consecuencia de la acción comunicativa y la participación política de todos los ciudadanos) que sea capaz de articular críticamente los nuevos símbolos, discursos y prácticas sociales y culturales emergentes; que transforme radicalmente el modo tradicional de hacer política; que modifique el viejo esquema de relaciones entre los dirigentes y los dirigidos, entre los intelectuales y el pueblo, y que genere un nuevo paradigma político-pedagógico que posibilite la recuperación del protagonismo de la ciudadanía en la búsqueda del bien común (la *eudaimonía*), no sólo para poder subsistir, sino sobre todo para vivir libre y dignamente.

¹²RUBIO-CARRACEDO, J: *ética constructivista y autonomía personal*, ed. Tecnos, Madrid, 1992, pág. 281.

Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX

Por *Michel Mujica Ricardo**

Resumen

Este trabajo estudia algunos aspectos y problemas surgidos en el campo de la teoría social durante el siglo XIX. Otorga, en primer lugar, un papel decisivo a las transformaciones operadas por el evolucionismo y el romanticismo en ofrecer un giro distinto a los modos de pensar lo social. En segundo lugar, hace énfasis también en los cambios operados por la economía política clásica y la crítica a ésta realizada por Marx. Tres cuestiones históricas afectan estos cambios, a saber, 1) la pérdida del poder cognitivo del pensamiento social tradicional; 2) la fe ilustrada en la razón; y, 3) las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales derivadas de las revoluciones francesa e industrial. El trabajo procura poner en correlación todos estos factores en la génesis de la moderna teoría social.

Palabras Clave: teoría social, romanticismo, evolucionismo, economía política, cambio histórico.

* Sociólogo. Director de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela desde 1996.

Reconstruction of intellectual environment of sociological theories in XIX century

By *Michel Mujica Ricardo*

Abstract

This work studies some aspects and problems emerged in the social theory environment during the XIX century. It shows, first, the decisive role of transformations effected by evolucionism and romanticism in the differents manners of thinking what is social. In second place, it makes emphasis in the changes effected by classic political economy and Marx criticism on this topic. Three related historical problems are explained: 1) the loss of cognitive power by traditional social thought 2) illustrated faith in Reason; and, 3) the social, economic, political and cultural transformations, derived from French and industrial revolutions. Finally, this work want to correlate all these factors on modern social theory genesis.

Key words: social theory, romanticism, evolucionism, political economy politics, historical change.

CRITERIOS DE MÉTODO

La historia de la sociología como disciplina académica no ha perdido su significación actual para los estudios sociales contemporáneos. Desde la aparente simplicidad y sencillez de sus propuestas iniciales, que es objeto central de este ensayo, hasta el incremento de su complejidad tanto objetual como conceptual en el presente. Las convulsiones derivadas del derrumbe de los sistemas económicos y políticos del socialismo real y las transformaciones producidas por la mundialización y las importantes crisis sociales y culturales derivadas de lo anterior, podemos asumirlas como el hecho más acabado del proceso de modernización, sin embargo, esto no conduce necesariamente a pensar que los conceptos constitutivos de la sociología puedan verse afectados de forma tan inmediata por tales acontecimientos. Sin embargo, lo novedoso frente al pensamiento sociológico del siglo XIX, reside en que la sociología tiene un sólido espacio académico, se ha establecido como disciplina científica y orienta su reflexión al señalar a la sociedad como objeto de estudio. Regresar a este pasado, no obstante todas las diferencias y contraposiciones con el avance de nuestra disciplina, tiene un gran interés, porque los pensadores de la sociología naciente poseen una unidad cognitiva y metódica original y novedosa en la forma de tratar el problema de la reflexión sistemática acerca de la naturaleza de la génesis, funcionamiento y crisis de la sociedad industrial.

No compartimos la opinión ampliamente difundida de que la interpretación de las teorías sociales se limita, las más de las veces, a elaborar la historia de las teorías sociales. Al contrario, pensamos que al estudiar las cuestiones relativas a la interpretación de los discursos teóricos referidos a lo social, la instancia del discurso remite al mundo a propósito del cual se dice algo, en todo discurso siempre hay referencias. Todo discurso está invariablemente referido a alguien o a algo y es emitido por un sujeto, el autor, y éste se expresa mediante un discurso escrito, en otras palabras mediante un texto. El texto está continuamente referido al mundo y a formas posibles de interpretar y estar en el mundo. Toda interpretación comienza en la búsqueda del sentido del texto. El texto puede definirse como un conjunto relacionado entre el todo y sus partes. En este caso, hay que confeccionar una jerarquía en el interior del texto, que comprende considerar los elementos principales y los subordinados del texto y los elementos

esenciales y accesorios de éste. El carácter significativo del texto reside en que es portador de sentidos y de referencias y está dirigido a alguien. Apropiarse del texto, significa hacer que lo que es ajeno y extraño se torne propio, se transforme en mi y/o nuestro compromiso. Una y otra vez reconocer el texto interpretado como portador de sentidos, nos remite al intérprete como dador de sentidos. La interpretación contextual de las ideas es un escenario fantástico, es fruto de aparentes batallas individuales alrededor de temas, puntos de vista diversos acerca de la sociedad y del hombre. El período estudiado se alimenta tanto de la contrastación entre diversas teorías, así como de la contrastación de éstas con los objetos empíricos fuentes de su reflexión. Otro punto por destacar en la interpretación del pensamiento social del siglo XIX, es que el campo de las ideas define el modo de relacionarse las diversas teorías analizadas.¹

Aquí cobra plenamente sentido una premisa que de suyo es evidente: en el estudio de las ideas y, particularmente, en la elaboración o reconstrucción de un campo de pensamiento, resulta imposible una investigación exhaustiva y completa del desarrollo de las ideas. Tal misión es humanamente irrealizable. Sabemos también que muchos pensadores de la época trabajaron independientemente unos de otros, aunque podemos apreciar que tuvieron puntos de vista semejantes acerca de las interpretaciones de la acción y del hombre en sociedad. La gestación de las teorías sociales durante el siglo XIX fue uno de tales períodos.

Antes de iniciar nuestro trabajo, que tiene por objeto trazar las líneas de pensamiento dominantes en la formación del pensamiento sociológico del siglo XIX, queremos, en principio, destacar que la sociología como otras disciplinas del campo de lo social, no se circunscribe a un mero saber acumulativo. En este caso, las teorías sociales son arsenales de respuestas para la

¹ Puede consultarse sobre el tema de la interpretación de textos, entre otros: RICOEUR, Paul: *Ideología y Utopía*, editorial Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 11-42; y del mismo autor *Les conflits des interprétations (essais d'herméneutique)*, éditions du Seuil Paris, 1969, pp. 7-506; STUART HUGHES, H.: *Conciencia y Sociedad*. Aguilar ediciones, Madrid, 1972; RITZER, George: *Teoría Sociológica Clásica*, McGraw-Hill, Madrid, 1993; FERREOL, Gilles: *Histoire de la pensée sociologique*, Armand Colin Éditeur, Paris, 1994; RUSSELL, Bertrand: *Storia delle idee del secolo XIX*, Oscar Mondadori, Roma, 1976; GIDDENS, Anthony: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Editorial Labor, Barcelona, 1977; ALEXANDER, Jeffrey: "La centralidad de los clásicos" en: *La teoría social, hoy*, Alianza Editorial, Madrid, 1990; MUJICA, Michel: "Una aproximación a las relaciones entre hermenéutica, intersubjetividad y sociología" en: *Espacio Abierto*, Vol. 5, N°2, mayo-agosto, Caracas, 1996, pp. 249-268.

resolución de determinados problemas planteados desde ciertos escenarios y puntos de vista singulares.²

Del mismo modo, debemos expresar que si bien todo conocimiento procede por abstracciones el propósito de éste no consiste en copiar o en realizar una adecuación perfecta de la realidad estudiada por medio de la actividad intelectual. En realidad, el acto de conocer tiene como cometido delimitar los rasgos característicos que el objeto de reflexión presenta para los efectos del sujeto que conoce y responde al tipo de preguntas típicas de cada parcela de investigación. En este caso, las visiones acerca del mundo y de los hombres en sociedad, objeto de las conceptualizaciones sociológicas, juegan un papel decisivo al dar cuenta de las características y el modo de conocer el objeto estudiado. Naturalmente, hay que reconocer que todo conocimiento es parcial y socialmente situado. Pero además debemos establecer que la práctica o actividad cognitiva no proviene del objeto estudiado; ésta siempre supone la presencia e intencionalidad de un sujeto y de la tradición intelectual, en la cual desarrolla su labor intelectual y produce conocimiento. Por tradición intelectual podemos entender diversos componentes teóricos que dan cuenta del mundo real, tales componentes son el centro del debate teórico en un determinado campo intelectual.³ Por otra parte, el sujeto cognoscente supone la existencia de un sujeto social. Esto nos conduce a pensar que tanto su existencia como su práctica cognitiva están organizadas alrededor de una tradición intelectual y de un grupo que la produce y difunde, y debe en consecuencia respetar una cierta legitimidad en cuanto a las prácticas cognitivas a desarrollar.

² De este modo, podemos entender la postura de Carlos Moya en un ensayo titulado: "El positivismo y los orígenes de la sociología", publicado en homenaje al profesor Aranguren en el libro colectivo: *Teoría y Sociedad*, Editorial Ariel, Barcelona, 1970, pp. 263-286. Moya radicaliza la ruptura intelectual entre Hegel y Saint-Simon. Desde los años 60 hasta nuestros días, ha cambiado decisivamente la valoración del papel de Hegel con respecto a la génesis y desarrollo del pensamiento sociológico en el siglo XIX. Constituye materia fundamental en este sentido el pensamiento de Saint-Simon, sus concepciones de los sistemas sociales como organización histórica de las acciones sociales en el mundo industrial. Al respecto puede verse la obra del sociólogo francés ANSART, Pierre: *Marx y el anarquismo*, Barral Editores, Barcelona, 1972, pp. 7-493.

³ ALEXANDER, Jeffrey: "La centralidad de los clásicos" en: VV. AA.: *La teoría social, hoy*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 15-26.

En rigor:

1. Todo conocimiento supone una práctica intelectual.
2. Todo conocimiento supone la existencia de un sujeto.
3. Todo conocimiento supone la existencia de una tradición intelectual y de la historicidad de sus prácticas intelectuales.
4. Todo conocimiento supone la reconstrucción parcial de las características del objeto estudiado.
5. Todo conocimiento de lo social es no neutro, ya que por su misma constitución y génesis, ningún saber de lo social puede pretender la neutralidad social y cognitiva.

En cuanto a si un conocimiento puede ser ideológico o no, no puede definirse en abstracto, depende del modo como organice sus vínculos y relaciones con las prácticas cognitivas elaboradas en el mundo cotidiano y sus relaciones con la tradición intelectual en que se produce. Muchas veces los intereses sociales subyacentes a toda práctica cognitiva son ignorados por el propio sujeto cognoscente. En estos casos es menester recurrir a la sociología del conocimiento para definir los determinantes sociales de todo conocimiento, así como también su propia combinación de principios de interpretación. En síntesis, es necesario un campo intelectual donde la reflexividad teórica se convierta en un acto racional relevante para los hombres que la llevan a cabo.

Cotejamos, pues, que todo conocimiento se sitúa en un orden preestablecido de un acervo social de conocimiento unido al punto de vista de la biografía subjetiva y de un grupo que lo produce y lo difunde. Schütz y Luckmann ilustran este punto de vista del modo siguiente:

“Comprobamos que el acervo subjetivo de conocimiento consiste sólo en parte en resultados independientes de experiencia y explicitación. Deriva principalmente de elementos del acervo social de conocimiento. Además, los elementos independientemente adquiridos de conocimiento también están insertos en el contexto total de un acervo subjetivo de conocimiento ampliamente socializado, puesto que las más importantes significatividades de interpretación y motivación están socializadas totalmente aparte del hecho de que el desarrollo del acervo subjetivo de conocimiento esté condicionado, desde el comienzo, por una estructura social fáctica.”⁴

⁴ SCHÜTZ, Alfred y Th. LUCKMANN: *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 252-253.

PRESENTACIÓN DEL TEMA

Creemos oportuno insistir en que trabajaremos algunos aspectos y problemas surgidos en el campo de los pensamientos vividos durante el siglo XIX. En primer lugar, otorgaremos un papel decisivo a las transformaciones operadas por el evolucionismo y el romanticismo en cuanto a ofrecer un giro distinto al modo de pensar lo social en su devenir histórico y, en segundo lugar, a los cambios operados por la economía política clásica y la crítica instrumentada por Marx.

Hasta cierto punto no podemos olvidar que tanto en la literatura sociológica decimonónica europea como en la actual, los estudios se fundan en el diagnóstico y análisis de la crisis societal de la época. Precisamente, en aras de circunscribir de modo más riguroso los orígenes de la sociología y la formación del pensamiento sociológico europeo en el siglo XIX, deben tomarse en cuenta, entre otras cosas, tres cuestiones que afectan al pensamiento social del período:

- a. La pérdida del poder cognitivo del pensamiento tradicional.
- b. La confianza y sobretodo fe en la razón, en su intento de interpretación de las complejas realidades sociales emergentes del mundo premoderno.
- c. Las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales, derivadas de la revolución francesa de 1789 y de la revolución industrial inglesa.

La revolución francesa, como expresión socio-histórica de la quiebra del sistema tradicional del *Ancien Règime*, y el positivismo —naciente teoría de la sociedad y heredera del optimismo de la Ilustración— son, en sus estrechas articulaciones, dos de las acciones o resultados que junto a la revolución industrial inglesa, posibilitaron la fundación de la sociología.

La revolución francesa fue vista por sus arquitectos y constructores como el triunfo de la razón natural. Existe en los proyectos institucionales de los ideólogos de la revolución el intento de totalizar el saber existente, tarea acometida por los Enciclopedistas, y lo que es más importante la realización de procesos de institucionalización de la razón en la realidad, que fueron parte esencial del proyecto de la modernidad. La institucionalización

de un nuevo universo moral se vio concretado con la promoción cultural del ciudadano y la creación de l'Ecole Normale, de l'Ecole Polytechnique, el Museum d'histoire naturelle, entre otros manifestaciones socioculturales. La revolución francesa tuvo entre sus antecedentes intelectuales inmediatos, los planteamientos filosóficos de la Ilustración, en particular por el papel concedido por ésta a la razón en los acontecimientos sociales, culturales y naturales. La Asamblea Nacional como expresión política de los ecos de la revolución, asumió una clara y favorable postura ideológica en la *Déclaration des Droits de L' Homme et du Citoyen* (26 août 1789). La razón se objetivó en poder, se integró a la vida ciudadana y al Estado, y como razón natural no fue más que la instrumentalización de la razón experimental en la naturaleza humana y social. El triunfo del pensamiento científico y el optimismo que desborda, es el hecho que preside el campo intelectual del siglo XIX. No es pues una moda teórica, es un cambio radical en la actitud del pensador frente a la realidad. Muestra de ello es el proceso de secularización iniciado con la creación de instituciones científicas y técnicas consustanciales al proyecto de la modernidad, tal como expresé al comienzo de este párrafo.⁵

Las condiciones que hicieron posible el nacimiento de la sociología se encuentran, por tanto, en la lógica del pensamiento científico de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pensamiento caracterizado por la búsqueda constante de la innovación, por la presencia del inconformismo y la rebeldía en las manifestaciones culturales: el romanticismo decimonono es una muestra de ello. Una afirmación como la anterior, puede prestarse a equívocos; ciertas sutilezas del lenguaje y el necesario esfuerzo de precisión basta para reemplazar una fórmula sumamente utilizada, tal como identificar el romanticismo en tanto que movimiento de ideas premoderno, ya que puede ser fuente de distorsiones interpretativas del período en cuestión. Punto que desarrollaremos más adelante. Además, podemos agregar en la cartografía social del período estudiado la aparición de sujetos autónomos tales como las clases sociales y el Estado moderno. Acontecimientos que no pueden ser obviados a la hora de reconocer el legado de los sociólogos clásicos.

En este sentido, un sociólogo contemporáneo alemán sugiere que la presencia de la teoría social clásica nunca fue abandonada por la sociología contemporánea:

⁵Vid. AZOUVI, François y otros : *L'Institution de la raison*, VRIN/EHESS, Paris, 1992, pp. 7-262.

“Nunca se abandonó por entero a la sociología europea clásica. En Estados Unidos, Talcott Parsons intentó asimilar su herencia al remitirse a los elementos de los trabajos de todos los autores clásicos que convergían y configuraban, considerados en su conjunto, el espacio de una teoría social capaz de analizar la totalidad de las transformaciones de la sociedad y de abarcar las racionalidades de la acción humana.”⁶

Con más razón no podemos eludir, aunque no sea objeto de este trabajo, el acuciante problema de la historicidad de las condiciones sociohistóricas de la vida moderna y los discursos sociales que la acompañan.⁷ A modo de ilustración, el desarrollo capitalista de la industrialización inglesa, hecho que fue posible solamente por la separación de las funciones económicas frente al poder de la monarquía, conseguido gracias a un largo proceso iniciado por la revolución de Oliver Cromwell que tuvo entre otras consecuencias el progresivo control de la Corona por parte de la Cámara de los Comunes consubstancialmente arraigada a los intereses de la burguesía, fue una condición necesaria pero no suficiente para comprender la formación del pensamiento sociológico moderno. Empero, también hay que reconocer la situación diferente que presentaba Francia, donde la economía se desarrollaba bajo un sistema marcadamente mercantilista, identificado con los valores de la nación y de la monarquía. Dicha situación caracterizará el desenvolvimiento de la Revolución Francesa en sus ideales del culto a la nación, la fe en la razón y en el progreso. No es tarea nuestra estudiar pormenorizadamente la evolución de los procesos industriales tal como se dieron en Inglaterra y Francia. Nos limitaremos a recordar que:

“...frente al utilitarismo individualista de la economía clásica, la imagen típicamente francesa del empresario industrial pionero es la del productor saintsimoniano, con su corte decisivamente tecnocrática: no es una imagen económica pura, sino esencialmente sociológica implicando claramente la conexión fundamental entre economía y política, típica del desarrollo industrial francés.”⁸

⁶ WAGNER, Peter : *Sociología de la modernidad: libertad y disciplina*, Herder, Barcelona, 1997, p. 198.

⁷ En la actualidad, nos encontramos terminando la redacción de un trabajo sobre las condiciones sociohistóricas que posibilitaron la formación del pensamiento sociológico clásico en Europa Occidental.

⁸ MOYA, Carlos: *“El positivismo y los orígenes de la sociología”*, publicado en homenaje al profesor Aranguren en el libro colectivo *Teoría y Sociedad*, Editorial Ariel, Barcelona, p. 15.

Es cierto que los antecedentes en la formación del pensamiento sociológico pueden rastrearse en el papel decisivo de los planteamientos filosóficos heredados de la Ilustración, particularmente, en el papel rector concedido a la razón en la interpretación y realización de los acontecimientos sociales y naturales, que entre otras cosas, es atribuido por muchos pensadores al ascenso de un proyecto social y político de una burguesía opuesta a los intereses dominantes de los actores imperantes del *Ancien Régime*. Se combatieron los monstruos imaginarios de la superstición y los valores arraigados de la tradición, en razón de que eran expresiones disfrazadas de la vida social y obstaculizaban la empresa del conocimiento. Las ciencias experimentales fundadas sobre la observación metódica y controlada de la realidad natural, se encuentran sobre la base de esta nueva visión del mundo.

Voltaire, un insigne exponente del pensamiento ilustrado, rechaza la superstición del populacho, aunque matiza sobre el tema al plantear que la acción política por sí sola es incapaz de resolver el difícil problema de la superstición desde la óptica de un punto de vista racionalista:

“Los adelantos de la civilización [los la clase media] hicieron ilustrar, y suavizando sus costumbres, suavizaron también las del populacho; y en una palabra, cuando hay menos supersticiones, hay menos fanatismo, y cuando hay menos fanatismo hay menos desgracias.”⁹

En cualquier caso, la hegemonía del pensamiento científico, es el hecho cognitivo que define el campo intelectual del siglo XIX. Se trata, pues, de un cambio radical de interpretación del mundo, sustentada en una noción de la objetividad que permitía pensar que los productos mentales derivados del quehacer científico eran independientes de los hombres mismos, es decir, una estructura independiente posible de conocer a través de la observación metódica y controlada de los fenómenos estudiados del mundo externo, es decir, de la realidad. La representación de ésta por el mundo científico positivo se consideraba una visión adecuada y coherente de la estructura objetiva de este mundo.¹⁰

⁹ VOLTAIRE: *Diccionario Filosófico*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1995, p. 562.

¹⁰ Vid. VARELA, Francisco y Jeremy W. J-HAYWARD: *Un puente para dos miradas. Conversaciones con el Dalai Lama sobre las ciencias de la mente*, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1997, pp. 19-41.

EL NACIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA MODERNA: ENTRE LO PARTICULAR Y LO UNIVERSAL.

Arriba indicábamos que no podía identificarse el romanticismo como un movimiento de ideas premoderno, ya que puede ser fuente de distorsiones de interpretación del periodo en cuestión. El romanticismo¹¹ fue un movimiento sumamente complejo de revitalización cultural, expresó en sus distintas vertientes un enfrentamiento a la filosofía racionalista del siglo XVIII y al establecimiento de la razón experimental como medio de todo conocimiento. El romanticismo, al emerger contra el espíritu de la Razón, reivindicó los sentimientos, las tradiciones, el espíritu nacional, el valor de la pertenencia a organismos superiores como la nación y el Estado y a los grupos y comunidades primarias. Ante la exportación de las ideas de la revolución francesa por medio de las guerras napoleónicas en todo el resto de Europa, el romanticismo manifestó una fuerte y aguda crítica a la modernidad al identificarla con la Razón triunfante. Una situación de ajuste fue la adoptada por el positivismo:

“El positivismo fue un compromiso entre la ciencia y el romanticismo, fue un compromiso en el cual su metodología se desarrolló bajo la hegemonía de un modelo de ciencia natural, y en el que los métodos de ésta se hicieron cada vez más dominantes con el tiempo...Así, los componentes más románticos y religiosos del positivismo quedaron progresivamente subordinados.”¹²

El lenguaje de los sentimientos, propio de los románticos, fue fruto de una reacción contra el pensamiento racionalista y crítico de la Ilustración y sus portadores los revolucionarios franceses. Aunque el romanticismo tradujo un aspecto conservador y tradicionalista al legitimar la Monarquía Restauradora en Francia desde el año de 1815, año indicativo del triunfo parcial de las fuerzas de la reacción y tradicionalistas, no logró erradicar las nuevas

¹¹ El término *romántico* proviene del inglés *romantic* (1675) y se encuentra asociado al nacimiento y difusión de un género literario: la novela (*roman*). El término fue aplicado por la intelectualidad alemana para distinguir ciertas tendencias literarias opuestas a la literatura clásica. La palabra es introducida en Francia por Madame Staël. El romanticismo es expresión de una tendencia del pensamiento que rechaza la regularidad del pensamiento clásico y del racionalismo filosófico. Tiene una gran difusión bajo la Restauración y la Monarquía de Julio en Francia. Vid. *Le Petit Robert*, Dictionnaire Le Robert, París, 1970; NIETO, Ramón: *El Romanticismo*, Acento Editorial, Madrid, 1998.

¹² GOULDNER, Alvin: *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza, Madrid, 1979, p. 316.

tendencias intelectuales, sociales y económicas postrevolucionarias.¹³

Ciertamente, la modernidad triunfante no se encuentra sólo entre los ideólogos y sus *Eléments d'Idéologie* de Destutt de Tracy, ni entre los románticos, ni en una obra que tuvo una profunda influencia en Saint-Simon y Auguste Comte, como fue *Les Rapports du physique et du moral* de Cabanis, sino de igual forma y con mayor vigor:

“...dans la relation que ces oeuvres, et d'autres, entretiennent avec les institutions pour lesquelles elles ont été conçues, où elles ont été diffusées et qu'elles avaient pour fonction de légitimer. Les Ecoles centrales, l'Institut national, l'Ecole normale de l'an III, l'Ecole centrale des travaux publics, le Museum d'histoire naturelle, l'Ecole des langues orientales, l'Ecole de santé, créés pour la plupart par la Convention thermidorienne en environ un an.”¹⁴

La Revolución Francesa planteó como norte restaurar la sociedad, regenerando al hombre por medio de un nuevo contrato social, creando nuevas instituciones educativas y científicas, radicalizando de este modo la secularización de la sociedad prerrevolucionaria. Igualmente, rompe con la tradición histórica heredada de la monarquía y de la Iglesia Católica, es decir, con la religión y los valores aristocráticos y cortesanos.

En su fase radical nunca buscó reacomodos y concertaciones con el *Ancien Régime*. Ejemplos sobran. Cabanis expresa que el Instituto Nacional puede considerarse como una enciclopedia viviente, y Lakanal agrega:

“Europa se somete al poder de la República y la República se somete al poder de la razón.”¹⁵

Las conquistas de la revolución francesa se tornan irreversibles al institucionalizarse. Frente a estas conquistas herederas de la Ilustración, surgen pensadores como Louis de Bonald, oponiendo a las instituciones y conceptos heredados de la

¹³ DROZ, Jacques: *Europa: restauración y revolución (1815-1848)*, Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 3-12.

¹⁴ AZOUVI: *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

revolución, la coherencia de la organización social regida por la voluntad divina. A instancia de Maistre rechaza la legitimidad revolucionaria y reivindica la estabilidad consagrada por siglos de tradición.¹⁶

Maistre pone en duda y condena todo tipo de abstracción universal tan cara al pensamiento ilustrado. Una prueba fehaciente, la encontramos en su crítica a la idea de contrato social. Al respecto considera que es inútil pensar en generalidades, y nos remite a la importancia de lo singular en el estudio de las sociedades humanas.

“Le contrat social est une chimère car il y a autant de différents gouvernements qu’il y a de différents peuples; si les formes de ces gouvernements sont prescrites impérieusement par la puissance qui a donné à chaque nation telle position morale, physique, géographique, commerciale, etc., il n’est plus permis de parler de pacte.”¹⁷

Lo que queremos señalar de inmediato, es que el abandono de la idea universal de contrato, conduce también a negar toda idea universal del hombre y del ciudadano y, por supuesto, de los derechos humanos. Toda idea *a priori* de una pretendida naturaleza humana, se resuelve en la historia y en lo particular. Al respecto escribe Maistre:

“Or il n’y a point d’homme dans le monde...J’ai vu des Français, des Italiens, des Russes, je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan; mais quant à l’homme, je déclare ne l’avoir rencontré dans ma vie; s’il existe, c’est bien à mon insu.”¹⁸

La reivindicación de lo particular sobre lo universal, así como la prioridad acordada a la tradición frente a la innovación,

¹⁶ GENGEMBRE, Gérard: *Bonald: la Contre-Révolution à l’école*, en: AZOUVI: *Ibid.*, pp. 209-217. El autor muestra en este ensayo la percepción bonaldiana de la revolución y del papel de la educación en aras de relanzar un movimiento de estabilidad social, con el propósito de restablecer la tradición ancestral y los principios fundadores del Antiguo Régimen.

¹⁷ *Etude sur la souveraineté*, p. 329. (Citado por MAGNARD en: AZOUVI: *Ibid.*, p. 224).

¹⁸ *Considérations*, p. 74. (Citado por MAGNARD) en AZOUVI: *Ibid.*, 226). “No existe la idea del hombre en el mundo... He visto Franceses, Italianos, Rusos, también sé gracias a Montesquieu, que se puede ser Persa; pero en cuanto al hombre, confieso que no he encontrado ninguno en mi vida; si existe, no estoy consciente de ello.” (*Ibidem*).

son elementos del patrimonio intelectual o la tradición heredada de un pensamiento perteneciente a un modo de organización de la vida y del pensar, desvalorizado por el pensamiento abstracto de la Revolución. Sin embargo, estos elementos fueron incorporados a la sociología académica, en especial en aquellas orientaciones teóricas que por comodidad (nos refererimos a ellas como perspectivas sujetocéntricas) estaban inclinadas a efectuar investigaciones orientadas a interpretar fenómenos de la vida cotidiana, como el estudio de los procesos vecinales y/o comunitarios, es decir, todos aquellos relativos a las relaciones cara a cara. En otro orden de ideas, la construcción de las relaciones intersubjetivas, así como la fusión del Yo y el Mí, como fases de la construcción de la Persona en situaciones sociales específicas, son problemas centrales y claves de este tipo de interpretaciones teóricas.¹⁹

Como se ve, lo que en este lugar nos ocupa, aparte de las temáticas sociológicas, es en particular estudiar las ideas sobre

¹⁹ Entre otros pensadores familiarizados con el problema planteado, podemos encontrar a FRIEDRICHS, Robert: *Sociología de la sociología*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1977. En el capítulo 3 puede verse los modos Proféticos versus Videntes, núcleos fundantes de la sociología académica en donde el tema es tratado. El vínculo del pensamiento romántico y tradicional con la sociología, podemos encontrarlo en la obra de MEAD, G. H.: *Espíritu, Persona y Sociedad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, s/f. Tal nexo se encuentra entre los componentes individual y social de la persona y en la importancia de la tradición en la formación de la personalidad. No está demás agregar que no existe una correspondencia directa entre los postulados del romanticismo y el pensamiento de Mead. Este último se nutre particularmente del pragmatismo anglosajón, en cuanto rescata un principio de base de que el valor es la condición por medio de la cual un objeto satisface un interés. Ciertamente estimamos ineludible y necesario recalcar que en este trabajo de reconstrucción del campo intelectual del pensamiento sociológico del siglo XIX, no desarrollamos los puntos de vista de los filósofos radicales tales como Jeremy Bentham y James Mill, ya que por criterios de temporalidad y espacio, privilegiamos a los pensadores franceses y alemanes; Vid. GOULDNER, Alvin W.: *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1979. Gouldner escribe páginas reveladoras en las que afirma que tanto el romanticismo como el clasicismo, traducen la estructura profunda de las ciencias sociales ante el dilema, disyuntiva o posibilidad de construir conocimientos sobre lo universal o lo particular. Véase, en especial, el capítulo 11. Por otra parte, tanto BAUMAN, Zygmunt: *Pensando sociológicamente*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, como MAFESOLI, Michel: *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; reconstruyen teóricamente el mundo de vida, el mundo del anonimato que se forma desde los recovecos de la intersubjetividad y que condicionan el objeto de interpretación de la sociología: la ampliación de las relaciones interpersonales directas y sus conexiones con una cantidad de contrarios que aparecen en oleadas sucesivas en la escena social y que se encuentran en la base social de la vida cotidiana, y afectan de este modo todas las relaciones temporales entre pasado, presente y futuro. Además, las relaciones entre el tú, el yo y el nosotros, están condicionadas por las dimensiones temporales del recuerdo, del presente vivido y del futuro anticipado de las relaciones intersubjetivas. Se trata, pues, de la vinculación del saber con la vida cotidiana. En este sentido, cobra fuerza la afirmación de Joseph de Maistre según la cual él conoció hombres y no al hombre universal. Pensamos que aquí reside el principal legado de la tradición romántica en el pensamiento sociológico.

la sociedad que tienen los seres humanos que la componen. En este sentido, la selección de los temas y problemas, obedecen a los ideales sociales y de investigación imperantes en el siglo XIX. Entre éstos se encuentra la creencia en la perfectibilidad de la evolución de las sociedades humanas. Estas últimas orientadas hacia una transformación signada por el progreso científico e industrial. Tal creencia descansa en la idea de evolución, tal como fue elaborada y reflexionada por pensadores como Saint-Simon, Comte, Marx y otros. Consideramos que éste era el tema central de la agenda social e intelectual para ese entonces, sin olvidar el aporte del pensamiento romántico y conservador al estudio de lo singular, lo micro y específico de la vida social.

LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL DEL SIGLO XIX

Como bien expresamos en los inicios, todo conocimiento supone la existencia de una tradición intelectual y de la historicidad de sus prácticas intelectuales. Asimismo, no está demás recordar que la inteligencia secular, heredera del pensamiento ilustrado, desplaza a la razón eclesiástica y se torna crítica y posteriormente positiva. El nuevo Estado se proclama expresión de la Razón. El hombre proclama la soberanía del pensamiento frente a la tradición y reclama y reivindica a su vez la dimensión universal de su quehacer secular por intermedio del concepto de ciudadanía. Por otra parte, el pensamiento ilustrado garantiza las armas de la crítica que emplearán los revolucionarios franceses. La república francesa será la expresión real de la Razón y ésta se convertirá en poder y se integrará a la vida política del Estado.

En realidad, tal como caracterizamos los intereses intelectuales de la época lo evidente y comprobable es que el pensamiento estaba orientado en edificar grandes construcciones intelectuales e históricas; esto era un rasgo característico del mundo intelectual del siglo XIX. Hegel (1770-1831), contemporáneo de Saint-Simon (1760-1825) anunció la nueva vocación filosófica:

“Comprender o concebir lo que es, es la tarea de la filosofía.”²⁰

²⁰ HEGEL, G.W.F.: *La Filosofía del Derecho*, Ediciones de la Biblioteca Central de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 53.

La tarea de la filosofía es vista, pues, como conocimiento *postfestum*, puesto que sólo llega al mundo después que la realidad ha perfeccionado y terminado su proceso de formación. La filosofía como expresión del concepto es para Hegel la forma científica de interpretar la historia. Percibir el conocimiento como *a posteriori*, significa la renuncia de la filosofía a revolucionar crítica y prácticamente la existencia, entendida ésta como empírica, transitoria y contingente, en donde la única realidad es el pensamiento, que al recluirse en un mundo ideal y renunciar a transformar la realidad contingente, que por el simple hecho de su eventualidad está sujeta a transformaciones, ilustra perfectamente el carácter ambiguo y conservador de la filosofía tal y como se percibe en las páginas de la *Filosofía del Derecho*. Y sí evidentemente es cierta la importancia concedida por Hegel a los problemas conceptuales y de método, y a la superación de la certeza sensible por vía del concepto en el proceso cognitivo, hecho de sumo significado en el campo filosófico. En la posterior obra de Marx observaremos, en correlación con los postulados hegelianos, la renuncia a todo empirismo ingenuo. Marx reivindica, en particular, el papel de la teoría en el proceso de investigación, y muestra el rol activo del sujeto en el proceso de generación de conocimientos como un factor decisivo en la investigación.

La diferencia entre los dos pensadores reside en que Hegel, al contrario de Marx, hace de su concepción del conocer no un problema de método sino un problema definido en sus determinaciones ontológicas.²¹

En otro orden de ideas, el reconocimiento de los principios cognitivos legados por la Ilustración en la formación del pensamiento sociológico, asume una expresión particular en el positivismo: éste nace con la intención de completar lo que lo que la revolución francesa apenas había iniciado.

²¹ El conocimiento en Marx es entendido no como un dominio del conocimiento objetivo, sino como un campo dependiente del sujeto y de condiciones sociales e intelectuales concretas e individualizadas, y será definido por un método que especifica las propiedades del sujeto cognoscente inmerso en el proceso histórico. Pueden consultarse entre otras obras de Marx: *El Capital*, Tomo I, Vol. 2, Siglo XXI editores, México, 1975, pp. 453, 35-38, 29-30; *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1969, p. 50. Ciertamente, la postura marxiana rechaza cualquier tipo de lectura naturalista en el campo de las ciencias sociales. Tampoco puede pensarse que es una mera reconstrucción económica de la sociedad. Todo lo contrario, expresa más bien una historización de las relaciones sociales y de las formas de representación social y sus modos de institucionalización. Es allí donde reside el aporte de Marx a la teoría social.

Su expresión pionera se encuentra en Saint-Simon. El positivismo se plantea como misión reorganizar racionalmente la sociedad con los medios de la ciencia y la industria. Carlos Moya cita en un pasaje ilustrativo de su obra que, Saint-Simon como los viejos visionarios:

“Es el profeta de las dos corrientes espirituales que dominan Europa en el siglo XIX hasta llegar a nuestros días: el positivismo - pensar típico de una burguesía protagonista de la economía industrial y de una ciencia política liberal - y el socialismo científico, la utopía de la clase obrera sobre cuya alienación humana se calificaba un nuevo horizonte de posibilidades materiales que transformarían de raíz la convivencia humana. El diamat - la máxima forma intelectual del socialismo - desarrollaría la herencia saintsimoniana a la vez que cancelaba como teoría científica revolucionaria la metafísica del espíritu objetivo.”²²

Estas palabras son expresión de una estima exagerada en los valores de la Ilustración y en aquellos transmitidos por el movimiento intelectual de la época. Sin discrepar de las agudas observaciones de Moya sobre la vocación socialista de la obra de Saint-Simon que en todo caso se encuentra plasmada en el *Nouveau Christianisme*, podemos entender como socialista:

“...toda doctrina que reclame la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que se hallen actualmente difusas, a los centros directivos y conscientes de la sociedad.”²³

Y podemos agregar que el contenido positivo del sistema saint-simoniano, se encuentra en su dedicación a estudiar tanto los orígenes históricos del sistema industrial como en su naturaleza específica, que es aquella de la dominación científico-técnica. Renuncia de este modo a indeterminaciones sumamente generales, y la ciencia social, en este sentido, se dedicará a la observación positiva de los hechos sociales, en la que la filosofía deja de ser crítica y negativa o disolvente para el espíritu de la época. Desde ese momento, la filosofía del siglo XIX se transforma en positiva y asume como línea directriz del pensamiento la reorganización de la sociedad postrevolucionaria.

²² MOYA, Carlos: *El positivismo y los orígenes de la sociología*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 24.

²³ DURKHEIM, Émile: *El Socialismo*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 115.

Así, observamos una lectura constructivista de la sociedad, donde el positivismo será su expresión dominante. El positivismo adopta los preceptos científicos dominantes del siglo XIX frente a los valores ideológicos, metafísicos y teológicos, y adapta la alineación de un nuevo pensamiento ante las nuevas realidades postrevolucionarias, completando de este modo el vacío de pensamiento y acción legados por la crisis del *Ancien Règime*.

Para Saint-Simon, la nueva realidad está acompañada de nuevos protagonistas históricos, donde el credo de la producción es habitual entre ellos (industriales y científicos). En la nueva sociedad la política estará al servicio de los industriales y será ordenada por las exigencias de la producción, ya que los intereses generales de todos los hombres estarán sometidos y orientados al mantenimiento y reproducción de la vida, del bienestar y del progreso. La política, en este caso, se identifica con:

“La ciencia de la producción ... que tiene por objeto el orden de cosas más favorables a todos los géneros de producciones.”²⁴

Auguste Comte (1798-1857), discípulo de Saint-Simon, tiene planteamientos similares a los de su maestro, aunque en el *Système de politique positive* concede una mayor preferencia a los factores espirituales en la conformación de la sociedad. Ve en los industriales el prototipo de un nuevo paradigma mental y de acción frente a la crisis presente en las sociedades europeas y, especialmente, en la francesa después de 1789.

Las ideas de Comte se formaron en una época en que dominaban los recuerdos de la revolución francesa y el espíritu imperante era el de la búsqueda de una reorganización estable de la sociedad. No obstante, debemos agregar que los movimientos intelectuales y sociales decepcionados por los constantes cambios de regímenes y contrarrevoluciones, que en los primeros cincuenta años del siglo XIX afectaron a la sociedad francesa, se volcaron hacia posturas románticas y conservadoras y encontraron en el positivismo los ideales de integración espiritual expresados resumidamente bajo ciertas premisas fundamentales: sumisión

²⁴ SAINT-SIMON, C. H.: *Obras Escogidas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 36. (Tr. fr. Alvira Mercader. Revisado y corregido por Michel Mujica Ricardo).

de las opiniones ante la autoridad, respeto a las jerarquías, reconocimiento y aceptación de la invariabilidad de las leyes sociales y naturales, subordinación de la imaginación a los hechos observados. Creían de este modo superar la anarquía imperante en la sociedad francesa postrevolucionaria.

Ciertamente dos grandes corrientes de pensamiento y de fuerzas sociales comparten los escenarios intelectuales y sociales en Francia durante los primeros treinta años del siglo XIX. La primera está orientada a restaurar el pasado monárquico-tradicional; y la segunda se ubica en el mundo de las reformas y posee una intensa fe en el progreso, que se expresa en la concepción liberal e individualista de la revolución. No podemos dejar de mencionar que los planteamientos filosóficos subyacentes a estas dos grandes corrientes de pensamiento, reposan por un lado, en el problema de la finalidad del hombre, y por el otro, en el estatuto propio de las ciencias experimentales, que desde Newton abrió constantemente nuevos espacios de conocimiento a todo lo largo del siglo XIX. Estos dos acontecimientos en el campo de las ideas, se unen a un formidable desarrollo de las ciencias naturales y de la economía política, acompañados también del notable impulso que el maquinismo dio al comercio y la industria.

Frente a los anteriores planteamientos nace la propuesta integradora de un pensador como Comte. No obstante, es preciso recordar que no pocos fueron los intelectuales que se levantaron contra el espíritu de sistema dominante en el siglo XIX. Figuras como las de Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard y Bakunin fueron, cada uno a su manera, impetuosos críticos de los discursos totalizadores y de la presencia omnicomprensiva de la razón sobre la realidad del mundo vivido.²⁵

Las ciencias sociales, y la sociología en particular, estarán vinculadas al proceso histórico de la crisis y decadencia del *Ancien Régime*, así como también al surgimiento y consolidación de la revolución industrial y del sistema político que nace con la revolución francesa. Se impone, además, el desplazamiento cognitivo desde objetos de conocimiento naturales (consolidación de las ciencias experimentales en el siglo XVIII) hacia objetos de conocimiento socio-históricos orientados a la reflexión sobre el

²⁵ Vid. VV. AA.: *Histoire de la philosophie*, Vol. 5, Librairie Hachette, Paris, 1973, pp. 9-381.

surgimiento y transformaciones profundas que se generaron en Europa Occidental con las revoluciones industrial y francesa, sus relaciones, modo de organización, conflictos y consecuencias.

Es importante señalar que el positivismo frente a la crisis social y de valores imperantes para ese entonces, reconoce el papel de la religión como el más apropiado medio de un proceso de integración acorde con los nuevos tiempos. Indudablemente, el espíritu omnicomprensivo y omnímodo del positivismo decimonónico, se expresó siempre bajo la figura de proyectos unitarios bien definidos frente a la estructura parcelaria de las diversas disciplinas científicas, incluso su condición omnicomprensiva es patente cuando plantea como objeto de toda verdadera filosofía:

“Sistematizar, en la medida de lo posible, toda la existencia humana, individual y sobre todo colectiva, contemplada en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan, pensamientos, sentimientos y actos.”²⁶

La rehabilitación del sentimiento como elemento unificador de la naturaleza humana, lo condujo a reivindicar bajo un manto religioso la figura de una mujer y de un amor no correspondido, subrayando que el positivismo debía levantarse reconociendo junto a la acción de los industriales y la labor de los científicos, el acto integrador de los sentimientos cristalizado en la figura de Clotilde de Vaux. Comte, el denunciador del espíritu teológico, planteó conmemorar el día de Santa Clotilde, el 2 de junio para los católicos, trasmutado en una conmemoración social en homenaje a la nueva religión positiva y a la figura de la mujer, encarnando de este modo la unidad de los sentimientos, del pensamiento y de la acción.²⁷

El término *Sociología* fue acuñado por Comte al final de su curso de filosofía positiva (Lección XLVII, 1838). Previamente utilizó el término *Física Social*, que tenía la ventaja de asimilar en espíritu y método a la nueva ciencia con todas las otras disciplinas que la habían precedido y alcanzado el grado de madurez científica (positiva). El objeto de la física social será el estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales que acompañan a los fenó-

²⁶ COMTE, A.: *Oeuvres*, tomo X, Anthropos, París, 1969, p. 8.

²⁷ Véase al respecto la excelente obra de WOLF, Lepenies: *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 18-38.

menos sociales. La nueva ciencia consta de dos partes, lógicamente unidas: la estática y la dinámica. La primera, consiste en el estudio del orden o la armonía de las diversas condiciones que integran el todo social. En cambio, la dinámica constituye el pensamiento que estudia el progreso social en el decurso histórico de la humanidad. Orden y progreso son dos nociones que a juicio de Comte deben estar estrechamente unidas. Al respecto, Littré expresó que Comte deseaba reorganizar el sistema social modelado según las bases del sistema industrial. Sin embargo, pensaba Comte que antes de iniciar cualquier intento de aplicación del nuevo sistema científico-industrial, debería reorganizarse todo el conjunto de las concepciones teóricas existentes. En tal sentido:

“Il n’y a aucune place pour la méthode subjective, il n’y en a que pour la méthode deductive qui remplace la méthode subjective des théologiens et des métaphysiciens.”²⁸

Pero la opinión de Saint-Simon es totalmente distinta a la de su discípulo. Es importante intentar establecer algunas diferencias entre los dos. La destrucción del estado monárquico en 1789 y el papel jugado por el pueblo llano en dicho proceso, permite pensar la formación de la sociedad como sujeto autoconsciente. Esto permite que la sociedad se constituya como objeto de conocimiento. El gran aporte de Saint-Simon fue la creación y constitución de los objetos de la sociología, aunque no de su nombre. En realidad, siempre consideró que los asuntos públicos en la sociedad postrevolucionaria estarían orientados por los intereses científicos e industriales, únicos intereses activos en la nueva sociedad. Las ciencias del hombre tendrían, entonces, como objeto de conocimiento la organización industrial, ya que,

“A partir del momento en que la industria se ocupa de querer por ella misma, de buscar lo que le conviene, y que sólo se mueve según su propio impulso, entonces, se vuelve activa, y se entra en el régimen industrial.”²⁹

Émile Durkheim (1858-1917) se ocupa del tema en un trabajo sobre la historia de la sociología francesa y se detiene en el análisis e interpretación de la obra de Saint-Simon, en la que

²⁸ LITTRÉ, Emile : *Auguste Comte et la Philosophie Positiviste*, Typographie Lahure, Paris, s/f., pp IV-V.

²⁹ SAINT-SIMON: *Ibid.*, p. 47.

cree encontrar el nacimiento de un modo de pensar que en la vida intelectual del siglo XIX va a dominar el proyecto inicial de la modernidad: la creación de un sistema de pensamiento positivo y del desarrollo del pensamiento científico y de la industria como ejes ordenadores de la vida social, económica y política durante el siglo XIX. Las conferencias de 1895 a 1896 dictadas en la Universidad de Burdeos, que luego fueron publicadas bajo el título de *El Socialismo*, muestran claramente las diferencias entre Saint-Simon y Comte. Durkheim plantea que entre estos dos hombres existían diferencias sustanciales y que Comte era consciente de ellas. Citamos textualmente:

“En unas curiosas cartas anónimas que dirigió a Saint-Simon hacia finales de 1818... establece muy claramente donde se encuentra la verdadera línea de demarcación entre su maestro y él. Comte reconoce que la idea fundamental de La Industria, es decir, el positivismo, es <<el verdadero y único medio de elevar sin sacudidas la organización social al nivel de las luces>>. Pero era preciso antes que nada deducir todas las consecuencias científicas de esa idea... En vez de seguir esa vía, Saint-Simon ha caído en el error de pasar inmediatamente a los temas de aplicación... Se ha dado demasiada prisa... Por lo mismo, aunque haya sido el primero en poseer una concepción muy neta de lo que debía ser la sociología y de su necesidad, no ha elaborado con propiedad, una sociología [su tarea ha sido]... responder a una pregunta muy especial y de un interés absolutamente actual, que se puede formular así: ¿cuál es el sistema social que reclama la situación de las sociedades europeas inmediatamente después de la Revolución?”³⁰

El gran mérito de Saint-Simon reside en que supo determinar que tanto la génesis como la naturaleza y fines de la organización industrial se convertirían en objeto central de conocimiento de la ciencia social. El postulado fundamental en que reposa el positivismo clásico, es el de pensar la realidad social como naturaleza observable. La sociología, pues, ha de ser construida con el mismo espíritu metódico de las ciencias naturales. No es casual que Comte haya denominado inicialmente a su sociología física social, pese a que ésta tenga una deuda intelectual mucho mayor con la biología que con la física.³¹ A finales del siglo XVIII,

³⁰DURKHEIM, É.: *Ibid.*, pp. 198-199. Traducción corregida por Michel Mujica Ricardo.

³¹Vid. MOYA, Carlos: *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI editores, México, 1975, p. 31.

la biología bajo una óptica vitalista negó dos interpretaciones metafísicas en el conocimiento de la vida: el animismo y el mecanicismo. Los vitalistas del siglo XVIII son, en principio, newtonianos, rechazan cualquier pretendida esencia humana y reivindican la necesidad de describir y coordinar directamente los fenómenos percibidos. El gran aporte del vitalismo es el reconocimiento de la especificidad de la vida. Conviene hacer notar ante todo que el mérito de Comte residió sobre todo en:

“Que no dejó de combatir por la autonomía de la biología contra la usurpación cosmológica, es decir, la pretensión de las ciencias fisico-químicas de proporcionar a la biología sus principios de explicación.”³²

El vitalismo surge con Hipócrates y la tradición inaugurada por Aristóteles, y tiene como supuesto teórico apoyar el principio del carácter irreductible de la vida y de lo viviente, como único modo de explicación de los fenómenos vivientes, contra las pretensiones reduccionistas de las ciencias fisico-químicas. Es el modo de romper o de poner en discusión las explicaciones mecanicistas de la vida que hace Cabanis y Bichat, ambos destacados miembros de la escuela de Montpellier durante el siglo XVIII, creadores y a su vez transmisores de los postulados del vitalismo al positivismo clásico. Comte equipara con su sociología, y es lo que deseamos destacar, la concepción gnoseológica de los vitalistas y, en particular la de Broussais que explica que todas las enfermedades pueden entenderse como:

“El exceso o defecto de la excitación de los diversos tejidos por encima y por debajo del grado que constituye el estado normal.”³³

La asimilación de la concepción del estado normal de Broussais al positivismo de Comte se vincula con su principio sociológico de que **el progreso no es más que una consecuencia del desarrollo del orden**. Rescata la reivindicación de Cabanis de estudiar los fenómenos morales como fenómenos fisiológicos. En este sentido, el planteamiento comteano del carácter sintético

³² LECOURT, Dominique: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, México, 1973, p. 87.

³³ CANGUILHEM, G.: *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 25.

de la biología y de la sociología, reconoce la influencia que tuvo en su obra la lectura de los vitalistas de Cabanis y Bichat.³⁴ En este sentido, pueden leerse las consideraciones sobre la clasificación de las ciencias y el papel que cumple la fisiología dentro del Plan General de Reorganización de las Ciencias, en las dos primeras lecciones del *Cours de philosophie positive*.³⁵

Para tener una idea de las diferencias existentes entre Saint-Simon y Comte acerca de la relación entre la teoría y la práctica en los inicios de la modernidad, suscribimos lo dicho por Moya:

*“Comte rechaza como ambición desmesurada la inmediatez de la pasión política de su maestro, y salta del mundo real de la praxis al orden lógico que debe seguir la realidad: dentro de él elabora los principios fundamentales de la nueva ciencia. Así la revolución espiritual positivista pierde toda dimensión subversiva: se prepara la legitimación académica y social de la sociología y del positivismo; conciliando la razón con el orden establecido.”*³⁶

En sus inicios la sociología, de hecho, niega el conflicto entre teoría y praxis y propone en cambio la reconciliación de las dos instancias, bajo una perspectiva conservadora. La finalidad del quehacer sociológico para Augusto Comte reside en la búsqueda de la armonía mental de los espíritus. Se trata de encontrar los medios intelectuales y materiales apropiados para la adaptación de los hombres a las leyes del desarrollo social.

³⁴ El vitalismo, a finales del siglo XVIII, fue en biología la única tendencia de pensamiento que se tomó en serio el fenómeno de la vida, como algo cualitativamente distinto de la explicación metafísica de los fenómenos vitales, y cortó por lo sano toda explicación metafísica sobre el tema, tal como se desprende del trabajo de Comte *Examen du Traité de Broussais sur l'irritation*, Tome X (1828), en: *Oeuvres*, éditions Anthropos, Paris, réimpression 1969. En la actualidad, el neovitalismo en el campo de la biología rescata el principio explicativo del vitalismo, aunque en contextos científicos diferentes. En opinión del Premio Nobel de Medicina argentino, B. A. Houssay, “[el neovitalismo] no pone en tela de juicio la existencia de fenómenos físico-químicos en la aparición del fenómeno de la vida, pero agrega una hipótesis de suma importancia: existe un plan por medio del cual se organiza, se constituye, se desarrolla y funciona cada organismo viviente.” Véase DE HOUSSAY: “La notion d'integration et de stabilité des fonctions de l'organisme depuis Claude Bernard” en: VV. AA.: *Philosophie et méthodologie scientifiques de Claude Bernard*, Masson & Cie, Paris, 1967.

³⁵ Véase COMTE, Auguste: *Cours de Philosophie Positive (1ère et 2ème Leçons)*, Librairie Hachette, Paris, 1943.

³⁶ MOYA, C.: *Ibid.*, p. 35.

Orden y progreso son las metas del hombre secularizado y único protagonista de la historia humana. La idea del progreso histórico de la humanidad, se identifica plenamente con el evolucionismo, complemento de la concepción positivista de la naturaleza y la sociedad. Entre los principales intérpretes de las teorías de la evolución, encontramos a Charles Darwin (1808-1882), con la publicación de dos de sus obras fundamentales *El origen de las especies* (1859), publicada originalmente bajo el título: *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured races in The Struggle for Life* y *La descendencia del hombre* (1871), publicada en inglés bajo el nombre de *The descent of Man and Selection in relation to Sex*.³⁷ La idea comteana del progreso histórico de la humanidad se identificó plenamente con el evolucionismo, aditamento complementario de la concepción positivista de la naturaleza y la sociedad.

Herbert Spencer (1820-1903) por sus creencias e ideas acerca del desarrollo de la sociedad humana, expresó que la base de todo proceso histórico reside en el principio de la lucha por la existencia y el de la supervivencia de los más aptos. Además, se dedicó a estudiar la geología y la biología de su tiempo y en particular la obra de Lamarck, haciendo suya la hipótesis transformista que tiende a dar cuenta de la evolución de una especie al relacionarla y comprobar sus transformaciones por el juego del tiempo y por el papel de los factores externos. Spencer traslada la hipótesis lamarckiana al campo social y ya en 1852, en un artículo titulado *Una teoría de la población*, adelantó algunas de sus primeras ideas sobre el desarrollo de la sociedad humana, que era visto como una constante adaptación de los hombres a su medio socio-natural. Obra escrita siete años antes de que Darwin fundamentara esa misma idea para las especies animales. En 1851, Spencer conoce las ideas del naturalista von Baer, quien había descubierto que un organismo se ve afectado siempre por varias transformaciones que se presentan como una transición de un estado homogéneo a otro heterogéneo estructuralmente definido. Esta ley del desarrollo embrionario es entendida por

³⁷ Las aportaciones de la teoría darwiniana al estudio del proceso evolutivo se han revelado de enorme importancia en los campos de la biología, de la etología, de la historia y de la antropología, entre otras disciplinas científicas. Las referencias a la obra de Darwin son de vital importancia, pero para efectos de nuestro trabajo, nos importa, particularmente, destacar como afectó el campo primigenio del surgimiento de las ciencias sociales y de la sociología, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Vid. AZCONA, Jesús: *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento*, Cuadernos Anthropos, Barcelona, 1982; DARWIN, Charles: *Teoría de la Evolución*, Ediciones Península, Barcelona, 1971.

Spencer como el principio de la diferenciación y representa un aspecto importante del proceso evolutivo. En los años posteriores intentará comprobar si esa ley puede ser aplicada a todos los campos del saber.

Sin duda, la actitud intelectual dominante en la primera parte del siglo XIX estuvo marcada por la huella del evolucionismo, inclusive mucho antes de la aparición de las dos obras de Darwin que mencioné y de los aportes en el campo de la sociología de un pensador como Herbert Spencer, que muestran la impronta del evolucionismo a lo largo de toda su producción intelectual.

¿Cuál es la postura de Marx (1818-1883) respecto de los planteamientos teóricos del evolucionismo? Marx acepta el postulado básico de la teoría de la evolución, ya que su idea de la historia conduce a la historización de la vida social. Ciertamente, Marx no pretende instaurar y aceptar aquel método de demostración y transposición acrítica en la esfera de la vida social. Rechaza trasponer conceptos tales como darwinismo social, la lucha por la vida y la selección natural a los conflictos presentes entre las clases y grupos sociales en la dinámica propia de la historia social. Empero, es importante señalar que el prólogo a la *Crítica de la Economía Política* (junio de 1859) y *El origen de las especies* (noviembre de 1859) aparecieron casi en la misma fecha. El escenario intelectual estaba profundamente afectado por la idea de evolución y la aparición de la obra de Darwin. La primera edición de *El origen de las especies* se agotó el mismo día de su aparición en las librerías. Fue en fechas posteriores, casi a finales del siglo XIX, que el pensamiento socialista ocupará un espacio cultural significativo en el contexto europeo.³⁸

Continuemos con el tema, el término *lucha* debe entenderse en un sentido metafórico. El propio Darwin se preocupa de dar un fundamento teórico a su idea de evolución y entiende el término *lucha* como existencia en el siguiente sentido:

*“Debo advertir que utilizo el término lucha por la existencia en el sentido general y metafórico, lo cual implica las relaciones mutuas de dependencia de los seres orgánicos y, lo que es todavía más importante, no sólo la vida del individuo, sino su aptitud y éxito en dejar existencia.”*³⁹

³⁸ GERRATANA, Valentino: *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, tomo I, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 97-145.

³⁹ DARWIN, Charles: *Teoría de la Evolución*, Ediciones Península, Barcelona, 1985, p.10.

En referencia con lo que venimos tratando, sociólogos como Moya piensan que:

“Desde 1844 trabajaba Marx en una historia natural del hombre que explicase su desarrollo histórico-social.”⁴⁰

Esta manera de interpretar los Manuscritos de 1844 puede conducir al error de aceptar que el propósito central de esta obra es el intento de unificar una ciencia de la naturaleza con la ciencia del hombre, pero solamente puede entenderse este intento, en el sentido de una naturaleza humanizada, mediada por el trabajo humano, poseedor de dos características que a nuestro juicio son capitales: la primera, el trabajo humano es el acto de transformación de la naturaleza por medio de determinados instrumentos de producción; la segunda, tal acto de transformación está condicionado históricamente por relaciones sociales determinadas. Ciertamente, no es la historia natural del hombre la que explicará su historia social, ya que es su historia social la que envolverá y dará sentido a su historia natural.⁴¹

Aquí se advierte la importancia del debate sobre el papel jugado por el evolucionismo en el campo intelectual de las ideas en el siglo XIX. Los valores derivados de la idea de evolución cobran sentido en la fórmula aludida por Spencer que ve en la evolución, bajo la influencia de von Baer, la ley última que alcanza una dimensión cosmológica como posible fundamento explicativo de la realidad social y natural:

“La verdad de que todo desenvolvimiento orgánico consiste en el paso del estado de homogeneidad al estado de heterogeneidad, es el principio de que he sacado indirectamente las conclusiones a las que en definitiva he llegado. En todas las partes de la estática social se manifiesta una creencia dominante en las evoluciones del hombre y la sociedad... Reconozco en este hecho que las evoluciones orgánicas y sociales obedecen a la misma ley.”⁴²

La visión sintética de dos disciplinas como la biología y la sociología es correlativa a los conceptos de órgano, función y me-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹ Vid. MARX, Karl: *Manuscritos de París*, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 386.

⁴² SPENCER, Herbert: *Demasiadas Leyes*, Editorial Tor, Buenos Aires, 1943, p. 88.

dio. Sólo relacionando las partes constituidas dentro de un medio ambiente se podrá tener una noción apropiada de las funciones de un organismo. En suma, la biología como posteriormente la sociología han de proceder correlacionando los conceptos de órgano, función y medio, es decir, las dos se han de pensar de manera sintética. En las ciencias precedentes (astronomía, física y química) predominará la reflexión analítica. Lógicamente, definir las condiciones esenciales de las ciencias de la vida, pasa por el doble movimiento de composición y descomposición de los organismos vivientes.

En este sentido, Comte considera de forma inequívoca:

“Una indicación más directa y explícita de estas dos condiciones fundamentales correlativas, necesariamente inseparables del estado vivo: un organismo determinado y un medio conveniente.”⁴³

Evolucionismo, positivismo y sociología son expresiones conceptuales que traducen sintéticamente el modo de saber dominante durante el siglo XIX. La nueva mentalidad se encuentra arraigada en la secularización de las instituciones que otrora dominaban los pensamientos de los hombres. La fe en el progreso humano, en la ciencia y en la industria y la extensión del concepto de ciudadanía, velaron u ocultaron la famosa frase de Maistre⁴⁴ de que había conocido franceses, ingleses y alemanes, pero nunca hombres. El pensamiento ilustrado y los modos de saber asociados al positivismo y al evolucionismo, reflejan la contradicción planteada entre la conciencia posrevolucionaria y los racionalistas franceses del siglo XVIII. Punto que trataremos posteriormente. Kant ilustró de modo notable los giros radicales de la época cuando expresó que una cosa llamada libertad puede entenderse como:

“Hacer uso público de su razón íntegramente...el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres.”⁴⁵

La sociología en su formato positivista no puede crear su propio substrato; éste se encuentra siempre ahí, en la historia

⁴³ COMTE, Auguste: *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México, 1979, p. 52.

⁴⁴ Sin embargo, no negamos el aporte crucial de los pensadores tradicionalistas en la conformación de las tendencias sujetocéntricas en el campo de la sociología, tal como lo demostró Alvin Gouldner en la obra anteriormente citada. También puede consultarse a KOLAKOWSKI, Leszek: *Intelectuales contra el intelecto*, Tusquets editores, Barcelona, 1986, p. 69.

⁴⁵ KANT, I.: *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 28.

real europea, en su presente y su pasado. Desde la historia inmediata o pasada nosotros teorizamos. Planteamos este punto siguiendo los pasos de la refutación histórica de las utopías socialistas realizada por Alfred Sudre en plena revolución de febrero de 1848, en la ciudad de París. Sudre ilustra bastante bien la postura conservadora de los movimientos intelectuales favorables al mantenimiento del nuevo orden emergente de 1789:

“Dans ce grand mouvement d'idées qui agite les sociétés modernes, des opinions extrêmes ont été professées; la propriété, l'hérédité, la famille, ces bases de l'ordre social, ont été attaquées; la communauté des biens, l'égalité absolue, proclamées.”⁴⁶

Estas notas tienen el atractivo y el interés de haber sido escritas diez días después del 24 de febrero de 1848. Notas que resumen una muy particular visión del mundo de aquellos hombres portadores de proyectos republicanos que aceptan la idea del progreso, pero rechazan cualquier idea o movimiento portadores de ideas igualitarias.⁴⁷

⁴⁶ SUDRE, Alfred: *Histoire du Communisme*, Société, Bruxelles, 1850, p. 445.

⁴⁷ La palabra socialismo es estrictamente moderna. Nació simultáneamente en Francia y en Inglaterra hacia los años de 1830. Fue un término creado de modo independiente por dos escuelas distintas: en Francia por los saintsimonianos, entre los cuales Pierre Leroux parece haberle dado un sentido preciso como la teoría que subordina el individuo a los intereses de la sociedad. Véase sobre el tema la *Revue Encyclopedique*, T. LX, nov. 1833, pp. 106-114. Citado por Halévy en *Histoire du socialisme européen*: 21. En el caso inglés, es entre los seguidores de Roberto Owen que se difunde la idea, en el curso de las discusiones de la *Association of all nations*, fundada por Owen en 1833. El socialismo moderno es un producto históricamente original, entre sus propuestas centrales podemos encontrar la idea de que es posible reemplazar la libre iniciativa de los individuos por la acción concertada de la colectividad en la producción y distribución de las riquezas. No es casual que los ideales socialistas acompañaron de modo crítico y práctico a la revolución industrial capitalista y la miseria que la acompaña en sus inicios. El socialismo en sus distintas vertientes pretende enfrentar los problemas derivados del pauperismo, es decir, de las condiciones sociales de las grandes masas desheredadas del hemisferio occidental, producto de la crisis de sobreproducción, del desempleo y de la presencia de una masa trabajadora no empleada en las grandes ciudades durante la primera fase de la industrialización capitalista. Las ciudades industriales crecieron sin los equipamientos colectivos necesarios. La insalubridad, la morbilidad y la mortalidad derivadas de la primera fase de la industrialización, sacrificaron las condiciones de vida de una a tres generaciones de trabajadores. Esto explica las luchas contra las máquinas organizadas por el movimiento de los luditas. Denominación ésta última que se deriva del promotor del movimiento: Ned Ludd. El ludismo es expresión de las revueltas violentas desarrolladas por los trabajadores en Inglaterra en 1811-1813, 1819 y en Francia, entre 1830-1832, en las ciudades de París y Lyon y también en las jornadas de junio de 1848. Pueden consultarse sobre el tema los siguientes textos: BRAVO, Gian Mario: *Historia del socialismo (1789-1848)*, editorial Ariel, Barcelona, 1976, pp. 9-41; HALEVY, Elie: *Histoire du socialisme européen*, Gallimard, Paris, 1974; PLUM, Werner: *Utopías Inglesas Modelos de Cooperación Social y Tecnológica*, ILDIS/Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn, 1975; VERLEY, Patrick: *La Révolution industrielle*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 377-383.

TRAS LAS HUELLAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Inglaterra representó el modelo clásico del capitalismo industrial en el siglo XIX. Es el país donde la acumulación de capital se desarrolló con mayor vigor, por lo tanto, es el modelo a seguir en la primera fase de desarrollo capitalista. Al mismo tiempo es el modelo clásico de las consecuencias de la acumulación del capital industrial.

En la historia primigenia del capitalismo industrial inglés podemos observar tres rasgos característicos:

1. La acumulación del capital industrial en Inglaterra estuvo acompañada de la constitución de una nueva teoría. Inglaterra no dio simplemente nacimiento a un nuevo modelo de desarrollo capitalista en la historia, sino también dio lugar al nacimiento de un tipo singular de ordenamiento conceptual: la economía política que fue creada y difundida en Inglaterra como expresión de la conciencia económica de la sociedad inglesa industrializada.

2. El objeto de la economía política era estudiar y determinar un número de leyes económicas consideradas como naturales, es decir, la economía política presenta el desarrollo de la producción capitalista como el resultado de una serie de leyes económicas naturales. Se entiende así que el crecimiento de las riquezas y la división del trabajo en la sociedad, son procesos continuos y armónicos, siempre y cuando se respeten las leyes económicas y no sean alteradas.

David Ricardo expresa un punto de vista semejante en la introducción a *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*:

“Les produits de la terre, c'est à dire tout ce que l'on retire de sa surface par les efforts combinés du travail, des machines et des capitaux, se partage entre les trois classes suivantes de la communauté; à savoir: les propriétaires fonciers - les possesseurs des fonds ou des capitaux nécessaires pour la culture de la terre - les travailleurs qui la cultivent ... Déterminer les lois qui règlent cette distribution, voilà le principal problème en économie politique.”⁴⁸

⁴⁸ RICARDO, David: *Des Principes de l'Economie Politique et de l'Impot*, Flammarion, Paris, 1977, p. 19.

3) Distinto es el otro aspecto de la acumulación del capital durante la revolución industrial, es decir aquel que se manifiesta en el crecimiento de la riqueza material por un lado, y por el otro en el fenómeno de pauperismo masivo del proletariado. Esta situación se observa en los primeros cincuenta años del siglo XIX. Así, la pobreza creciente del proletariado es la otra cara de la moneda de la producción de riquezas en el capitalismo industrial naciente, situación que la economía política no había previsto en sus análisis.

Evidentemente, la acumulación capitalista produce determinadas consecuencias sociales, es la fuerza motriz de los cambios sociales y se encuentra en la base de nuevas desigualdades sociales y económicas en los primeros cincuenta años del siglo XIX. Asimismo, conduce a la transformación constante del medio social y a la transformación de las actitudes premodernas frente a la pobreza y el trabajo. En este sentido, en la época clásica para los griegos y posteriormente para los romanos, trabajar con las manos, o bajo las órdenes de un jefe, o buscar beneficios comerciales, era considerado por la opinión una actividad servil propia del pueblo y de los esclavos.

En principio, los cristianos consideraron al trabajo como parte integrante de la vocación del hombre. Pablo, el fabricante de tiendas, intentó introducir la ética judía del trabajo en la cristiandad: *Quién no desee trabajar, que no coma*. En realidad, este ideal de los cristianos primitivos fue posteriormente relegado. En los monasterios occidentales, salvo en los breves periodos de la Reforma, la divisa de san Benito: *ora et labora*, fue interpretada como una exhortación a supervisar las necesidades de los hermanos sirvientes y a realizar la obra de Dios por medio de la oración. Durante el medioevo, aquello que hoy en día entendemos por trabajo, es decir, trabajo asalariado, era un signo de sufrimiento. Se diferenciaba de otros tipos de labores: las actividades múltiples gracias a las cuales la mayoría de las personas creaban sus medios de subsistencia, al margen de todo intercambio monetario; los oficios de zapatero, barbero, tallador de piedra; las diversas formas de mendicidad gracias a las cuales las personas vivían de aquello que compartían con otros. En principio, la sociedad medieval tenía un lugar para todos aquellos que reconocía como sus miembros. Su estructura formal excluía de antemano el desempleo y la indigencia. Aquel que consagraba

su vida al trabajo asalariado, mostraba de una forma clara a la comunidad que, en los mismos términos que la viuda y el huérfano, no tenía ni fuego ni lugar y, por consiguiente, era objeto de asistencia.⁴⁹

Es obvio que la pobreza asume rasgos distintivos bajo el capitalismo. Se traduce en la deshumanización del hombre y del trabajo bajo el capitalismo, y en el fruto de una nueva relación social entre el trabajo asalariado y el capital. Esto se muestra en toda su envergadura en el aspecto romántico de la crítica de Marx a la situación del hombre y del trabajo en la sociedad capitalista. El fenómeno del pauperismo surge en los comienzos de la industrialización capitalista en Inglaterra y se muestra en su forma más transparente en las encuestas obreras. Éstas constatan la miseria y la desocialización obrera. Todo el pensamiento de Marx puede ser estudiado en términos de esta crítica a los efectos sociales del proceso de acumulación capitalista, y no es de extrañar que los temas centrales de los manuscritos de 1844, sean aquellos relativos a la situación del trabajo alienado en la sociedad moderna, y a su desenlace en una visión prometeica: la supresión progresiva de la alienación en la sociedad comunista.

Marx interpreta la situación del trabajo en la sociedad capitalista del siguiente modo:

*“Partimos de un hecho económico actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen.”*⁵⁰

Riqueza y pobreza, significativo binomio de la modernidad capitalista. ¿Cuál era la situación social de Inglaterra para ese momento? Elie Halévy en su *Histoire du socialisme européen*, describe de forma aguda e incisiva la situación social inglesa de mediados del siglo XIX. Los obreros eran conducidos por el proceso de acumulación de capital al desarraigo de sus lazos o relaciones sociales anteriores, y se encontraban amontonados y concentrados en las fábricas y ciudades industriales en Inglaterra. Esta transformación radical de la realidad inglesa se produce, inicialmente,

⁴⁹ El párrafo anterior es sumamente ilustrativo de las actitudes frente al trabajo y la pobreza en las sociedades premodernas, nos muestra el giro decisivo que la modernidad capitalista dio al sentido del trabajo en general y en particular del trabajo asalariado. Vid. ILLICH, Ivan: *Le travail fantôme*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, pp. 120-121.

⁵⁰ MARX, Karl: *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, p. 105.

en los tejidos de lana de Yorkshire y de Lancashire, por intermedio del establecimiento de máquinas accionadas desde los ríos, y más tarde por la invención de la máquina de vapor que transforma las condiciones de extracción del carbón. Igualmente, la industria metalúrgica se transforma gracias a la utilización de la hulla y el carbón de coque. En el norte de Inglaterra se observa para la misma época la destrucción progresiva de los viejos oficios y de la industria doméstica, debido especialmente al surgimiento de la fábrica como unidad económica fundamental y a la utilización de las máquinas. Los cambios acaecidos en el orden material y social en ese período, bajo la óptica de la revolución industrial fueron mucho más radicales que los sucedidos en los últimos 3.000 años. Es sobre esta situación constatable en las encuestas obreras que radiografían el fenómeno de la pobreza, que se elaboran proyectos reformistas como los *Workhouses* que obligaban a los indigentes, bajo el régimen de la ley de los pobres, a trabajar en dichos establecimientos.

Es necesario subrayar que el maquinismo no produjo la mayor felicidad para el mayor número de personas, como estaba previsto: las horas de trabajo deberían disminuir con la incorporación de las máquinas, generando de este modo un mayor bienestar para la mayoría de la población. Sucedió exactamente lo contrario: las horas de trabajo se incrementaron en las fábricas (10, 12 y a veces hasta 16 horas diarias); y la producción intensiva generó la sobreproducción, el desempleo y las crisis económicas.⁵¹

Adam Smith y David Ricardo son los exponentes clásicos de la economía política, conciencia económica de la Inglaterra capitalista. El primero, expresa la visión optimista de la economía política: la división del trabajo es la garantía de la producción constante de riquezas y del progreso de las facultades productivas del trabajo en las sociedades industriales, y el propio juego del mercado superará los conflictos presentes entre el capital y el trabajo. Al respecto, Smith señala lo siguiente:

“Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la natura-

⁵¹ Vid. HALEVY, Elie: *Histoire du socialisme européen*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 2-24.

*leza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra.*⁵²

Ricardo elabora un planteamiento crítico respecto a lo dicho por Smith de ver la división del trabajo como una consecuencia derivada de las facultades productivas del trabajo. Planteó dos cuestiones en torno al problema: 1) Que la enorme riqueza producida por la acumulación capitalista tenía como fuente única el trabajo, la única medida de valor incorporado de la producción capitalista; 2) del mismo modo, demostró que la distribución del producto social era una distribución conflictiva, producto de los antagonismos derivados de la distribución de la producción, entre el salario y el trabajo, el capital y el beneficio, la renta y la tierra. Aunque el fenómeno del pauperismo, su génesis y consecuencia, no es el objeto de análisis de Ricardo, su interés se centró en el proceso de producción del capital y sus conflictos con la aristocracia terrateniente. A juicio de Halévy, estas ideas ejercieron una cierta influencia en el pensamiento de Marx. Pensadores olvidados hoy en día como Thomas Hodgskin y William Thompson, ricardianos igualitarios, expresaron, a juicio de Halévy, lo siguiente:

*“C’est à travers elles qu’on peut suivre la filiation de Ricardo à Marx. Le livre de Thompson, l’Enquête sur les principes de la distribution des richesses (1824) et celui de Hodgskin, Défense du travail contre les prétentions du capital (1825), seront quinze ou vingt ans plus tard exhumés par Marx et Engels des archives du British Museum.”*⁵³

Hodgskin rechaza las teorías ricardianas de la renta diferencial, del salario y de la tasa decreciente de la ganancia y plantea la distinción entre leyes naturales y leyes históricas. La crítica de Hodgskin a la economía política residía en que confundía el orden social natural con un estado de civilización considerado artificial y profundamente confuso:

“Du fait que, dans la société actuelle, le propriétaire foncier tire de sa terre, une rente, et le capitaliste de son capital un profit, elle < la economía política > concluait que

⁵² SMITH, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 16.

⁵³ HODGSKIN, Thomas: *Labour defended against the claims of capital, or the unproductiveness of capital, proved with reference to the present combinations amongst journeymen*, by a labourer. London, 1825. Párrafo citado por Elie Halévy: *Ibid.*, p. 43.

*la rente était le produit naturel de la terre, et le profit le produit naturel du capital. Détournant les yeux de l'homme lui-même, en vue de justifier l'ordre actuel de la société, fondé sur la propriété ou la possession, et sur l'oppression actuelle du travailleur, qui forme malheureusement une partie de ces possessions.*⁵⁴

Mediante esas cuentas ajustadas al orden social de ese momento, Marx partió de la circunstancia de que la naturaleza del trabajo y de la producción material de los procesos y relaciones sociales, no eran solamente el resultado natural de los mecanismos de distribución del producto económico, sino todo lo contrario, ya que al mostrar las conexiones existentes entre propiedad privada, producción y trabajo alienado. Derivó de su análisis una lectura crítica e histórica de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad y economía capitalistas.

TENDENCIAS DE PENSAMIENTO HEGEMÓNICAS DURANTE LOS SIGLOS XVIII Y XIX. Matices y Diferencias

(INVENTARIO DE UNA ÉPOCA)

Si bien las ciencias durante el siglo XIX mostraron la posibilidad de superar la separación entre el mundo natural y el social por intermedio del concepto de evolución y la historización del mundo social, lo cierto es que al operar sobre datos objetivos y determinados, conectados por relaciones de causa y efecto, más allá de cualquier diferencia de opinión, la teoría de la evolución significó para los hombres del siglo XIX, lo que Descartes y Newton significaron respectivamente para los siglos XVII y XVIII. Como sabemos, el siglo XVII fue definido como el triunfo del racionalismo, *ergo* de la filosofía cartesiana. Esta última se presentó ante la cultura de la época bajo la forma de espíritu de sistema que se destacaba por su carácter axiomático y deductivo. Muy diferente es la propuesta de Newton, que sí bien presentaba en lenguaje matemático los principios de la filosofía natural,⁵⁵ se apropiaba de esta suerte de la tradición intelectual del experimentalismo de un Bacon, entre otros. De esta manera el siglo XVIII nos remite al triunfo de la

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Entendemos por *filosofía natural* aquel tipo de conocimientos que pudiesen ser agregados a los ofrecidos por aquellos proporcionados por las disciplinas científicas. Pero en el caso de Newton, el término *filosofía natural* se identifica con el de *física experimental*. Véase al respecto: FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pp. 697-699.

física experimental, a las *Regulae philophandi* de Newton, planteando un modo distinto de proceder y de pensar la unidad racional del mundo.

“Porque el camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente... hasta el conocimiento de lo particular... su pensamiento se mueve en la dirección opuesta. Los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido... Un punto de partida unívoco no nos lo pueden proporcionar la abstracción y la definición física, sino tan sólo la experiencia y la observación.”⁵⁶

El siglo XVIII fue el siglo de la expansión de las ciencias modernas que sentó las bases de una inimaginable revolución intelectual que tiene formas estructuralmente distintas de pensar los procesos de razonamiento y experiencia y exige al mismo tiempo que demostración y experiencia vayan juntas. Toda afirmación ha de ser pública y controlada por pares. La evaluación pública de los productos científicos es condición *sine qua non* del uso público de la razón. Los argumentos que permiten distinguir la originalidad del pensamiento científico moderno son las siguientes:

“1. La naturaleza de la que hablan los modernos es radicalmente distinta de la naturaleza de la que hablan los filósofos medievales. En la naturaleza de los modernos no existe (como en la tradición) una distinción de esencia entre cuerpos naturales y cuerpos artificiales.

2. La naturaleza de los modernos es interrogada en condiciones artificiales: la experiencia de la que hablan los aristotélicos apela al mundo de lo cotidiano para ejemplificar o ilustrar teorías; las experiencias de los modernos son experimentos elaborados artificialmente con el objeto de confirmar o falsear teorías.

3. El saber científico de los modernos se parece a la exploración de un nuevo continente; el de los medievales es semejante a la paciente profundización en los problemas sobre la base de reglas codificadas.

4. A los ojos de la crítica de los modernos, el saber de los escolásticos no parece capaz de interrogar a la naturaleza, sino sólo de interrogarse a sí mismo proporcionando

⁵⁶ CASSIRER, Ernst: *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 22.

siempre respuestas satisfactorias. En este saber caben las figuras del maestro y del discípulo, pero no la del inventor.

5. Los científicos modernos actúan con una deservoltura y un oportunismo metodológico que son totalmente desconocidos por la tradición medieval...La exigencia medieval de exactitud absoluta fue un obstáculo y no una ayuda para la creación de una ciencia matemática de la naturaleza. Galileo inventaba sistemas de medición cada vez más exactos, pero apartaba la atención de la precisión ideal para dirigirla a la precisión necesaria en relación con los objetivos y a la que se podía conseguir con los instrumentos disponibles.⁵⁷

Ahora bien reconociendo y aceptando los supuestos del moderno ideal de ciencia, de igual forma es legítimo preguntarnos: ¿cómo transcurría la vida intelectual en el siglo XIX, cómo surgieron estos desarrollos científicos en el campo de lo social? Es evidente que debemos relacionarlos con los cambios históricos desencadenados por la Revolución Industrial y por la Revolución Francesa. La libre concurrencia de los mercados y los capitales fue aceptada como el principal incentivo para el progreso entre los ingleses y progresivamente aunque con muchas resistencias en el resto de la Europa continental. En el campo de las innovaciones técnicas, no había objeciones respecto a los resultados de las investigaciones aplicadas en la geología, debido a la gran importancia de la minería, de la química, de las nuevas industrias del gas, en las artes textiles, así como en la agricultura. Las conquistas en la geología, biología y en la química orgánica, no pueden estar dissociadas de la producción industrial y del maquinismo. Sin embargo, no queremos decir con esto que la evolución de las ciencias a partir de las revoluciones industrial y francesa, pueda determinarse y reducirse exclusivamente a los movimientos y transformaciones de la sociedad que la rodeaba. Sabemos muy bien que la lógica interna de las ciencias y su historia no es un avance en un solo camino, sino que cada etapa marca la solución de ciertos problemas, planteando nuevas interrogantes, rompiendo con o superando los antiguos problemas, estableciendo nuevas maneras, nuevos procedimientos para resolverlos, creando nuevos campos de investigación, nuevos instrumentos y teorías para realizar investigaciones, etc. Desde mediados del siglo XIX hasta el último cuarto de siglo, los intelec-

⁵⁷ ROSSI, Paolo: *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Crítica (Grijalbo-Mondadori), Barcelona, 1998, pp. 15-16.

tuales de la época no solamente estaban entusiasmados por el incremento de las ciencias, sino que subordinaban todo tipo de actividad especulativa a la científica. Fue el triunfo del “método científico” y de la subordinación de la filosofía a la ciencia.

Las ciencias biológicas tuvieron un gran avance al definir los organismos como seres vivientes, como fenómenos de vida que presentan intencionalidad, adaptación, crecimiento, autorreproducción y cobran sentido dentro de una estructura que los engloba. La autonomía de la biología como disciplina orientó paradigmáticamente los estudios sociales al diferenciarlos de cualquier intento de explicación enmarcado en postulados mecánicos. De este modo, las sociedades pasan a ser estudiadas como organismos funcionales en que las clases y grupos son organizados y pensados bajo lazos funcionales de cooperación. La imagen de la biología como disciplina científica hizo que:

“Los hombres influenciados por ella, aplicaran al mundo las categorías biológicas en vez de las mecánicas. Todo debía evolucionar, y no era difícil imaginar una meta inmanente. A pesar de Darwin muchos pensaban que la evolución justificaba la fe en un propósito determinado del cosmo. El concepto de organismo viene a ser considerado la clave de la explicación sea ésta científica o filosófica de las leyes naturales. El pensamiento atomista del siglo XVIII fue considerado pasado de moda ...En política conduce a sobrevalorar la comunidad en oposición al individuo... También coincide en identificarse con el creciente poder del Estado y también con el nacionalismo. Este último justifica su existencia al hacer el llamado a la doctrina darwiniana de la supervivencia del más fuerte, aplicándola... a las naciones.”⁵⁸

No solamente en política se valoraban las prioridades colectivas sobre las individuales. En las academias y las universidades cobraron vida la formación de instituciones con objetivos bien definidos orientados al avance del saber, intercambio de informaciones, discusión de hipótesis, evaluación de experimentos, presentación de informes o memorias de investigación y sobre todo la renuncia al trabajo individual y la constitución de comunidades científicas. Desde mucho antes del siglo XVII, las disciplinas tradicionales como la teología, el derecho y la medicina tenían autonomía plena, aunque ya desde el siglo

⁵⁸ RUSSELL, B.: *Storia delle idee del secolo XIX*, Oscar Mondadori, Roma, 1977, p. 968.

XVI se sumó la botánica como disciplina autónoma. El proceso de institucionalización de las disciplinas científicas o de su racionalización se radicaliza con la revolución francesa - aunque es importante subrayar la presencia de universidades, academias e institutos científicos como el Observatorio de París, dirigido por Gian Domenico Cassini (1625-1712) o el Observatorio de Uraniborg en 1576. Sin embargo, es importante aclarar que las universidades durante los siglos XVI y XVII reunían en su seno a las disciplinas tradicionales y no aquellas derivadas de la ciencia moderna. Por eso es un signo alentador de los nuevos tiempos la transformación y creación de instituciones científicas durante y después de la revolución francesa.⁵⁹

Otro punto digno de mencionar es que para la misma época surge la antropología como disciplina autónoma.⁶⁰ La etnografía, rama de la antropología, basada en el estudio y descripción de diversas sociedades llamadas primitivas, se encontró afectada por la idea de evolución al interpretar las características de sociedades distintas de las occidentales. Estas disciplinas se orientaban por la idea de progreso. El progreso era pensado como un desarrollo uniforme y sistemático en que el mundo occidental se destacaba como un mundo superior, al cual el resto de la especie humana debía alcanzar si pretendía ser plenamente civilizado. No está demás destacar la fuerte dosis de eurocentrismo que se encontraba en el contenido de tales propuestas. Testimonios sobran: la ley de los tres estados y la idea de perfectibilidad humana, herencia del pensamiento ilustrado. Tylor (1832-1917) planteó en su obra *Primitive culture* que el estudio de las religiones conducía a interpretarlas como el paso de las religiones animistas a religiones superiores, es decir las monoteístas, siendo la más importante y descolante entre ellas la cristiana. Creemos aunque las palabras sobran, que

⁵⁹ Véase sobre el tema el capítulo 16 del libro de Rossi (ROSSI, 1998: 205-215). Es importante destacar que una gran parte del saber que por ejemplo había hecho famosa a Holanda se encontraba fuera de los circuitos académicos: inventar máquinas e instrumentos de precisión, desecar terrenos, edificar canales y diques. Por otra parte, tenemos que agregar la profusión de publicaciones periódicas científicas europeas que sirvieron de expresión a investigaciones mucho antes del siglo XIX. "En 1665 Henry Oldenburg fundó la primera revista europea de carácter estrictamente científico, las *Philosophical Transactions*, que se adornaba con el *imprimatur* de la Royal Society su correspondencia. El mismo año salió en París el *Journal des Savants*, en el que, además de temas de matemáticas y de filosofía natural, se trataban cuestiones de historia, teología y literatura. En 1684, por último, se inició en Leipzig la publicación de las *Acta Eruditorum*, donde aparecían recensiones de libros de cualquier rama del saber: las actas publicadas en latín podían ser leídas por todos los sabios y científicos europeos." (*Ibid.*, p. 215).

⁶⁰ "A través de la entonces popular antropología. Quizá el primero que enseñó esta disciplina oficialmente fue Quatrefages en 1855, en la cátedra dedicada a esta materia en el Museo Nacional de París." (HOBBSAWM, 1977: 137)

en nombre del progreso, derivación ideológica de la teoría de la evolución, se desencadenó en defensa de un pretendido universalismo el racismo y se utilizó los hallazgos de la antropología física para justificarlo. Parecido es el caso de Lewis Morgan (1818-1881) que estudió de modo riguroso y pormenorizado los sistemas de parentesco de las tribus iroquesas en la *Sociedad primitiva*, escrito que ejerció una significativa influencia en el estudio de Engels titulado: *El origen de la propiedad privada, la familia y el Estado*. Publicado en el año de 1884.

Recordemos que la teoría darwiniana que se encuentra en los inicios de la teoría moderna de la evolución se encontraba conformada por dos partes:

La primera, la evolución de las especies es un tipo de modificación o selección que se realiza a lo largo del tiempo por descendencia, es un tipo de variación heredada, no seleccionado por un agente sino por condiciones externas.

La segunda, la selección natural produce por parte de las especies una buena adaptación al ambiente.⁶¹

La diversidad de la vida y su explicación fueron la fuente de indagación de Darwin. Sin embargo, su obra fue maltratada y deformada por intereses y opiniones estrictamente ideológicos. Eso es algo que debemos reconocer:

“Hoy en día no existe una teoría coherente de la evolución. Permanecen vigentes ciertos aspectos del darwinismo, pero la concepción de una selección natural determinada por presiones exteriores del entorno ha perdido mucha fuerza. El entorno es considerado como fuente de vagas coacciones. Existen muchos otros mecanismos operacionales que hoy por hoy son comprendidos sólo parcialmente.”⁶²

El problema no era el mismo en el siglo XVIII. Nadie como Zeitlin ha insistido tanto en las filaciones entre el pensamiento ilustrado y el nacimiento de la sociología. En su obra *Ideología y*

⁶¹ Es importante subrayar que los mecanismos de variación hereditaria es fruto de la teoría de la transmisión genética de las especies inferida del hallazgo del ADN hacia el año de 1920. Vid. Varela/Hayward: *Ibid*, pp. 265-290.

⁶² VARELA, Francisco y Jeremy W. J-HAYWARD: *Un puente para dos miradas. Conversaciones con el Dalai Lama sobre las ciencias de la mente*, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1997, p. 290.

*Teoría Sociológica*⁶³ indica que en ese período se produce un cambio de mentalidad que facilita la aparición de la reflexión social moderna, dado que durante la Ilustración se sentaron definitivamente las bases del conocimiento objetivo de la naturaleza. Conocimiento que tiene sus antecedentes en pensadores de la envergadura de Bacon, Galileo y Newton. El modo de indagar y de plantearse los problemas del conocimiento en el campo de las ciencias experimentales fue asumido de modo metódico en los campos de la sociedad y de la historia. Ciertamente, pensadores como Montesquieu, Voltaire y Rousseau, consideraron a la razón el baremo crítico de las instituciones sociales. Se buscaba “racionalmente” su gradual adecuación a una pretendida naturaleza humana. Esta última fundada en la perfectibilidad humana y en la razón. En este sentido, la crítica de las instituciones pasaba ineludiblemente por su evaluación bajo los supuestos recientemente mencionados. La voz de la Ilustración pasaba a ser crítica y negativa de los poderes tradicionales y actuaba según la lógica de las ciencias experimentales.

Frecuentemente tenemos la tendencia a destacar los grandes rasgos de los pensamientos hegemónicos de una determinada época, de un *ethos* cultural y de un tipo definido de sociedad. Las cosas no son en realidad tan fáciles y sencillas de dilucidar. Pensamos que las afirmaciones de un Newton absolutamente moderno o de un Bonald o un Maistre decididamente retrógrados no son tan fáciles de defender y argumentar. Sin embargo, hemos mostrado que la idea de evolución fue un eje articulador de las teorizaciones decimonónicas. El otro eje fue el gran espíritu ilustrado de la época, la lucha contra la opinión, la fe en la Razón.⁶⁴

Las ideas de la Ilustración continuadas bajo contenidos distintos hasta nuestros días, encuentran en el poder de la razón su condición *sine qua non*. No obstante, hacia el siglo XVI se inicia en Francia un largo camino de represión y destrucción de las culturas particulares y populares. En ese mismo momento al otro lado del océano, se inicia un proceso de modernización con las armas de la cruz y la espada. Las culturas populares, es decir, los

⁶³ Véase al respecto: ZEITLIN, Irving: *Ideología y Teoría Sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

⁶⁴ Al respecto Voltaire se lamentaba del reino de la opinión en el mundo y en unas líneas del *Diccionario Filosófico* plantea que: “...cuando la razón pelea contra ella para destruirla la razón queda sentenciada a muerte: necesita renacer veinte veces de sus propias cenizas para expulsar blandamente a la usurpadora.” (p. 418)

particularismos adoptados por grupos humanos para consolidar y reproducir sus modos de vida, ritmos de trabajo, concepciones acerca del cuerpo, el sexo, el espacio, la familia y las comunidades, fueron severamente reprimidos en aras de consolidar y expandir un poder central religioso y político, muchas veces legitimado desde esa suprema razón ilustrada. Tal es el caso en Francia, desde el siglo XV hasta el siglo XVIII, inicio de esa cosa difusa llamada modernidad. Período magistralmente descrito por un historiador francés Robert Muchembled.⁶⁵

La otra cara de la Ilustración y de las corrientes universalistas en el campo de las ciencias sociales, se encuentra en la represión de muchas de esas opiniones que Voltaire calificó como supersticiosas. El gran mérito de las corrientes intersubjetivas en el campo de la sociología, que audazmente Gouldner indica sus inicios con el antiuniversalismo recalcitrante de pensadores románticos como Bonald y De Maistre, fue habernos mostrado la importancia de las tradiciones de pensamiento y de nuestros intereses prácticos en la elaboración de nuestras racionalidades. La sociología contemporánea debe asimilar y posibilitar los estudios de los actores sociales en su mundo cotidiano, única manera de no seguir reproduciendo panópticos sociales que indudablemente son unos de los grandes legados de la modernidad triunfante.

La historia de las ciencias sociales puede ayudarnos a tomar conciencia de que el rigor teórico, la posibilidad de sustentar y falsear afirmaciones, la difusión de los resultados y de los métodos utilizados, no es algo que es fruto de una adquisición definitiva de los hombres. Todo lo contrario, es fruto de conquistas históricas y sociales que por definición y de hecho se transforman y desaparecen.

⁶⁵ Vid. MUCHEMBLED, Robert: *Culture Populaire et Culture des Elites dans la France Moderne, (Xve-XVIIIe siecle)*, Paris, 1978.

La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty

Por Oscar Reyes*

Resumen

El trabajo, hecho a partir de la filosofía de Richard Rorty, está orientado por dos preguntas, a saber, ¿Qué conexión puede tener la metafísica con el dolor y la esperanza social, si se supone que la metafísica tradicional extrae los elementos contingentes de su discurso, para quedarse con lo esencial, con lo substancial, con lo más allá de la carne y el tiempo? y ¿Puede ser la búsqueda de la verdad fuente de dolores, de discriminaciones, de abusos? Las respuestas últimas del autor son sentimentales, en el sentido de contar con la prudencia y los sentimientos a la hora de establecer nuestros límites morales, nuestro *summum bonum*. Rorty dice que si en la actualidad el término “amor” aparece como demasiado contaminado o arcaico, puede sustituirse por el término “confianza apropiada” de la feminista Annette Baier. Baier toma a la familia como modelo para la comunidad política y moral, más que el aula de clase, la corte de justicia o el supermercado. Sería en la confianza que tienen los niños hacia sus madres donde todas nuestras escalas morales comenzarían. Siguiendo la línea de Rorty desarrollada en este breve ensayo, se cree que estas herramientas antirepresentacionistas, contingentes, ironistas, antiesencialistas, son más adecuadas para luchar contra el dolor, y que pueden servir incluso para la génesis de un discurso de autocreación personal, poético, aunque no ofrezca las certezas de los metarrelatos ni de la metafísica.

Palabras Clave: Rorty, metafísica, verdad, esperanza social

* Licenciado en Filosofía.

Post-Metaphysical Social Hope in Richard Rorty

By *Oscar Reyes*

Abstract

This paper, which uses Richard Rorty's philosophy as a starting point, is oriented by two questions: What connection can metaphysics have with pain and social hope, if it is supposed that traditional metaphysics eliminates the contingent elements of its own discourse, only to keep the essential, the substantial, that which is beyond all body and time? And, can the search for truth be the origin of pain, discrimination and abuse? Rorty says that if the word "love" seems too contaminated or archaic, it can be substituted by Annette Baier's concept of "appropriated confidence". Baier sees family as a model for the political and moral community, more than the classroom, the court of justice or the supermarket. The confidence that the children have towards their mothers is where the moral scale starts. Following Rorty's line of thought, developed throughout this paper, it is believed that these "anti-representationalist", contingent, ironic, anti-essentialist tools, are more adequate to fight against pain, and can even serve the genesis of the personal auto-creation discourse, even though it does not offer us the certainty of metaphysics.

Key words: Rorty, metaphysics, truth, social hope.

I

Fue Nietzsche, por supuesto, quien advirtió con tono apocalíptico sobre la llegada del nihilismo a Europa. En *La Voluntad de poderío*, señaló que se trataba de un mal que poseía una larga incubación, que había tenido su génesis en una metafísica platónica que le daba preeminencia al mundo de las ideas, a un mundo más allá de este mundo, en vez de glorificar el poder vital de los hombres del aquí y el ahora. De esa admonición, sólo lamentamos que Nietzsche no mencionara a las mujeres, los niños y las masas famélicas en términos vitales.

¿Qué conexión puede tener la metafísica con el dolor y la esperanza social, si se supone que la metafísica tradicional extrae los elementos contingentes de su discurso, para quedarse con lo esencial, con lo substancial, con lo más allá de la carne y el tiempo? ¿Puede ser la búsqueda de la verdad fuente de dolores, de discriminaciones, de abusos? En el fondo del trabajo que hoy presentamos aquí, subyacen estas dos preguntas, tal vez demasiado sentimentales como para expresarlas abiertamente en el seno de la academia. Hoy pedimos un poco de indulgencia a los *magistri* para usarlas como hilo conductor de esta breve disertación.

Dirá Nietzsche:

“Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna... ‘Nada tiene sentido’ (La inconsistencia de una interpretación del mundo, que ha sido dedicada a la fuerza monstruosa, despierta en nosotros la desconfianza de que todas las interpretaciones del mundo pueden ser falsas.”¹

Aunque no somos expertos en Nietzsche y también entendemos que se trata de un texto sumamente polémico, sin embargo estas afirmaciones nos pueden ser de utilidad por dos razones: 1) En primer lugar, pueden funcionar como punto de partida para analizar un quiebre de los sistemas tradicionales –idealismo

¹ NIETZSCHE, Federico: *La Voluntad de Poderío*, EDAF. Madrid, 1981, pp. 31-32.

o marxismo, p.e. Creemos que se trata de uno de los momentos capitales de la filosofía contemporánea en que se empiezan a desgajar lo que designamos ahora como metarrelatos. 2) Como consecuencia de lo anterior, se instaura una incertidumbre epistemológica que va a generar variadas respuestas, desde el cientifismo del positivismo lógico hasta la poética de Heidegger – según lo analiza Richard Rorty- o el pragmatismo norteamericano de William James y John Dewey o de los pragmatistas contemporáneos lingüistificados como Davidson, Quine y Rorty mismo.

Se entiende aquí como metarrelato el tipo de propuesta filosófica que aspira explicar la totalidad de los acontecimientos del mundo, o la posibilidad de aprehenderlos, mediante un gran sistema, mediante una gran clave hermenéutica u ontológica: v.gr., el *cogito* cartesiano, la Idea y el desarrollo del Espíritu en Hegel o el materialismo histórico en Marx. También podrían considerarse como tales los cuatro elementos fundamentales (agua, aire, tierra y fuego que se generan a partir del *apeiron*) en el sistema de Anaximandro, o todos los hechos atómicos y complejos unidos a las proposiciones atómicas y las complejas –con sus respectivas funciones de verdad- que constituyen el intento de mostrar de forma completa las relaciones entre lenguaje y realidad que puede encontrarse en el Wittgenstein del *Tractatus*.

Pudiera parecer obvio que se trataba de reducir el caótico, azaroso y contingente orbe a unas pocas claves manejables, a sistemas que pudieran predecir completamente el curso de las cosas, y que calmaran esa especie de “terror cósmico”, de “nostalgia metafísica” –como la llama Rorty- que nace si se percibe el cosmos como inmensurable y sentimos perdidos en el espacio: en un espacio infinito, vacío, sin dioses, sin certezas, y donde la fe es una irracionalidad impermisible.

Los metarrelatos metafísicos eran un asunto de supervivencia, como lo reconoce el propio Nietzsche: se trataba de mantener al hombre en el centro, o que al menos el hombre tuviera un centro no sujeto al azar y la contingencia.

Desde el punto de vista del estudio de la epistemología, los metarrelatos servían -en el seno de unas peculiares instituciones llamadas escuelas de filosofía- para tratar de lograr consenso entre

los profesionales de la disciplina en torno a lo que significaba la constitución última del universo. Se trataba, claro está, del llamado a un consenso en el que cada autor, sus discípulos y defensores, decían tener la última palabra, haber logrado por ejemplo “la disolución de los problemas de la Filosofía”, y proponían la falsedad e inconsistencia de las tesis de sus oponentes, recomendándoles que se plegaran a ‘la Verdad’ o que guardaran silencio.

Hay que matizar esta ironía: nos parece que en todos los casos los autores creían sinceramente en lo que proponían como solución definitiva. Además, para algunas de las instituciones concomitantes, estas ideas y metarrelatos sirvieron para construir morales, puentes, matemáticas y Estados.

Pero en la encrucijada de la desconfianza que estalla con el nihilismo, se cruzan las obras de Nietzsche en Europa, así como las de James y Dewey en Norteamérica, y la de los post-modernos en Francia o los neopragmatistas como Rorty y Quine, nuevamente en Estados Unidos, con los matices y cuidados que estas etiquetas requieren.

Rorty se ha definido a sí mismo como heredero de esta línea y como tangencialmente post-moderno. Dirá nuestro autor:

“Heidegger y Derrida son referidos usualmente como ‘filósofos post-modernos’. Yo mismo algunas veces he usado el término post-moderno, en el sentido restringido definido por Lyotard como ‘desconfianza en los metarrelatos’.”²

El punto de vista desde el cual Rorty conecta a Nietzsche con el continente europeo (Heidegger y Derrida) y Norteamérica (James y Dewey) es el del pragmatismo. Para Rorty, Nietzsche es el filósofo que más ha hecho para allanarle el camino a las doctrinas pragmáticas de James y Dewey en Europa. Mucho de lo dicho por Nietzsche es visto por Rorty como consecuencia de la afirmación de que “el conocimiento en sí” es un concepto tan inaceptable como “la cosa en sí” y la sugestión de que las categorías de la razón representan simplemente la experiencia de una cierta raza y especie, y que su utilidad es su única verdad.

² RORTY, Richard: *Essays on Heidegger and others*, Philosophical Papers, Vol. II. Cambridge University Press, 1995, p. 1.

La encrucijada de la desconfianza en los metarrelatos une a estos autores, aunque se debe señalar la diferencia entre ellos. Rorty entiende que Nietzsche está muy poco interesado en la esperanza social característica de James y Dewey, y que su visión de la verdad como imposible de desconectar de los intereses y necesidades era parte de su aspiración de perfección personal y privada como filósofo más que un programa social o político:

“A pesar de esta diferencia, Nietzsche fue tan buen anticartesiano, antirrepresentacionista y antiesencialista como Dewey. Al igual que Peirce o James, se aplicó a la cuestión de “¿qué diferencia supone esta creencia para nuestra conducta?”. Si uno está interesado en epistemología y filosofía del lenguaje, y no en filosofía moral y social, poca diferencia tendrá para su conducta ulterior leer a Nietzsche o a los pragmatistas clásicos. Además, resulta tan fácil injertar a los pragmatistas recientes, de orientación lingüística –Quine, Putnam, Davidson– en Nietzsche como injertarlos en Dewey. En realidad, si uno pasa del discurso de Dewey relativo a la experiencia al discurso de Quine y Davidson relativo a las oraciones, resulta más fácil captar la idea de la célebre observación de Nietzsche, en “Verdad y mentira en sentido extramoral”, de que la verdad es “un ejército de metáforas en movimiento”.³

Este *fiat* que nos otorga la observación de Rorty permite entonces pasar de la llegada del nihilismo a Europa, de la incertidumbre epistemológica, a algunas de las respuestas a ese virus desatado por Nietzsche, junto con sus pares norteamericanos James y Dewey.

II

Algunas de las respuestas más notorias al drama del nihilismo fueron propuestas por los positivistas lógicos. Abandonar la metafísica tradicional no era imposible: requería tal vez un poco de temple, pero luego de las deconstrucciones nietzscheanas, pragmatistas o heideggerianas, era muy difícil retornar a la Gran Tradición platónica idealista. Se requería, eso sí, un nuevo piso sólido y no idealista para darle estabilidad a la filosofía. La filosofía debía parecerse a la ciencia, que aparentemente tenía métodos y

³ *Ibid.*, p. 17.

resultados que lograban el consenso entre los profesionales de la disciplina, así como resultados confiables para los usuarios de la tecnología: naciones, ciudadanos o investigadores.

Como se sabe, la respuesta vino por el lado de Carnap y Russell, quienes trataron de depurar a la filosofía de su herencia metafísica, afirmando que esta disciplina no lograba el estatuto de la ciencia porque versaba sobre pseudo-problemas nacidos del mal uso de la lógica y el lenguaje. Más audaces aun fueron los positivistas lógicos, quienes afirmaron llenos de fe que se podían disolver los problemas tradicionales de la filosofía con esta depuración. Se ha hecho un lugar común la frase de Wittgenstein en el *Tractatus* en la que pide silencio a los metafísicos: “Todo aquello que puede ser dicho, debe decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.⁴ Habría que añadir “de lo que no puede hablarse con la claridad de la lógica, es mejor callarse”.

No disponemos de espacio en este ensayo breve como para explicar *in extenso* el sistema wittgensteiniano de los hechos atómicos y los complejos con sus funciones de verdad. Lo que sí nos interesa recalcar es la fe de Wittgenstein en que su método iba a disolver los problemas de la filosofía para siempre. Dirá en 1918:

*“La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos”.*⁵

Los positivistas vieneses van a declarar su filiación con la filosofía del *Tractatus* (filiación que Wittgenstein jamás reconocería). En 1935, el representante inglés del positivismo continental, Alfred J. Ayer –en *Lenguaje, Verdad y Lógica*– encontrará un antecedente aun más remoto a su fe en el uso de las divisiones humeanas de las proposiciones genuinas en dos tipos: analíticas y sintéticas, relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Las proposiciones *a priori* de la lógica y la matemática serían necesarias y ciertas por ser analíticas, en tanto que las concernientes a cuestiones empíricas de facto son hipótesis, pero nunca certezas; sin embargo, al dar cuenta de sus métodos de validación, pueden explicar la naturaleza

⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

de la verdad. Las proposiciones que no cumplan estos requisitos son metafísica. Luego de esta aparente proposición metodológica, Ayer canta victoria:

"The philosopher is not in position to furnish speculative truths, wick would compete with the hypotheses of the science, nor yet to pass a priori judgements upon the validity of scientific theories, but that his function is to clarify the propositions of science, by exhibiting their logical relationships, and by definig the symbols wick occur in them...I maintain that there is nothing in the nature of the philosophy to warrant the existence of conflicting philosophical 'schools'. And I attemp to substantiate this by providing a definitive solution of the problems wick have been the chief sources of controversy between philosophers in the past."⁶

Como es patente, la fe de estos filósofos en la disolución de los problemas de la filosofía se centra en una limpieza del lenguaje, que pasa a ser el centro de atención y de estudio de la filosofía. Es por eso que la revuelta ha sido llamada por Rorty *El Giro Lingüístico*.

Hay dos maneras de atacar esta fe. La primera y muy fructífera fue la de W.O Quine, quien deconstruyó la creencia en la división entre proposiciones analíticas y sintéticas de herencia humeana. Quine propuso la superación de este dogma clásico del empirismo, la división de los juicios o proposiciones en analíticos y sintéticos, algo que permanecía como artículo de fe en Ayer. Quine se mantiene en una tendencia antimetafísica, pero propone abandonar tal dicotomía con el consecuente desdibujamiento de la frontera entre la ciencia natural y la metafísica especulativa tradicional, avanzando hacia conclusiones que tienen mucho de pragmatistas.

La estrategia de Quine consiste en analizar las posibles formas lógicas de la analiticidad, es decir, la forma en que se construyen -desde un punto de vista lógico- los juicios analíticos. Como estos por definición no pueden referirse a cuestiones de facto, deben ser analizados lógicamente, no hay otro camino. Kant concebía un enunciado analítico como aquel que no atribuye a su sujeto más de lo que ya está conceptualmente contenido en dicho sujeto. Pero, según Quine, la forma que subyace en el uso que hace

⁶ AYER, A.J.: *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 5ª reimpresión, Londres, 1980, p. 41. El resaltado es nuestro.

Kant de la analiticidad –más que en su definición- es la de que un enunciado es analítico cuando es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de hechos.

Otras posibles formas lógicas enfocadas en los predicados se pueden construir con el auxilio de la notación de la lógica moderna empleada por Russell y Carnap. Usándola, Quine hace un detallado examen de la analiticidad y muestra que ésta presupone la sinonimia. Y no hay manera de explicar detalladamente cómo ocurre esta sinonimia, porque los razonamientos se vuelven circulares. Es decir, solemos usar los juicios analíticos, pero esos juicios no son capaces de explicar cómo funciona la analiticidad. La pregunta sobre lo que sea la analiticidad sólo puede ser resuelta –disuelta- desde un punto de vista pragmatista, que es lo que hace Quine:

“Es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico. El enunciado ‘Bruto mató a César’ sería falso si el mundo hubiera sido diverso en algunos aspectos de lo que ha sido, y también lo sería si resultara que la palabra ‘mató’ tuviera el sentido de ‘procreó’. Por eso se presenta la tentación de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica. Dada esa suposición, parece a continuación razonable que en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y estos son los enunciados analíticos. Pero por razonable que sea todo eso a priori, sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe.”⁷

Lo anterior vale para el enunciado sintético. Tradicionalmente se considera –incluso Ayer lo hace como mencionamos *in supra*- que la teoría de la verificación de la cual forma parte el enunciado empírico o sintético es también una teoría de la significación, porque el significado de un enunciado sería el método de confirmación o refutación empírica. Un enunciado analítico sería un caso límite en que un enunciado queda confirmado en cualquier supuesto, o en todos los mundos posibles, según la terminología de Leibniz. Aquí la pregunta es similar a la formulada

⁷ QUINE, W.O.: *Dos dogmas del empirismo*, en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Historia del Pensamiento, Vol. 50, Barcelona, 1988, pp. 69-70.

anteriormente a los juicios analíticos: ¿cuáles son los métodos que hay que comparar para establecer la correspondencia entre un hecho y su enunciado? ¿cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y las experiencias que contribuyen a su confirmación o la impiden? Todas las respuestas pueden sufrir las mismas deconstrucciones a que somete Quine los juicios analíticos y la analiticidad. Dirá Quine:

“Personalmente me impresiona también lo confuso que ha sido siempre el problema de llegar a cualquier teoría explícita de la confirmación empírica de un enunciado sintético...Quiero sugerir en este momento que hablar de una componente lingüística y una componente factual en la verdad de cualquier enunciado es un sinsentido que da lugar a otros muchos sinsentidos. Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno...La unidad de significación empírica es la ciencia toda.”⁸

Otra manera de moderar esta fe de los filósofos del lenguaje en la disolución de los problemas de la filosofía mediante la reforma del lenguaje, sería la empleada por Rorty en *El Giro Lingüístico*.

La historia de la filosofía, dirá Rorty en ese libro, está signada por el intento de romper con la tradición. Las revoluciones filosóficas han querido romper con las prácticas de las filosofías precedentes a través de renovaciones en el método, en el lenguaje o en las tesis sustantivas, siempre aspirando a sustituir la mera opinión por el verdadero conocimiento. La tarea del filósofo y el significado de ‘filosofía’ serían entonces la realización de una sutil tarea metodológica que le otorgará a la filosofía un status similar al que poseen las ciencias. Esa fue la esperanza de autores como Wittgenstein y Ayer, a quienes citamos anteriormente.

Según Rorty, la revolución metodológica del giro lingüístico tendría dos vertientes: a) para eliminar los pseudo-problemas metafísicos, se crearía un lenguaje especial, ideal, regido estrictamente por la lógica, donde no pudieran ocurrir tales

⁸ *Ibid.*, p. 76.

confusiones, por el uso de las herramientas lógicas del tipo Carnap o Russell. b) Se limpiaría al lenguaje ordinario (el inglés o español ordinarios), de los usos indebidos y confusos que permiten que se filtren esos pseudo-problemas metafísicos. Nacen así una filosofía del lenguaje ideal y una filosofía del lenguaje ordinario.

En buena medida, Rorty estudia las propuestas sustantivas de ambas vertientes, pero en un momento dado se detiene y se hace una pregunta distinta: ¿cuáles son los criterios que le permiten a estas escuelas filosóficas afirmar que han disuelto los problemas tradicionales de la filosofía?

Rorty afirma que si uno estudia las llamadas revoluciones filosóficas se da cuenta de que todas han fracasado por una misma razón: cada revolucionario sostenía tesis sustantivas pero controversiales que, honestamente, sólo podían ser creídas por sus promotores de antemano, pese a su promesa de haber logrado una filosofía o un método sin presupuestos. Por lo demás, sería muy extraño que pudiera proponerse una tesis filosófica, un método, una revolución, sin presupuestos. En el caso de Wittgenstein, sabemos que luego, en las *Investigaciones Filosóficas*, renunció su fe del *Tractatus*. En el caso de Ayer y su creencia en que las proposiciones se dividían en analíticas y sintéticas, la deconstrucción de Quine en *Dos Dogmas del Empirismo* muestra que ese presupuesto humeano era un metafísico artículo de fe.

Así, los autores que proponen que han llegado a una posición en la que no parten de presupuestos, o que afirman haber limpiado el lenguaje de la metafísica mediante el empleo de la lógica, tenían presuposiciones bastante sesgadas sobre la lógica o sobre la capacidad del lenguaje para representar una relación con la realidad. Esa revolución que iba a disolver los problemas de la filosofía, según Rorty, estaba condenada al fracaso de antemano.

¿Se ha perdido todo? ¿Iba a quedar la filosofía como una hermana menor y discapacitada de las ciencias? ¿Se había llegado al final del progreso en filosofía? Estas preguntas difieren de la pregunta sobre la capacidad de la filosofía y el lenguaje para representar el mundo tal cual es. Son de otro tenor, son preocupaciones históricas.

La estrategia de Rorty consiste en que, una vez que se comprueba analíticamente que las revoluciones filosóficas están

condenadas al fracaso, uno se ve obligado a cambiar las preguntas que le hace a la filosofía. W.O. Quine fue quien señaló en un artículo que si dos rivales se ponen a disputar sobre cualquier tema ontológico, la controversia llega a un colapso, a un punto en el que sólo pueden ofrecerse argumentos circulares.⁹ Es el viejo escolio llamado “La barba de Platón”, que pone de manifiesto, si se analiza lógicamente, el problema del colapso de las ontologías rivales.

Quine ha dicho que para resolver este problema se pueden usar las figuras lógicas de Russell, para que los interlocutores –por ejemplo- no confundan nombrar con significar. Explicamos brevemente: nombrar ‘Pegaso’ no puede confundirse con la existencia real o posible de un caballo alado. Pegaso puede significar algo, pero el nombre no le da existencia ontológica al caballo tal. No pueden confundirse la significación y el nombrar. ‘Lucero de la tarde’ nombra a un objeto brillante, un planeta concreto. ‘Lucero del alba’ significa algo completamente diferente, pero nombra el mismo objeto físico.

Quine propone que dejemos de disputar sobre ontologías rivales –la existencia de Pegaso, la existencia de las Ideas, la existencia de Dios o del Ser- para pasar a un plano donde podamos parafrasear esas figuras sin colapsar en la discusión. Esta recomendación la llama el ascenso semántico:

“La estrategia del ascenso semántico consiste en transportar la discusión a un dominio en el que las partes se ponen mejor de acuerdo sobre los objetos (por ejemplo, palabras) y sobre los términos principales que les convienen...La estrategia consiste en ascender hasta la parte común de dos esquemas conceptuales totalmente diferentes, lo mejor para discutir fundamentos dispares.”¹⁰

En verdad esta es una recomendación de orden pragmatista. Se recomienda a los disputantes cambiar los términos del debate en el seno de la academia o el mercado, a fin de mantener un diálogo sobre temas que sean de interés. El ascenso semántico le permite en un momento dado decir a Rorty, en obras posteriores, que lo más importante no son los temas ontológicos o trascendentales. Sobre esos temas, los ciudadanos o profesionales de la filosofía pueden diferir. Hay que mantener un

⁹ Acerca de lo que hay, en *Ibid.*

¹⁰ Quine citado por Rorty en *El Giro Lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 69.

diálogo abierto y un consenso o ascenso semántico mínimo sobre otros temas como la democracia y la lucha contra el dolor. Pero no nos vamos a adelantar y dejaremos esa sugerencia para más adelante.

III

Una segunda estrategia de Richard Rorty consiste en mostrar que la filosofía no posee temas eternos, problemas obligados que nacen de la constitución misma del hombre, de su relación necesaria e invariable con la naturaleza, el mundo, el lenguaje y la mente.

Al introducir un sesgo historicista en sus análisis, Rorty se ocupa de desentrañar algunos de los supuestos problemas perennes de la filosofía, como por ejemplo la dualidad mente-cuerpo. A ello dedica el libro *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*.

Rorty queda perplejo al constatar que una gran cantidad de estudios de filosofía de la mente empiezan suponiendo que todos hemos sabido dividir siempre el mundo en dos categorías, lo físico y lo mental, y que esta división es de sentido común. Por costumbre hemos creído que los sueños, imágenes e ideas ‘que desfilan ante la mente’, son mentales e inmateriales, mientras que los dolores, contracciones, picores, ardores y demás sensaciones localizables en el cuerpo figuran como no mentales y posiblemente tengan una base neurológica. Pero ¿ha sido esto así desde siempre, desde las intuiciones de los filósofos presocráticos hasta nosotros, e incluso en el seno de las tribus amazónicas que no tienen contacto con nuestros desvelos filosóficos occidentales? ¿Es esa una condición general del hombre, como tener dos pies y una sola boca por ahora? Si eso es verdad, puede haber una base para creer que la filosofía tiene temas de largo alcance, que perseveran a pesar de las centurias. Si no es así, entonces son problemas históricos, contingentes, que se han planteado determinados filósofos en determinadas sociedades, y que no nos obligan a nosotros hoy en día a continuarlos, si es que tenemos otras inquietudes y urgencias.

Rorty pretende probar que no, y se esfuerza en mostrar en qué punto exacto de la historia de la filosofía se introduce esa dualidad. Así, al respecto, empieza diciendo:

“Los griegos no carecían de un concepto de mente, incluso de una mente separable del cuerpo. Pero desde Homero hasta Aristóteles, la línea divisoria entre mente y cuerpo, si es que llegaba a trazarse, se trazaba de manera que incluyera los procesos de la percepción sensorial en la parte del cuerpo. Esa es una de las razones por las que los griegos no tuvieron ningún problema mente-cuerpo. Otra razón es que resulta difícil, casi imposible, traducir al griego una oración como: “¿Cuál es la relación entre la sensación con la mente (o el alma)?” La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de <sensación> en el sentido en que lo usan los filósofos... El término ‘sensación’ se introdujo en la filosofía precisamente para que fuera posible hablar de un estado consciente sin comprometerse sobre la naturaleza y ni siquiera sobre la existencia de los estímulos externos.”¹¹

En su lucha contra el escepticismo epistemológico, Descartes usó el término “pensamiento” para señalar el comprender, dudar, imaginar, sentir e incluso soñar. Estas imágenes y sensaciones, al aparecer en la mente, serían inmateriales, y estarían ubicadas en la *res cogitans*. Descartes introduciría esta nueva acepción en la meditación II, al definir una cosa que piensa como:

“Una mente o alma, o un entendimiento, o una razón (res cogitans, id est, sive animus, sive intellectus, sive ratio) y añade enseguida “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rechaza y también imagina y siente (“...Nempe dubitans, intellegens, afirmanans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens”)”¹²

Descartes dirá que sentir también es igual al pensamiento, añadiéndole al sentir las características del pensar: inmaterial, temporal, pero no espacial, situado en la *res cogitans* y no en la *res extensa*. Citando a Mattheus, Rorty añade que esta división mente-cuerpo, espacial-no espacial, no es de sentido común sino de tradición:

“La imagen de los seres humanos en cuanto dotados... tanto de un interior como de un “exterior” es tan corriente, tan de sentido común (según nuestra forma de ver las cosas), que nos cuesta trabajo darnos cuenta de que es sorprendentemente moderna. Pero para apreciar su

¹¹ RORTY: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 52.

¹² *Ibid.*, nota 17, pp. 52-53.

*modernidad sólo hay que buscar formulaciones de la misma antes de Descartes. Se encuentran algunas anticipaciones interesantes en San Agustín, pero es poco lo que aparece antes, y poco lo que encontramos entre la época de Agustín y la de Descartes.*¹³

Mostrar pues que esta aparente división de sentido común tiene un origen histórico bien determinado, confirma la sospecha de que la filosofía no tiene temas eternos, que permanecen inmutables en el tiempo, que están condicionados por la constitución del hombre, el mundo, la mente y el lenguaje. Al introducir el factor histórico, se plasma la sospecha de que pudimos haber tomado otro rumbo, y, sobre todo, que no estamos obligados a tratar eternamente los temas de los manuales llamados “Los problemas de la filosofía”.

IV

Si se logra el ascenso semántico, y se desecha la discusión sobre fundamentos ontológicos rivales, si se renuncia a las revoluciones filosóficas, y si además se acepta que los llamados problemas “eternos” –esos que aparecen en manuales titulados “Los problemas de la filosofía”- no son tales: ¿cuáles podrían ser lo temas a discutir? Esta es la pregunta clave de Richard Rorty. Obviamente, se mantendría el rechazo a la metafísica y a los metarrelatos, porque serían asaz difíciles de restaurar luego de las deconstrucciones de Nietzsche, James, Quine o Rorty mismo. Pero el énfasis se desplazaría a temas de mayor utilidad humana para el aquí y el ahora, para los hombres, mujeres, niños y masas famélicas de nuestros días.

Se dijo al principio de este ensayo, que si uno estaba interesado en filosofía del lenguaje o epistemología daba lo mismo que estudiara como antecedentes de la quiebra de los metarrelatos a Nietzsche o a James y Dewey. Pero para los efectos de la sensibilidad social, de las preguntas sobre el destino de nuestras sociedades, elegir a un autor u otro sí tiene consecuencias. Nietzsche, como es sabido, no estaba interesado particularmente en el mejoramiento de las sociedades como grupos, sino en el mejoramiento de los individuos, en un discurso de autocreación privada, poética, en vez de un discurso político.

¹³ Citado por Rorty, *Ibid.*, p. 75.

Esa es la labor del pragmatismo. Rorty entiende que el pragmatismo es la doctrina aportada por autores clásicos como Peirce, James y Dewey, y en su versión moderna por autores como Quine, Putnam, Goodman y Davidson, aunque deba matizarse cada caso en particular, puesto que algunos de estos autores han rechazado la clasificación rortyana. Rorty afirma que la diferencia entre el pragmatismo y las demás corrientes filosóficas es que estas últimas aspiran a conocer la verdad y fijarla de una vez para siempre, mientras aquél se preocupa por el futuro, por apostar a un mundo más pleno:

“...argumentaré que ayuda a entender a los/as pragmatistas pensarlos desde la perspectiva de que la distinción entre el pasado y el futuro puede sustituir a todas las antiguas distinciones filosóficas, aquéllas que los derrideanos denominan “las oposiciones binarias de la metafísica occidental”... Si hay algo distintivo en el pragmatismo es que sustituye las nociones de “realidad” y “naturaleza” por la noción de un futuro humano mejor. Podría decirse del pragmatismo lo que Novalis dijo del romanticismo: que es “la apoteosis del futuro”.¹⁴

Los pragmatistas entienden que lo único que justifica una mutación biológica o cultural es su contribución a la existencia, en algún lugar del futuro, de una especie más compleja e interesante. Quieren los pragmatistas reemplazar las divisiones entre apariencia y realidad por una distinción entre las descripciones más útiles y menos útiles. ¿Más o menos útiles para qué? Útiles para crear un mundo mejor, en el sentido de contener más de lo que consideran bueno: el crecimiento (growth) que a juicio de Dewey es en sí mismo el único fin moral.

La inquietud cambia de la ataraxia, de la contemplación, de la indagación de una verdad eterna, ahistórica, a la lucha por contribuir al crecimiento, a la lucha para disminuir el dolor sobre la tierra, por ejemplo. Rorty advierte que no es una tendencia global. Sigue habiendo sectores entre los filósofos que permanecen estudiando el lenguaje, la lógica, la mente, con el fin de tratar de encontrar los basamentos que permiten el filosofar, la comunicación, el pensamiento. Conviven estos analíticos con otros pensadores más ocupados de estudiar las formas históricas que

¹⁴ RORTY: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, 1997, pp. 9 y 13.

han adoptado esos diversos discursos, y con gente que ha estado preocupada por el destino de sus conciudadanos. Wittgenstein I, Carnap, Ayer, pueden ser incluidos en el primer grupo. Marx, Dewey, Rorty mismo, pueden ser incluidos en el segundo.

Lo curioso es que en algunos instantes, la búsqueda de la verdad ahistórica ha olvidado la lucha contra el dolor y la crueldad del aquí y ahora. En *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Rorty asoma que se trata de dos discursos que conviven, que han oscilado como un péndulo en las corrientes filosóficas. Posteriormente llega a creer que son capaces de coexistir en las escuelas de filosofía profesionales, aunque cada vez con menos contacto, hasta que en un futuro alguien encuentre una palabra o una metáfora afortunada para reunir a ambas tendencias, que se consideran a sí mismas como 'filosofía'.

Advierte nuestro autor que tal vez el peligro resida en la intención de lograr una síntesis de ambos discursos, el privado y el público, el de la búsqueda de la verdad y el de la lucha contra el dolor. Para lograr una síntesis tal, habría que ubicarse en un punto omnisciente, elaborar un nuevo metarrelato donde se encontrara algo así como la base substantiva donde reposa el origen de ambas posibilidades, de ambos discursos. Esa síntesis es peligrosa, porque quien crea que ha logrado esa piedra angular, puede tratar de obligar al otro a que se pliegue a sus creencias, generando violencia.

Rorty no es imparcial, opta por quienes sospechan de que pueda encontrarse una verdad definitiva, y los llama ironistas. Cree que los ironistas son más útiles para mantener las instituciones democráticas saludables y para luchar contra el dolor y la opresión, porque al saber que sus propias creencias son contingentes, aunque sean capaces de defenderlas con la guerra, tienen la capacidad de oír a otras culturas, a otras voces. El paradigma político y moral de este tipo de ironistas sería tratar de ampliar el espectro del 'nosotros', de oír y sentir a gente que no habla nuestro idioma, que no tiene nuestra cultura, nuestra religión ni nuestro color de piel, para tratarlos éticamente, para que sean "nosotros", como nuestros padres, nuestros hijos o nuestras esposas.

No se trata sólo del dolor producido por la guerra, por la miseria, por el presidio que te quita la voz. También, al establecer una base dura de valores, puedes causar mucho dolor, al

intervenir cruelmente sobre el otro incluso en la familia o las relaciones de amistad.

Dirá Rorty:

“...la mejor forma de causar a las personas un dolor prolongado es humillándolas, haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces. Piénsese en lo que ocurre cuando las preciosas pertenencias de un niño –las cositas en torno de las cuales teje fantasías que lo hacen un poco distinto de los demás- son redescritas como “basura” y arrojadas al cubo. O piénsese en lo que ocurre cuando se hace que esas pertenencias parezcan ridículas comparadas con las de otro niño más rico.”¹⁵

Esta labor de lucha contra el dolor y la humillación no siempre la llevan a cabo con mejor tino los teóricos morales. En ocasiones, novelistas liberales, periodistas, poetas, son capaces de dar mejores respuestas a los dramas y dilemas que agobian a sus conciudadanos. Son hombres y mujeres que prestan su palabra al que sufre, en vez de teorizar sobre la esencia de la verdad, la representación o el conocimiento definitivo. ¿Son filósofos? Rorty cree que sí.

Sólo que en la fundamentación de sus doctrinas hay factores más blandos que las aspiraciones ahistóricas y supranaturalistas. Los antinaturalistas como Rorty creen que lo que hace especiales a los hombres y mujeres es la capacidad de sentir, apreciar y confiar en personas muy diferentes de nosotros. Que se debe usar el lenguaje para echar abajo la desconfianza de la gente con respecto a los otros. Que se debe cambiar Atenas por Jerusalem. Que es preferible el punto de vista de Kierkegaard de que Dios prefiere amantes más que conocedores.

Esto nos regresa al principio del ensayo, cuando advertimos sobre preguntas acaso demasiado sentimentales. Las respuestas últimas de Rorty son sentimentales, en el sentido de contar con la prudencia y los sentimientos a la hora de establecer nuestros límites morales, nuestro *summum bonum*. Rorty dice que si en la actualidad el término ‘amor’ aparece como demasiado

¹⁵ *Contingencia, ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 107-108.

contaminado o arcaico, puede sustituirse por el término 'confianza apropiada' (justified trust) de la feminista Annette Baier. Baier toma a la familia como modelo para la comunidad política y moral, más que el aula de clase, la corte de justicia o el supermercado. Sería en la confianza que tienen los niños hacia sus madres donde todas nuestras escalas morales comenzarían.¹⁶

Siguiendo la línea de Rorty desarrollada en este breve ensayo, creemos que estas herramientas antirepresentacionistas, contingentes, ironistas, antiesencialistas, son más adecuadas para luchar contra el dolor, y que pueden servir incluso para la génesis de un discurso de autocreación personal, poético, aunque no ofrezca las certezas de los metarrelatos ni de la metafísica. Nadie está obligado a tomar un camino u otro. Estas disputas sobre lo esencial no deberían enturbiar la vida social y política: deberíamos lograr sociedades donde estemos de acuerdo –sobre la base de una especie de ascenso semántico quineano mínimo- en que debemos trabajar por perfeccionar las instituciones, dejando a cada quien el derecho personal a realizarse de acuerdo a su aire: siendo analítico o siendo solidario. No queremos finalizar sin reconocer que se trata ante todo de un viejo derecho liberal burgués, que no está de más recalcar.

¹⁶ Ver: *Idealizaciones, fundamentaciones y prácticas sociales*, en *Democracy and Difference, Contesting the boundaries of the political*, editado por Sheyla Benjabib. Princeton University Press, 1996, pp. 533-35.

Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano

(Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)

Por Carlos Rivas*

Resumen

Se ha hecho una interpretación del texto nietzscheano "El nacimiento de la tragedia", partiendo del problema de la configuración de la existencia. A partir de esta lectura, se muestra una tipología que da cuenta de las posibilidades en la configuración humana, así como una serie de consideraciones que permiten la valoración de cada una de estas alternativas, e incluso, la postulación de un ideal de hombre. Específicamente, se plantean dos principios para explicar los diversos tipos de actitudes existenciales: lo apolíneo y lo dionisiaco como formas básicas de la existencia. Igualmente, se discuten ejemplos concretos, configurados exclusivamente desde una de las coordenadas y se muestra porqué éstos pueden entenderse como patologías existenciales. A partir de allí, se entiende que la síntesis de ambos principios, resolución momentánea de la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, es la que permite una existencia saludable. Este planteamiento es puesto en perspectiva con el problema de la cultura y el de la estética como "ética profunda".

Palabras clave: Nietzsche, Nacimiento de la tragedia, existencia, dionisiaco, apolíneo.

* Licenciado en Psicología. Investigador del *Centro de Estudios Filosóficos* de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Antropología Filosófica de la misma universidad.

The Dionysiac and the Apollonian as Configurative Elements of “the Human”

By *Carlos Rivas*

Abstract

We have done an interpretation of “The Birth of Tragedy”, starting from the problem of the configuration of existence. From this reading, we will show a typology that will account for the possibilities in the human configuration, as well as a series of considerations which allow the valuation of each of these alternatives, and even more so, the postulation of an ideal of man. Specifically, we will posit two principles to explain the different types of existential attitudes: the Apollonian and Dionysiac, as the basic forms of existence. In this same manner we will discuss concrete examples configured exclusively from one of the coordinates, and we will show why these can be understood as existential pathologies. From there on, it is understood that the synthesis of both principles, the momentary resolution of the tension between the Apollonian and the Dionysiac, is what allows a healthy existence. This statement is put in perspective with the problem of culture and of aesthetics as “deep ethics”.

Key Words: Nietzsche, Birth of tragedy, existence, Dionysiac, Apollonian.

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, la obra de Nietzsche presenta inevitables problemas de interpretación, los cuales deben ser considerados por todo aquel que pretenda hacer una adecuada exégesis de sus textos.¹ A pesar de estas dificultades, dentro del *corpus* nietzscheano pueden encontrarse las advertencias que indican cómo debe hacerse su lectura. Esta situación lleva “a pensar que el sentido del texto nietzscheano no se encuentra acabado, sino que está <suspendido> a la espera del lector y de sus circunstancias”.² Es así que, del texto de Nietzsche, lo que se puede aprender es *el hacerse cargo de un sentido, más que aprender un sentido dado por su autor*.

No obstante, esto no supone que toda interpretación posible sea válida, ya que siempre habrá un texto concreto al cual remitirse para buscar la dirección correcta de la lectura. Así, puede decirse que “la filosofía de Nietzsche posee unos centros de gravedad bien perfilados, a partir de los cuales es posible comprender uno de los legítimos sentidos de la obra”.³

Específicamente, aunque puede considerarse que la narración principal del *corpus* nietzscheano es el problema de la cultura,⁴ no es posible dejar de destacar otros temas relacionados, los cuales pueden comprenderse y ponerse en relación unos con otros, si se utiliza el problema de la cultura como telón de fondo.

Estas consideraciones son las que amparan la apuesta exegética del presente trabajo: “El nacimiento de la tragedia”, de Nietzsche, es susceptible de una lectura en la que el problema de la configuración del sujeto, una de las narraciones secundarias del *corpus*, cobra importancia, en tanto los principios básicos mencionados en dicho texto sirven para explicar cómo se configuran diversos tipos de actitudes existenciales. Cada una de estas actitudes es manifestada, en último término, por los hombres concretos.

¹ Véase, JASPERS, K.: *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963; KAUFMANN, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974; DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986; LYNCH, E.: *Dionisio dormido sobre un tigre*, Barcelona, Destino, 1993 y DESIATO, M.: *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Monte Ávila Editores-Cátedra UNESCO de Filosofía-IDEA, Caracas, 1998.

² DESIATO, M.: *Ibid*, p. 23.

³ *Ibid*, p. 28

⁴ *Ibid*.

Siendo así, es posible desprender de los planteamientos de “El nacimiento de la tragedia” varias formas de aproximarse a la existencia. El valor de estas posibilidades radica en que pueden dar cuenta de las variantes en la configuración del sujeto humano. En principio, el texto permite postular dos formas básicas de asumir la existencia: sentir el ímpetu de la vida en todo su poder o no ser capaz de vivenciarlo. Contrastadas con un modelo ideal, estas actitudes básicas se tornan desviaciones del proceso de configuración. En síntesis, mediante la presente lectura de “El nacimiento de la tragedia” pueden establecerse criterios para definir tanto la salud como la patología de la actitud existencial.

En este sentido, la presente aproximación sirve para sustentar un “ideal de hombre”, el cual resulta de la interpretación que se realiza según las pautas antes mencionadas. Como resumen, este hombre ideal es aquel que logra conciliar lo apolíneo y lo dionisiaco para producir una mayor amplitud y profundidad de conciencia.⁵

LAS INSTANCIAS CONFIGURADORAS DE LO HUMANO

Nietzsche, al plantear “dos potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma”,⁶ no sólo justifica la creación del arte a partir de dos instancias que preceden al artista humano, sino que, implícitamente, supone que en todo lo existente se manifiestan dos fuerzas generadoras en lucha constante, cuya reconciliación sólo se produce periódicamente.

Más aún, al equiparar vida y arte, justifica el entendimiento de la vida desde la duplicidad que explica el desarrollo del arte. Esta duplicidad es expuesta a partir de las metáforas y ejemplos del mundo griego, los cuales dan cuenta de diversas experiencias propias de la existencia del ser humano. En concreto, Nietzsche explica que en “el mundo griego subsiste una antítesis enorme”,⁷ representada por Dionisos y Apolo.

Estos dos substratos, lo dionisiaco y lo apolíneo, se manifiestan en el ser humano como “dos instintos tan diferentes [, los

⁵ TORO, B.: *Apolo y Dionisos: la integración de la sombra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1992.

⁶ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 46.

⁷ *Ibid*, p. 40.

cuales] marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos...”.⁸ En consecuencia, a raíz de esta dicotomía fundamental, se supone que la configuración de lo humano se elabora desde dos principios de los que se derivan diferentes objetivos y metas: el hombre se desplaza entre dos formas de *tendencia hacia*, lo cual repercute en el proceso de su propia configuración.

En otras palabras, la actitud existencial del hombre, desde esta perspectiva, se desplaza entre lo apolíneo y lo dionisiaco, de modo que estos instintos pueden entenderse como las coordenadas dentro de las que se da la configuración de lo humano. Por esto, se hace necesario delimitar cada instancia, para luego explorar las actitudes existenciales que de ellas se desprenden.

Lo apolíneo

Uno de los elementos de la duplicidad es presentado por Nietzsche mediante la figura de Apolo. Esta figura condensa los diferentes atributos que permiten la aproximación a lo apolíneo. Así, de Apolo se dice que es el “dios de todas las fuerzas figurativas, [...] dios vaticinador [,] <el Resplandeciente>, la divinidad de la luz”.⁹ En síntesis, los símbolos que se le adscriben a Apolo son: la belleza, la ley, la medida y el orden, el límite, el equilibrio y la luz.

Con esta caracterización, se vislumbra el poder de Apolo para otorgar forma a la existencia: Apolo, como representante de la armonía, muestra un sentido. Lo apolíneo representaría “<lo inteligible, lo determinado, lo mensurable>”.¹⁰ Como en la escultura, arte apolíneo, se desbasta la piedra amorfa para conseguir una figura acabada, el poder de Apolo ilumina de un modo determinado que permite informar la realidad, colocando en términos accesibles a la conciencia aquello que, en principio es irreconocible: de Apolo nace la apariencia que asume la existencia, la forma según la cual percibimos aquello que, en principio, es extenso e insondable.

La manera en la que Apolo da forma denota su propia esencia: “lo apolíneo es lo legal”.¹¹ Es el uso instrumental que de

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibid*, p. 42.

¹⁰ NICOL, E.: *La idea del hombre*, FCE, México, 1989, p. 151.

¹¹ *Ibid*, p. 152.

la ley hace la razón, como forma de dar coherencia al caos con el que se presentan los fenómenos. En términos de la configuración de lo humano, lo apolíneo provee la medida, la ley que fija los límites del individuo. Por eso Nietzsche lo designa como “la magnífica imagen del *principium individuationis*”.¹²

Estas propiedades definitorias de lo apolíneo (el hacer visible, dar forma, representar la experiencia humana) hacen que sea el mundo del sueño el mejor representante de este principio. El sueño se convierte, así, en la mejor analogía para entender lo apolíneo: el estado en el que se alcanza la delicia de la existencia. Así entendido, el sueño se define como “el juego del ser humano individual con lo real”.¹³ En el fondo, lo que se deja entrever con esta manipulación de lo real, por parte el hombre, es que “en el dormir y el soñar la naturaleza produce unos efectos salvadores y auxiliares”.¹⁴ La importancia de esta frase se entenderá al hacer la aproximación a lo dionisiaco.

En síntesis, el mundo de los sueños es concebido como el mundo de las apariencias, lo cual, dada la existencia empírica como representación, hace del sueño la “aparición de la aparición”.¹⁵ Podría pensarse que esta noción resta valor a lo apolíneo, en tanto lo aleja de la noción de verdad como descripción objetiva. Sin embargo, la renuncia a esta noción abre al ser humano su mayor posibilidad.

Lo apolíneo y la verdad

Nietzsche plantea que, ante la imposibilidad de bases sólidas sobre las cuales edificar el conocimiento del mundo, se debe entender la verdad como un “ejército móvil de metáforas”.¹⁶ De este modo, la verdad es

“una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas y que, luego de un largo uso, a un pueblo le parecen sólidas, canónicas y obligantes: las verdades son ilusiones de las

¹² NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 43.

¹³ *Ibid*, p. 231.

¹⁴ *Ibid*, pp. 42 y 43.

¹⁵ *Ibid*, p. 57.

¹⁶ NIETZSCHE, F.: *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, 1872, p. 64. (En: *Revista Venezolana de Filosofía*, 1988, 24, 57-74.)

que uno se ha olvidado que son tales, metáforas que se han desgastado y se han vuelto sensorialmente débiles...".¹⁷

Así, se ha de entender que lo que se considera verdad resulta del uso continuado de una manifestación específica de lo apolíneo. En otras palabras, la legalidad apolínea, ese sentido de una verdad absoluta que se expresa mediante leyes, es tan solo una ficción.

Para entender esto, Nietzsche explica que una ley de la naturaleza (léase una forma apolínea)

"no es para nosotros nada conocido en sí mismo sino únicamente a través de sus efectos, es decir, en relación a otras leyes de la naturaleza, de las que a su vez sólo nos son conocidas como una suma de relaciones. Por consiguiente, todas estas relaciones se remiten exclusivamente, y de continuo, las unas a las otras y nos son absolutamente incomprensibles de acuerdo a su esencia; sólo aquello que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto, relaciones de sucesión y cantidad, nos son allí realmente conocidas".¹⁸

En otras palabras, el valor de lo apolíneo radica en su utilidad, pero ¿utilidad para qué?

Lo apolíneo y la belleza

Ya se ha planteado que de lo apolíneo se obtiene la apariencia. Es hora de puntualizar que esa apariencia, en tanto apolínea, lo que persigue es la belleza. Si lo estético es el eje de la vida misma, el hombre debe erigirse en el artista que da una bella forma a su propia existencia. Lo apolíneo es, en este sentido, el "bello sueño":¹⁹ la bella ficción con la que se busca el sentido de la propia existencia.

En la inigualable prosa de Nietzsche: "la mirada, lo bello, la apariencia delimitan el ámbito del arte apolíneo; es el mundo transfigurado del ojo, que en sueños, con los párpados cerrados, crea artísticamente".²⁰

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, pp. 240 y 241.

Si esto es así es porque existe la necesidad de la belleza. Tal como dice de los griegos, a quienes toma como criterio para la comprensión: “se debería sospechar, sin embargo, que hay una necesidad de apariencia artística también en la visión del mundo de un pueblo que suele transformar en oro todo lo que toca”.²¹ Lo apolíneo es útil en tanto otorga apariencia de belleza a lo que no lo tiene. Se ha llegado así, al fondo de donde parte la vida misma, a la justificación de lo apolíneo: lo dionisiaco.

Lo dionisiaco

Opuesto a Apolo se encuentra la figura de Dionisos, a través del cual se hace la aproximación a lo dionisiaco. Dionisos, más allá de ser el dios del vino, es el Dios del ímpetu de la fuerza de la vida. Con esto, se deja ver que lo dionisiaco es un fondo insondable, que se intuye a partir de la presencia de Dionisos.

Así, en contraposición a lo apolíneo, lo dionisiaco es la existencia carente de apariencias: la fuente misteriosa de donde surge el arte y, en última instancia, la vida.²² Como se ve, las diferentes alusiones a lo dionisiaco, en el texto, no lo encaran directamente. Por ejemplo, se habla de él en términos de “un impulso primaveral”²³ o, en otras palabras, del “efecto omnipotente de la primavera”.²⁴

Esta vaguedad, en sí misma, ya habla de la propia naturaleza de lo dionisiaco. Es por esto que Nietzsche plantea que a su poder sólo puede aproximársele a través de la analogía de la embriaguez.²⁵ En la embriaguez hay un acercamiento a la fuerza dionisiaca, en tanto “lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí”.²⁶ Dionisos, su figura representativa, “es la ruptura del principio de individuación: es la embriaguez, literal o ritual, bajo cuyos efectos se desvanece la mismidad”.²⁷ En otras palabras, lo dionisiaco es vinculante, elimina el desarraigo del hombre respecto al resto de la naturaleza.

²¹ *Ibid*, p. 239.

²² *Ibid*, p. 201.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid*, p. 202.

²⁵ *Ibid*, p. 41.

²⁶ *Ibid*, p. 44.

²⁷ NICOL, E.: *Ibid*, p. 156.

En consecuencia, la esencia de lo dionisiaco se manifiesta cuando se añade, al

*“enorme espanto que se apodera del ser humano cuando a éste lo dejan súbitamente perplejo las formas de la apariencia[,] el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del principium individuationis, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aún de la misma naturaleza”.*²⁸

Lo dionisiaco es, en esencia, aquella fuerza de la que emana la vida en toda su impetuosidad, de modo que intuir la supone la pérdida de la individualidad, de aquello que concretiza lo humano, para dar paso a la fuerza que contiene a la vida toda.

Por esto, la embriaguez puede entenderse como “el juego de la naturaleza con el ser humano”.²⁹ Por esta pérdida de los límites entre las formas concretas de la vida, es que Nietzsche puede afirmar que “bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil, o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre”.³⁰ De este modo, lo dionisiaco es un “estar fuera de sí [,] en [el] que se pierden los límites de distinción entre lo humano, lo infrahumano y lo sobrehumano”.³¹

En esta simbiosis, “el ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte”³² en la que se manifiesta el poder de la vida y la posibilidad de trascendencia del hombre. En síntesis, lo dionisiaco puede entenderse como la fuerza de la vida, el poder de la naturaleza, cuya presencia es claramente discernible cuando ocurre la pérdida de la identidad del yo. Es de este principio que surge la posibilidad de la vida humana.

Lo apolíneo y lo dionisiaco

A efectos de la configuración de lo humano, lo fundamental de los principios explicados no es su antagonismo, sino la posibilidad de síntesis. Cada principio representa un componen-

²⁸ NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 43.

²⁹ *Ibid*, p. 231.

³⁰ *Ibid*, p. 44.

³¹ NICOL, E.: *Ibid*, pp. 164 y 165.

³² NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 45.

te de la unidad humana: “el ‘espíritu apolíneo’ y el ‘espíritu dionisiaco’ se integran para formar el espíritu humano”.³³ Sin embargo, lograr tal unidad supone resolver la tensión que se presenta entre lo apolíneo y lo dionisiaco. “La reconciliación de ambos dioses se da en el campo de batalla”.³⁴

En otras palabras, la antítesis estilística antes planteada consiste en una tensión perenne que se resuelve momentáneamente con la existencia misma. La forma en la que ambos principios se complementan se expondrá en un apartado posterior. Por los momentos, y como forma de puntualizar el contenido de cada principio, se explicarán los casos en los que la configuración de lo humano se hace desde una sola de las coordenadas de la configuración.

EJEMPLOS CONCRETOS DE LAS DESVIACIONES O PATOLOGÍAS DE LA CONFIGURACIÓN HUMANA

La actitud existencial se desplaza desde la manifestación de lo apolíneo absoluto hasta la manifestación de lo dionisiaco absoluto. No obstante, cuando la persona se configura desde uno de los principios básicos postulados, exclusivamente, la actitud existencial resultante deja de lado uno de los aspectos constitutivos de la existencia humana: las actitudes “puras” son falsas por su parcialidad. En consecuencia, estas configuraciones pueden entenderse como patologías.

Sócrates

Para Nietzsche, Sócrates ejemplifica la patología de lo apolíneo. Éste es portador de la “claridad apolínea”, en tanto es una persona en cuya configuración sólo se expresan las cualidades de la apariencia humana. En él no hay espacio para lo terrible de la existencia; al contrario, se presenta como “un rayo de luz puro, transparente”.³⁵ En este sentido, Sócrates es la personificación de la negación de lo dionisiaco.

³³ NICOL, E.: *Ibid*, p. 149.

³⁴ NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 234.

³⁵ *Ibid*, p. 224.

A partir de Sócrates, Nietzsche habla del “socratismo”, el cual puede ser entendido como el mecanismo por el que se asume la existencia desde lo apolíneo. Cuando esto ocurre, la actitud existencial se rigidiza e impide el reconocimiento de la totalidad de lo humano.

La imposibilidad de la unidad humana en el socratismo, según Nietzsche, se debe a la dialéctica y a la ética optimistas que lo caracterizan.³⁶ El socrático cree en la unión necesaria entre virtud y saber, entre felicidad y virtud:³⁷ el socrático es un optimista. Piensa que el saber conduce a la virtud y que, por el contrario, se peca únicamente por ignorancia. Igualmente, piensa que la virtud conduce a la felicidad.

Para Nietzsche, esta postura, la cual puede resumirse en “la sabiduría consiste en el saber”, y “no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro”,³⁸ muestra la ingenuidad del racionalismo que caracteriza la tendencia vital del socrático.

En concreto, el socrático piensa que, para ser feliz, lo que hace falta es conocer la verdad. Hechas las consideraciones respecto al concepto de verdad en Nietzsche, debe reconocerse que el socrático es engañado y embaucado por la apariencia: cree verdaderas las formas del conocimiento con las que se maneja, y termina pensando que la imagen con la cual informa la experiencia, para entenderla, es la realidad misma. En consecuencia, el optimismo del socrático impide que incorpore el lado sombrío de la existencia, el cual serviría para modificar su actitud existencial.

De esta caracterización humana desde lo apolíneo dice Nietzsche:

“En este hombre del todo anormal la sabiduría instintiva eleva su voz para enfrentar acá y allá a lo consciente, poniendo obstáculos. También aquí se pone de manifiesto que Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta

³⁶ *Ibid*, p. 228.

³⁷ *Ibid*, p. 227.

³⁸ *Ibid*, p. 221.

de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador.³⁹

Así, el socrático invierte el orden reconocido por Nietzsche: lo que para otros sería limitación de la existencia es, para el socrático, creación, y viceversa. El socrático abandona la posibilidad reconocer la totalidad de la existencia humana y, con esto, abandona la creencia en su propia inmortalidad, tanto como la creencia en un futuro ideal.⁴⁰ En síntesis, el socrático sostiene una postura “contranatura”, lo cual supone un esfuerzo difícil de mantener. Al respecto, Nietzsche muestra como el mismo Sócrates luchaba contra lo dionisiaco, sin mucho éxito: “cuando esa voz viene, siempre disuade”.⁴¹

De lo visto hasta ahora, es posible asimilar la figura del socrático a la de persona racional. De ésta Nietzsche dice que es inartística y que se angustia ante todo aquello que no encaje dentro de las categorías de la razón: no tolera la intuición. En otras palabras, “el socratismo desprecia el instinto y, con ello, al arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta”.⁴² Como resultado, percibe la realidad mediante metáforas carentes de vitalidad.

En el fondo, dice Nietzsche, el hombre que se rige por los conceptos y las abstracciones sólo se defiende con estos de la infelicidad.⁴³ Sin embargo, no llega a conquistar desde esas abstracciones la felicidad para sí mismo. De igual manera, nadie más que el socrático aspira a la mayor libertad posible frente al dolor: para eso utiliza tales conceptos, los cuales, en última instancia, lo aprisionan e impiden que la facultad intuitiva, además de defenderlo del mal, le permita cosechar, a través de las intuiciones, una continua y fluida iluminación. En fin, no logra la serenidad que busca ni la liberación que tanto anhela.⁴⁴

Con todo este control, que represa a la fuerza descomunal de la vida, el socrático utiliza la experiencia para aprender a dominarse a sí mismo mediante conceptos. La seguridad

³⁹ *Ibid*, p. 222.

⁴⁰ *Ibid*, p. 216.

⁴¹ *Ibid*, p. 222.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ NIETZSCHE, F.: *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*.

⁴⁴ *Ibid*, p. 74.

existencial, que el socrático cree obtener de lo apolíneo, es el engaño que lo encarcela y le impide acceder a la verdadera salud:

“Él, que sólo busca la sinceridad, la verdad, librarse del engaño y protegerse de ataques sorpresivos, ahora, en la adversidad, abandona la pieza maestra de la simulación como aquél [el hombre dionisiaco, en la presente lectura] lo hace en la felicidad... él no grita, ni tan siquiera altera su voz; cuando una gran nube se derrama sobre él se cubre con un abrigo y se aleja caminando bajo ella con su paso lento”.⁴⁵

En síntesis, el socrático pervierte las características del principio a partir del cual se configura. Al eliminar el aspecto estético de lo apolíneo, reduce la posibilidad de crear apariencias bellas, y termina comprometido con una de las tantas formas para asumir la existencia, la cual es considerada, por esta figura, como la única posible: la verdadera.

La ausencia de un hombre estrictamente dionisiaco

A diferencia de la existencia apolínea, en el texto no hay referencia a una figura que muestre la existencia desde lo estrictamente dionisiaco. No deja de ser llamativa esta ausencia, en tanto a lo largo del texto se alaba lo dionisiaco sobre lo apolíneo: a primera vista puede parecer que lo dionisiaco es lo saludable, en tanto redime al hombre de su desarraigo existencial, pero no existe una figura concreta para sustentar tal tesis. En cambio, parece ser que la existencia desde lo dionisiaco “puro”, en el ámbito humano, es una imposibilidad. La propia caracterización de lo dionisiaco explica esta situación.

Así, la razón por la que no existe un hombre absolutamente dionisiaco parece radicar en que, en la embriaguez dionisiaca, la naturaleza se manifiesta en su mayor ímpetu. En esta ebriedad, la naturaleza “vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el *principium individuationis* [principio de individuación] aparece, por así decirlo, como un permanente estado de debilidad de la voluntad”.⁴⁶

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*, p. 235.

Como lo plantea en la visión dionisiaca del mundo, la naturaleza se devela y habla “de su secreto con una claridad espantosa”.⁴⁷ Con esta “revelación”, la apariencia pierde todo su poder; el hombre queda a merced de una fuerza arrebatadora que lo aniquila.

En otras palabras, “todo el que se sumerge en las profundidades primordiales en donde palpita en magma de la vida, en cierta forma enloquece, porque en esos abismos vida y muerte se encuentran en un abrazo extásico y demencial”.⁴⁸ La configuración de la existencia desde lo dionisiaco puro es la negación de lo humano, la imposibilidad de la individuación.

Si bien es posible suponer las características de esta “locura dionisiaca”, basándose en un análisis de la figura de Dionisos,⁴⁹ en el presente trabajo sólo es posible destacar, de tal configuración de la existencia, la ausencia de separación entre el individuo y el resto de la naturaleza; la falta de los límites que permitirían al sujeto constituirse como un yo.

En síntesis, no puede existir un dionisiaco en estado puro porque lo dionisiaco disuelve. En cambio, la pureza de lo apolíneo, a través de los conceptos, delimita el dominio de lo humano. En lo apolíneo está la seguridad de lo limitado, en lo dionisiaco el perderse ante lo poderoso de la vida toda.

La existencia apolínea versus la existencia dionisiaca

Luego de la distinción de cada tipo de existencia, es posible establecer las comparaciones entre cada una de ellas, como forma de precisar el análisis.

Lo fundamental radica en que ambas formas de plantearse la existencia obedecen al deseo de establecer el dominio sobre la vida: son formas de adaptación. La diferencia, en consecuencia, radica en el modo con el que cada uno intenta tal dominio.

En general, el socrático es racional, ya que persigue llevar su vida a través del uso de conceptos: es inartística, por reducir

⁴⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁸ TORO, B.: *Ibid.*, p. 91. Extraña coincidencia con el final de Nietzsche, quien se autodenominaba dionisiaco.

⁴⁹ *Ibid.*

la realidad a la ficción que le permite entenderla. La persona dionisiaca, en cambio, es irracional: se burla frente a la abstracción y entiende su vida a través de la intuición. Esta característica tiene repercusiones sobre la posibilidad de alcanzar la felicidad, por parte de cada uno. Así,

*“Mientras el hombre que se rige por los conceptos y las abstracciones sólo se defiende con estos de la infelicidad, sin llegar a conquistar desde esas abstracciones la felicidad para sí mismo, y mientras él aspira a la mayor libertad posible frente al dolor, el hombre intuitivo -situado en el medio de una cultura⁵⁰]-, además de defenderse del mal, cosecha de sus intuiciones una continua y fluida iluminación, serenidad, liberación”.*⁵¹

Por otra parte, que el apolíneo entienda la realidad a través de leyes que la explican lo lleva a saber “enfrentar las más importantes penurias con precaución, inteligencia y regularidad”.⁵² En cambio, el dionisiaco no ve la escasez que ve el apolíneo y “sólo considera como real la vida que se disimula tras la apariencia y la belleza”.⁵³

En este sentido, la persona dionisiaca sufre más fuertemente y más a menudo que la apolínea, pues su capacidad de aprender de la experiencia es opuesta a la de su contraparte apolínea. Lo irracional, tanto en el sufrimiento como en la felicidad, “grita con fuerza y carece de todo consuelo”.⁵⁴ El hombre apolíneo aprende de la experiencia y se domina a sí mismo mediante los conceptos; el dionisiaco se sumerge en la experiencia como si fuese la primera vez.

Con esto, lo único que logra el apolíneo es un poco de falsa seguridad. Así, puede decirse que la existencia dionisiaca, respecto a la apolínea, está liberada de la tiranía del intelecto y, cuando no sucumbe a la fuerza arrolladora de lo dionisiaco, lo usa como forma de dar curso a su intuición. Con esta propuesta

⁵⁰ Esta consideración es importante en tanto no habla del dionisiaco absoluto, al cual se considera una imposibilidad. La existencia que integra el aspecto intuitivo de lo dionisiaco es lo que más adelante será denominado *existencia trágica*.

⁵¹ NIETZSCHE, F.: *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, p. 74.

⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

se abre el camino para la existencia saludable que se plantea en “El nacimiento de la tragedia”:

“Aquel desmesurado andamiaje y maderamen de los conceptos, al que se abraza el hombre menesteroso a lo largo de su vida para salvarse, es, para el intelecto que se ha liberado, sólo una armazón y juguete para realizar sus más osadas obras de arte: y cuando él lo rompe, lo mezcla desordenadamente, lo recompone con ironía, acoplando lo más heterogéneo y separando lo más cercano, descubre entonces que no necesita de aquel recurso de la menesterosidad y que él ahora no es conducido por los conceptos, sino por las intuiciones”.⁵⁵

LA ESTÉTICA COMO SALUD

Como se ha visto, valerse exclusivamente de una de las coordenadas configuradoras de lo humano redundaría en una existencia que puede ser denominada como patológica. Desde ambos extremos del proceso de configuración, se niega la posibilidad de la existencia humana completa. Así, el apolíneo toma como verdadera la apariencia que le permite dar sentido a su existencia y niega cualquier aspecto irracional, al que considera falso cuando se aparece de modo inminente. Por su parte, el dionisiaco es incapaz de separarse del fondo irracional constitutivo de la vida, por lo que no logra alcanzar la diferenciación propia de lo humano: carece de la apariencia necesaria para sobrevivir.

Para alcanzar la salud que estas figuras no logran, hace falta cambiar el enfoque con el que se asume la existencia. Como se ha planteado, el sentido de la vida no está dado de modo objetivo, en tanto la verdad no existe. Sin embargo, este sentido es necesario para que la existencia humana sea algo posible, valorado y saludable. Más aún, elaborar ese sentido es lo propio del hombre. En palabras de Nietzsche:

“Ese instinto de formación de metáforas, ese instinto fundamental del hombre que no se puede dejar de tomar en cuenta por un instante, pues si así se hiciera se dejaría de tomar en consideración al hombre mismo, en verdad, no es vencido ni fácilmente amansado por el hecho de

⁵⁵ *Ibid*, p. 73.

que a partir de sus fugaces productos, los conceptos, se le construya un mundo nuevo, ordenado e inmóvil como un castillo. Él se busca en un nuevo ámbito y otro cauce para su actuar y lo encuentra en el mito y, en general, en el arte.⁵⁶

Así, puede entenderse que la tesis que corre a lo largo de “El nacimiento de la tragedia”, tal y como lo dice en el ensayo de autocrítica, es que “sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo”.⁵⁷ No hay un sentido de la existencia dado ontológicamente y el hombre, como parte de ese mundo, debe crear el sentido de su propia existencia. Para esto debe enfocar su vida de modo estético.

A esta convicción se llega a través del arte, actividad reveladora de la verdad. Nietzsche plantea que “el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”.⁵⁸ Si no existe la verdad objetiva, las certezas humanas son tan sólo bellas formas que son útiles para manejarse con la experiencia. Es el arte el que permite integrar la totalidad de la experiencia humana, a través de las creaciones estéticas.

Así entendido, “el arte propiamente dicho es la capacidad de crear imágenes, independientemente de que sea un pre-crear o un post-crear”.⁵⁹ La existencia, en principio es algo dado, pero no es algo estático: es el flujo continuo de la vida humana donde las múltiples y posibles experiencias se integran de un modo determinado. El arte permite reconocer que los diferentes adjetivos usados para calificar dicha existencia son solo creaciones y, en tanto creaciones humanas, son susceptibles de ser modificadas. La modificación estética se dirige, entonces, hacia el embellecimiento de la vida, a crear el “bálsamo” que permite lograr la existencia saludable.

En este sentido, “el arte es un suplemento metafísico de la realidad natural, colocado junto a ella para superarla”.⁶⁰ Ahora es posible mostrar el aporte de lo apolíneo: a través de la creación de las ficciones, de la apariencia de la existencia, la existencia humana se salva del terrible poder de lo dionisiaco. Por su

⁵⁶ *Ibid*, p. 71.

⁵⁷ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*, p. 31.

⁵⁸ *Ibid*, p. 39.

⁵⁹ *Ibid*, p. 241.

⁶⁰ *Ibid*, p. 187.

parte, lo dionisiaco aporta la fuerza de la vida y la posibilidad de trascendencia. Energía sin la cual lo humano no sería posible. En síntesis, es en la creación artística donde se intuye lo dionisiaco y donde, para hacerlo humano, se embiste de la apariencia apolínea. Por tanto, la existencia saludable es aquella que integra (artísticamente) ambos principios. Así ocurre la transfiguración.

LA ALIANZA FRATERNAL DE DIONISOS Y APOLO

La salud existencial, tal y como se ha planteado, consiste en la integración de los principios postulados en “El nacimiento de la tragedia”. Lo apolíneo y lo dionisiaco convergen para dar paso a la existencia saludable. La forma en la que ocurre esta integración da cuenta del proceso por el que se logra tal tipo de existencia.

La unidad que representa tal integración supone dos posibilidades. La primera, que de la convergencia de los dos principios constitutivos surja una nueva naturaleza. Esta noción no es apoyada por el texto, en tanto no se propone un tercer principio que emerja de la síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco. La segunda posibilidad es que ambos principios aporten sus propiedades para configurar la existencia humana. Como se ha visto, es esta la postura sostenida por el autor, con la salvedad de que uno de los principios predomina sobre el otro.

En concreto, lo dionisiaco se impone a lo apolíneo. De este modo, la salud consiste en la “sabiduría dionisiaca expresada en conceptos”.⁶¹ De este modo, el énfasis es puesto en el “instinto espiritualizado” sobre el “espíritu instintivizado”. A primera vista, esta tendencia hacia lo dionisiaco, podría ser cuestionada. No obstante, puede decirse que “lo irracional está en la razón misma”.⁶²

Esto es así en tanto lo apolíneo se superpone a un fondo dionisiaco, mucho más extenso y poderoso. De este modo surge lo humano propiamente dicho. Sin embargo, aún para el avance de lo apolíneo, se necesita del aporte de lo dionisiaco. En definitiva, la tensión entre Dionisos y Apolo es una fase preliminar para un nuevo avance de la individuación, de la configuración humana saludable.⁶³

⁶¹ *Ibid.*, p. 159.

⁶² NICOL, E...: *Ibid.*, p. 148.

⁶³ *Ibid.*

En específico, con el éxtasis dionisiaco se alcanza el sentido de trascendencia.

“El éxtasis, que es un salir de sí mismo para acceder al dios, y para que el dios tenga acceso y acogida en uno mismo, revela una dimensión más profunda de esta mismidad [humana], ignorada en las habladurías sobre lo divino, y por tanto realza la individualidad del hombre, como ser capaz de extasiarse y entusiasmarse. En esa sima, cada uno se disuelve y a la vez es inconfundiblemente uno”.⁶⁴

Por esta comunión es que se obtiene la profundidad interior:

“Por el éxtasis [dionisiaco] tiene el hombre la revelación de su inmortalidad, y esta creencia representa un avance en el proceso de su individuación. [Así se logra] la conciencia de poseer un quid divinum, de ser uno mismo, en su interior, morada de dioses”.⁶⁵

Una vez que esa profundidad interior se revela, se alteran las relaciones con uno mismo y con el resto de las cosas. Como producto de esta alteración, hay que dar cuenta de los cambios, modificar la forma con la que se capta la realidad. En otros términos, lo dionisiaco no tiene palabras, pero transforma el sentido de las palabras. Lo que significa que “lo que enseña Dionisos es que la suficiencia apolínea era una ilusión”⁶⁶ y que, ante esto, lo apolíneo debe acompañarse al fondo dionisiaco que le precede: las apariencias apolíneas deben actualizarse para dar cuenta de esa instintividad.

Como se ve, “el camino hacia la síntesis de Apolo y Dionisos es lo más significativo de cada uno, porque en ella ninguno de los dos perderá sus caracteres propios”.⁶⁷ La existencia saludable tiene aspectos dionisiacos y apolíneos, los cuales muestran que “la síntesis no diluyó los rasgos propios de quienes entraron en ella”.⁶⁸

Esta síntesis es posible porque, tanto la figura de Apolo como la de Dionisos, contienen signos opuestos: cada uno muestra una cara oculta de su contraparte.⁶⁹ En otras palabras, ambos

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁹ *Ibid.*

se necesitan mutuamente para existir: *más que opuestos son complementarios.*

EL HOMBRE TRÁGICO

Luego de estas consideraciones, se hace necesario describir, en concreto, la existencia saludable. Determinar ¿cómo es aquel que reconoce al arte como fundamento de la vida? ¿aquél que integra en su existencia las aproximaciones apolínea y dionisiaca?

Dentro de la tensión que existe entre lo apolíneo y lo dionisiaco, hay un hombre que, lejos de polarizarse en uno de los extremos, tiende “hacia una nueva y superior invención de la existencia, hacia el nacimiento del pensamiento trágico”.⁷⁰ Este hombre encarna la alianza fraternal de Dionisos y Apolo a través de su existencia: es el hombre trágico.

De la revisión que Nietzsche hace de la cultura griega, se obtiene el proceso por el que se logra la síntesis trágica:

*“Ver la propia existencia, tal como es ésta es ahora, en un espejo transfigurador, y protegerse con ese espejo contra la medusa - ésta fue la estrategia genial de la <voluntad> helénica para poder vivir en absoluto. ¡Pues de qué otro modo habría podido soportar la existencia este pueblo infinitamente sensible, tan brillantemente capacitado para el sufrimiento, si en sus dioses aquélla no se le hubiera mostrado circundada por una aureola superior!”*⁷¹

El trágico reconoce los horrores y los espantos de la existencia. Admite que no existe un sentido objetivo para la misma y que, en consecuencia, todo es contingente. “El hombre trágico tiene un conocimiento clarísimo de la nulidad de la existencia”,⁷² pero puede continuar viviendo sin que por ello se resquebraje su visión del mundo.

De este modo, con el ánimo estremecido por la angustia, el hombre trágico se impone a lo dionisiaco a través de lo apolíneo, encontrando el triunfo de la existencia a través del exuberante sentimiento de la vida. En otras palabras, la persona trágica

⁷⁰ NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 243.

⁷¹ *Ibid*, p. 238.

⁷² *Ibid*, p. 248.

reconoce el fondo de sufrimiento que compone a la existencia humana, pero la dota de la bella forma para hacerla, más allá de llevadera, digna de vivirse.

Mediante tal acción, se crea un mundo intermedio que encubre y sustrae a la mirada, la visión desencarnada de la existencia. El hombre trágico se ubica entre la belleza y la verdad, ya que allí es que puede darse la unificación de Dionisos y Apolo.⁷³ Este mundo se constituye por lo sublime y lo ridículo, ambas representaciones que surgen para transformar los pensamientos de náusea y así formar una obra de arte, la cual según Nietzsche, recuerda a la embriaguez.

Para esta síntesis trágica, Nietzsche analiza la tragedia ática como expresión artística. Al respecto dice que la tragedia es pesimista por esencia: "La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato". El héroe se precipita a su desgracia "ciego y con la cabeza tapada".⁷⁴ No existe aquí una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad. En síntesis, no todo puede entenderse de manera racional.

En la tragedia,

"(...) el protagonista parece literalmente 'destinado', íntegramente compelido al desenlace trágico por un poder inescapable, como si no tuviese otra personalidad que la diseñada por las aflicciones que le sobrevienen. Pero lo trágico no es el desenlace, sino la lucha contra ese destino. Sólo puede luchar quien de antemano no está sometido, aunque a la postre quede sometido. Sin la lucha, el destino sería indiferente".⁷⁵

En otras palabras, la lección humana de la tragedia es la aceptación y la comprensión de los límites de la libertad. El hombre trágico intuye la fuerza vital y, lejos de dejarse invadir por ella, la asimila a través de la bella forma. Adquiere su libertad en la medida en la que se apropia, a través de lo apolíneo, de lo dionisiaco. Esta apropiación es, en realidad, un acompañarse a los principios fundamentales por los que se sintetiza la existencia humana: el hombre trágico hace cuerpo la totalidad de la existencia.

⁷³ *Ibid*, p. 245.

⁷⁴ *Ibid*, p. 226.

⁷⁵ NICOL, E.: *Ibid*, p. 159.

De todo lo visto, se ve que el hombre trágico es sólo una posibilidad existencial; la más saludable de acuerdo a Nietzsche, pero posibilidad al fin. Así, en última instancia, “lo distintivamente humano es la posibilidad de un cambio en las disposiciones”.⁷⁶ Esta posibilidad se desplaza entre lo apolíneo y lo dionisiaco, los principios que confluyen en la síntesis trágica. En resumen, el hombre trágico no es una figura estática como el socrático o el dionisiaco absoluto: es un ser abierto a replantearse su existencia en la medida en la que lo irracional irrumpa dentro de los conceptos que usa para significar su vida.

RELACIÓN CON LA CULTURA

Es necesario contextualizar aún más el planteamiento, en tanto cada una de las figuras presentadas se da en un contexto cultural determinado. Dicho contexto es el marco y base de la configuración humana, tanto como el hombre es el creador de la cultura.⁷⁷ Así entendida, la cultura manifiesta las características de la configuración humana y puede mostrar las mismas patologías. Según esto, existen culturas que posibilitan el desarrollo saludable del individuo tanto como culturas que impiden su desarrollo.

Nietzsche se muestra interesado por el problema de la cultura y la superación de la decadencia que puede caracterizarla cuando se sostiene la noción de verdad objetiva.⁷⁸ Es en este sentido que el problema de la configuración de lo humano cobra relevancia: el hombre trágico es el único capaz de revitalizar a la cultura decadente. La conciencia de Nietzsche respecto al proceso cultural de su época, la devaluación de los valores en la cultura de su tiempo, lo lleva a plantear este cambio de signo.⁷⁹

El dionisiaco puro carece de los conceptos que lo insertan dentro de una cultura y el socrático toma esa cultura como único marco de referencia válido para su configuración, independientemente de la salud de dicha cultura. En cambio, el hombre trágico va más allá de lo social y es esto lo que le permite revitalizarla.⁸⁰ Así, el hombre trágico trasciende el componente

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ DESIATO, M.: *ibid.* Véase también DESIATO, M.: *La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual*, Fundación Polar-U.C.A.B., Caracas, 1998

⁷⁸ DESIATO, M.: *Nietzsche, crítico de la postmodernidad.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

socrático de la cultura: se ensancha, en tanto los conceptos representan el cerco que impide acceder a la totalidad de la existencia. El socratismo es quedarse dentro de las barreras culturales; lo dionisiaco puro, perderse por la ausencia de límites.

En otras palabras, tragedia es emancipación. La rudeza de la vida puede ser trascendida por el enmascaramiento, el cual permite el logro de los propósitos humanos. Es una liberación del destino, en tanto el hombre, a través de la síntesis trágica, “se reconcilia con su propia forma de ser”.⁸¹ En esta dirección, la cultura sería un marco de referencia para el encubrimiento, el cual puede devenir en socrático si no admite la superación de su propio sentido. Cuando esto ocurre, sólo aquellos que han podido ir más allá de ella tienen la capacidad de generar una cultura trágica.

Se entiende que, desde esta perspectiva, la configuración del hombre es contingente al momento socio-histórico del hombre. Con esta convicción, el hombre trágico comprende que no hay nada que alcanzar, que todo está por construir. “Juntas las dos divinidades, corrigen la ibris humana, no con la amenaza de una sanción, sino promoviendo la auto-conciencia”.⁸² La soberbia intelectual o la desmesura que es producto del dominio conceptual de la naturaleza es una manifestación del socratismo, que rigidiza la configuración humana e impide que la cultura se renueve. La síntesis trágica proporciona al individuo la posibilidad de revitalizar la cultura en la que está inserto.

LA PROPUESTA ÉTICA SUBYACENTE

Tal como se ha planteado, se ha hecho una interpretación de Apolo y Dionisos desde un punto de vista eminentemente ético.⁸³ Es decir, se ha depurado el texto del influjo de Schopenhauer, para ponerlo en perspectiva con el tema de la configuración de lo humano. El mismo Nietzsche marca la pauta para esta interpretación.⁸⁴

⁸¹ NICOL, E.: *Ibid*, p. 161.

⁸² *Ibid*, p. 174.

⁸³ DESIATO, M.: *ibid*.

⁸⁴ Véase “Ensayo de autocrítica”, prefacio de “Humano demasiado humano” y prefacio de “La genealogía de la moral”.

En este sentido, “la estética es una suerte de ética, pues introduce en el mundo de cada quién estimaciones y apreciaciones”.⁸⁵ Si la verdad no es algo a ser alcanzado, si no hay una moral objetiva que sirva de criterio para nuestra actuación, la valoración estética de la vida se perfila como una “ética profunda”, la cual, a través del sentir existencial, modela nuestra actitud ante el mundo.⁸⁶

Desde este punto de vista, la lucha entre Apolo y Dionisos es el conflicto entre la medida y el exceso.⁸⁷ La medida otorga al hombre su escala de valores y su orientación en el mundo. Con esto, la grandeza del hombre trágico está en traspasar el exceso con la medida: el exceso entendido como un momento de la medida.⁸⁸ La existencia, interpretada como moderación y belleza, se basa en un suelo de sufrimiento y exceso.⁸⁹ En síntesis, la existencia trágica integra el exceso, dionisiaco, a través de la medida, apolínea.

Sólo es posible esta síntesis en la existencia trágica y, cuando la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco encuentra la armonía, la visión del mundo se transforma: “A tal punto esta lucha fue cerrada, que de ahí en adelante ya no fue posible separar a Apolo de Dionisos, pues la medida cobra valor sólo si se ha experimentado alguna vez el exceso en toda su magnitud: negar la experiencia del exceso es negar la significación de la medida”.⁹⁰ En términos de la experiencia humana, “no puede alguien medirse a sí mismo sin conocerse bien, sin saber a qué géneros de arrebatos está sujeto, qué lo anima, qué lo apasiona y perturba y, sobre todo, cómo hacer frente a esos excesos, cómo drenar su fuerza sin perderla”.⁹¹

Por otra parte, vinculado con el problema del dolor de la existencia y el pesimismo, puede decirse que la medida enfrenta aquello que el exceso revela: el lado oscuro de la existencia.⁹² En la naturaleza, “la desmesura se reveló como la verdad, por lo que

⁸⁵ DESIATO, M.: *La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual*, p. 105.

⁸⁶ DESIATO, M.: *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 70 y 71.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibid.*

el hombre debe darle la apariencia artificial de la medida para no sucumbir”.⁹³ Es por esto que la creación de la apariencia por la que se consigue el sentido mantiene “la exigencia ética de la medida”.⁹⁴ Más aún, es una medida de la belleza, cuya finalidad es el encubrimiento de la verdad dionisiaca.

Como ya se ha anticipado, ésta no es una “medida estática, sino como una dinámica armonía de componentes opuestos”.⁹⁵ La serenidad resultante, jovialidad en el texto, es el resultado de un equilibrio de fuerzas y, este equilibrio, es dinámico. Cuando este equilibrio es logrado, la existencia humana adquiere la posibilidad de re-crearse una y otra vez: “sólo cuando Dionisos se aviene con Apolo podrá normalizarse la exaltación, como fuerza promotora constante”.⁹⁶

Finalmente, se presume que, entendiendo estas condiciones, el hombre puede entrar en posesión de sí. El ideal ético que abriga la presente interpretación remite al establecimiento de los propios valores para la configuración de lo humano. Que el centro de gravedad en torno al cual gira la existencia del hombre sea el entendimiento personal de la fuerza arrebatadora de la naturaleza, asimilada desde unas categorías racionales que permitan alcanzar el proyecto que el hombre trágico se plantea.

CONCLUSIONES

Se ha hecho una interpretación del texto nietzscheano “El nacimiento de la tragedia” partiendo del problema de la configuración de la existencia humana. Hay indicios que amparan esta interpretación, en tanto del análisis realizado surge una tipología que muestra las posibilidades de la configuración de lo humano, así como una serie de consideraciones que permiten la valoración de cada una de estas alternativas, e incluso, la postulación de un ideal de hombre. En concreto, partiendo de las potencias de la naturaleza que explican el surgimiento del arte, se establecen las coordenadas dentro de las que se da la configuración de la existencia humana.

⁹³ *Ibid*, pp. 242 y 243.

⁹⁴ NIETZSCHE, F.: *Ibid*, p. 242.

⁹⁵ NICOL, E.: *Ibid*, p. 151.

⁹⁶ *Ibid*, p. 172.

Tales extremos están representados por lo apolíneo y lo dionisiaco, cuya aproximación es realizada a través de las figuras míticas de Dionisos y Apolo, así como de analogías propias de la experiencia humana. A saber, el mundo del sueño para entender lo apolíneo y la embriaguez para entender lo dionisiaco. A efectos de la existencia humana, de lo apolíneo se obtiene la representación de la experiencia y de lo dionisiaco la fuerza que permite trascender la limitación apolínea.

En el fondo, este planteamiento cuestiona la noción de verdad como descripción absoluta. Más aún, desplaza el intento fallido de obtener la verdad, al embellecimiento de las ficciones que se utilizan para la aproximación a la propia existencia.

Así entendida, la existencia humana representa el lugar donde debe resolverse la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo. En la resolución de esta tensión se evidencia el predominio de uno u otro principio. Igualmente, de cada una de estas coordenadas se deriva lo que serían los tipos puros de la existencia.

Específicamente, el texto plantea la figura de Sócrates como manifestación humana de lo exclusivamente apolíneo. Sin embargo, no introduce una figura que de cuenta de la manifestación humana de lo estrictamente dionisiaco. La razón de esta ausencia es que lo dionisiaco, por su naturaleza, representa la imposibilidad de la individuación humana. Cualquier hombre en el que no existan los límites que lo diferencian del resto de la vida es una figura representativa de lo dionisiaco en su estado puro.

Según esto, la existencia, configurada desde alguno de estos extremos, puede ser considerada patológica, ya que niega la totalidad de la existencia humana: ambas son falsas por su parcialidad. La unidad de lo humano incluye lo apolíneo y lo dionisiaco. Por tanto, el hombre que puede considerarse saludable es aquel que integra ambos principios en su existencia.

La síntesis de ambos principios no ocurre por la emergencia de un tercero a raíz de la confluencia, sino por el aporte de cada uno de los dos a la totalidad: lo apolíneo y lo dionisiaco son complementarios. Sin embargo, es lo dionisiaco el origen sobre el que lo humano se configura. Cuando la belleza apolínea da cuenta de la verdad dionisiaca para el logro de los objetivos humanos, se habla de la existencia trágica.

El hombre trágico parte del reconocimiento de la ausencia del sentido de la existencia, del horror y el espanto que produce conocer la fuerza terrible de la vida toda. Ante eso, y pese a la angustia, la apuesta por la vida hace que este hombre se supere y trascienda a través de la creación de las ficciones que le permiten la incorporación de lo dionisiaco.

La resolución momentánea de la tensión, representada por la armonía entre lo dionisiaco y lo apolíneo, abre la posibilidad de transfigurar, no sólo la realidad personal, sino la social, en tanto la cultura puede ser entendida desde las mismas coordenadas por las que el hombre se configura.

De fondo a esta propuesta, subyace una interpretación ética del planteamiento de Nietzsche. Encarar la vida de modo estético, así visto, es una forma de "ética profunda", en la que el sentido viene dado por una aproximación artística personal que implica el reconocimiento de la medida como forma de ordenar el exceso: la vida es un caos desbordante, en el que se necesita la medida impuesta desde lo humano para el logro de la existencia saludable. El reconocimiento de la síntesis trágica implica aproximarse a la embriaguez dionisiaca e integrarla a través de la bella forma apolínea. De este modo se logra la ampliación de los límites de la existencia.

En términos del mito, la existencia humana es la máscara que encubre la pasión dionisiaca. Así como la tragedia es, según Nietzsche, la reproducción del descuartizamiento de Dionisos, la existencia humana es el escenario sobre el que se recrea el intento por recuperar la unidad perdida en ese desmembramiento. "La tragedia escénica no es mera ficción: es la tragedia real de Dionisos".⁹⁷ La existencia humana, así vista, es la búsqueda del sentido.

Finalizado el recorrido, se aventura el quid de la existencia humana: "No podemos elegir entre Apolo y Dionisos. Esta es la lección de los griegos".⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 150.

COMUNICACIONES

HERMENÉUTICA, POSTMODERNIDAD, VIOLENCIA

Por *Massimo Desiato**

Resumen

El objetivo de la presente comunicación estriba en mostrar que la hermenéutica postmoderna, al reducir el sentido a la mera voluntad impositiva del intérprete, no sólo se inscribe en el marco del nihilismo sino que se constituye como un acto violento. En efecto, al pasar por alto la existencia de un sentido previo al intérprete, la hermenéutica postmoderna niega toda voluntad de escucha del otro. En esta dirección, los textos no son pensados como actos comunicativos entre sujetos, sino tan sólo como “pre-textos” mediante los cuales los intérpretes satisfacen sus deseos expresivos. En el seno de este escenario desaparece todo tipo de diálogo. Por ello, consideramos que la hermenéutica postmoderna, en la medida en la cual se transforma en la actitud interpretativa dominante, tiene implicaciones sociales y políticas peligrosas. Nuestro trabajo analizará este problema a partir de un texto de Foucault, sugiriendo que el nudo central de la cuestión radica en la manera como se conciben el Origen y la Interpretación. En efecto, de la “insignificancia del origen” no se desprende sin más la “insignificancia de la transmisión de un conjunto de interpretaciones” (tradiciones). De esta manera, se pretende recuperar el valor de las tradiciones sin por ello declarar nulos los “derechos del intérprete”.

Palabras clave: Foucault, hermenéutica, postmodernidad, violencia.

*Doctor en Filosofía. Director del *Centro de Estudios Filosóficos* de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Filosofía Contemporánea de la misma universidad.

Hermeneutics, Postmodern culture and Violence

By *Massimo Desiato*

Abstract

The objective of the following communication is to show that when postmodern hermeneutics reduce the sense of a text to the imposing will of the interpreter, it is not only inscribed in a nihilistic context, but it is also considered a violent act. As a matter of fact, when the existence of a previous interpretive sense is not taken into account, postmodern hermeneutics deny all will to the hearer. In this direction, the texts are not thought as communicative acts between subjects, but only as “pre-texts” through which the interpreters satisfy their expressive desires. In the core of this stage all dialog disappears. If this is so, we shall consider that postmodern hermeneutics, in the sense that it transforms into a dominant interpretative attitude, has dangerous political and social implications. Our work will analyze this condition, using a text from the author M. Foucault, suggesting that the core of the question should be based on how Origin and Interpretation are conceived. As a matter of fact, the “insignificance of the origin” is not generated from the “insignificance of the transmission of a set of (traditional) interpretations”. In this way, we intend to recuperate the traditional values to declare null the “the rights of the interpreter”.

Key words: Foucault, Hermeneutics, Postmodern culture, Violence.

La historia de la hermenéutica es larga y compleja, a tal punto tejida por una pluralidad de matices y de inflexiones, que destacar algún aspecto con mayor énfasis implica alterar el equilibrio que en mi opinión ha de ser constitutivo al arte de interpretar. Me propongo seguir simplemente un itinerario entre muchos otros posibles. Mostraré hasta qué punto la hermenéutica postmoderna se convierte en una práctica violenta en la que desaparece toda la alteridad, y con ella, la posibilidad de una postura ética. Asimismo, sugeriré que al perder la dimensión ética, la hermenéutica postmoderna se incapacita para reconocer la diferencia y para practicar una política de acercamiento entre valores y culturas profundamente disímiles, algo que los postmodernos dicen querer hacer. Sostendré, como se ha venido haciendo de un tiempo para acá, que la hermenéutica, entendida en una acepción más clásica, no es sólo un método para trabajar con los textos, sino una de las versiones de la ética que mejor se adapta al pluralismo contemporáneo. Para analizar estos aspectos, y por obvias razones operativas relativas al tiempo a mi disposición, tomaré a Foucault como representante de la hermenéutica postmoderna y lo confrontaré con mi posición elaborada a partir de algunas acotaciones de Ricoeur, Eco y Sartre.¹

Una de las definiciones más tradicionales de la hermenéutica es aquella según la cual el primero y más básico trabajo de la interpretación consiste en identificar la intención de univocidad en la recepción de los mensajes con el fin de restaurar su sentido.² He dicho “intención de univocidad” y no simplemente “univocidad”, porque al escribir, así como al hablar, el lenguaje empleado, sobre todo en las denominadas “ciencias humanas”, es polisémico. La actividad de discernir un mensaje relativamente unívoco construido sobre la base polisémica del léxico común tipifica la hermenéutica que se asume, de esta manera, como “voluntad de escucha”.³ En otros términos, lo que anima al

¹ Al elaborar mi posición uso pasajes de Ricoeur, Eco y Sartre. En consecuencia, la presente comunicación no se encamina a efectuar una exégesis de estos autores.

² “El problema de la interpretación indica toda intelección del sentido específicamente dirigida a las expresiones equívocas. La interpretación es la intelección del doble sentido.” (RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, París, 1965, p. 18). Traducción nuestra. De ahora en adelante, T.N.

³ Cfr. RICOEUR, P.: *Ibid.*

hermenéuta, dentro de este enfoque, es la búsqueda de un sentido expresado en un texto, por su naturaleza siempre ambiguo. Lejos, entonces, de hacer estallar el texto en una pluralidad de direcciones, la tarea de la interpretación radica en unificarlo para alcanzar una mayor comprensión del mensaje.

La operación no es nada sencilla, pues en seguida surge una dificultad. El texto escrito imposibilita las condiciones del diálogo, a saber, la alternancia de las preguntas y respuestas. Se requiere así de un conjunto de técnicas específicas para elevar el discurso a la cadena de los signos escritos y discernir el mensaje a través de las codificaciones yuxtapuestas propias de la realización del discurso entendido como texto. Por texto entendemos, siguiendo tanto a Gadamer como a Ricoeur, un discurso fijado en la escritura. Según esta definición, la fijación escrita es constitutiva del texto mismo. Un texto fija entonces un discurso que, seguramente, se hubiese podido decir, pero que, precisamente, se ha escrito porque no ha sido dicho. La posición hermenéutica que estoy esbozando determina que la función de la lectura con relación a la escritura estriba en identificar la relación existente entre el querer-decir del enunciado y la escritura. De hecho la escritura exige una interpretación, de tal manera que leer es siempre interpretar. El lector asume la posición de alguien que escucha, así como la escritura toma la posición de la locución y del locutor.

Sin embargo, es importante destacar que la relación entre escribir y leer se configura de manera distinta de la relación entre hablar y responder. No se trata simplemente de una interlocución, de un diálogo. Como lo señala Ricoeur, no es suficiente afirmar que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra, porque el escritor no responde al lector.

“Más bien hay que decir que el libro separa en dos vertientes los dos actos comunicantes del escribir y del leer; el lector está ausente en la escritura y el escritor se encuentra ausente en la lectura. El texto produce así un dúplice ocultamiento del lector y del escritor.”⁴

¿Qué sucede entonces a partir de este ocultamiento? Para los fines de nuestra labor, lo más importante consiste en desta-

⁴ RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, París, 1986, p.135. T.N.

car la transformación que sufre la relación referencial entre lenguaje y mundo, cuando el texto toma el lugar de la palabra. Por relación referencial entendemos que el sujeto de un discurso, hablando a otro locutor, dice algo sobre algo otro; aquello de lo cual habla es el referente de su discurso.

“Esta función referencial es a tal punto importante que logra compensar de alguna manera otra característica del lenguaje, aquella de separar los signos de las cosas. De esta manera, cada discurso está, en cierto nivel, vinculado al mundo.”⁵

Cabe añadir que esto es así porque el interior de un lenguaje es también un exterior; el “interior” está constituido como una incesante apertura hacia el “exterior”, una constante autosuperación o desplazamiento hacia objetos que desmantela la distinción entre inmanente y trascendente, dado que uno está inscrito en el otro. Habitar el lenguaje es ya, de igual manera, habitar bastante más que eso, y nuestro lenguaje nos informa exactamente de lo que trasciende al lenguaje. El discurso puede estar obcecado, sin duda, pero no porque el lenguaje se interponga entre el yo y el mundo.

Me parece que el nudo de la cuestión, con relación a la hermenéutica postmoderna, y en particular en Foucault, se encuentra aquí. Según este autor Marx, Nietzsche y Freud habrían modificado profundamente el espacio de división en el que los signos pueden ser signos.

“A partir del siglo XIX, con Marx, Nietzsche y Freud, los signos se escalonaron en un espacio más diferenciado, partiendo de una dimensión a la que podríamos calificar de profundidad, siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario, exterioridad.”⁶

Según la lectura que Foucault realiza, estos tres pensadores nos habrían enseñado que la interpretación se vuelve siempre sobre sí misma, es decir, que el referente de la interpretación ya no es sólo el mundo sino otra interpretación y que en cuanto tal, la tarea de interpretar es algo que no acaba nunca.

⁵ *Ibid.*, p.136. T.N.

⁶ FOUCAULT, M.: *Nietzsche, Marx, Freud*, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 29.

“Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que sea siempre fragmentada, y que quede en suspenso al borde de sí misma, se encuentra de manera bastante análoga, en Marx, Nietzsche, Freud, bajo la forma de negación del comienzo.”⁷

Este pasaje de Foucault se vincula directamente con el parágrafo 44 de *Aurora* titulado “Origen y significado”. Aquí Nietzsche afirma que *“con la plena cognición del origen se incrementa la falta de significado del origen.”*⁸ Las cosas dejan de significar algo fuera de lo que la voluntad del intérprete desea que signifiquen. El sentido no reposa en el mundo, más bien éste último se reduce a una materialidad bruta, inerte, a la espera de la imposición de sentido procedente del hombre que interpreta. Como lo hace notar Gadamer, comentando a Nietzsche,

“...la interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como “algo”.”⁹

La consecuencia de este proceder es que la realidad “dada” es inseparable de la interpretación.

“Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en “hecho” y una observación posee carácter informativo. (...) Pero esto significa en definitiva que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ser-en-el-mundo.”¹⁰

Gadamer imprime otro sesgo a la acotación de Nietzsche, un sesgo que no me es posible analizar aquí. Lo que me interesa es mostrar lo que Foucault hace con esta vertiente abierta por el autor del Zaratustra. Al respecto Foucault es tajante. Afirma que,

“...si la interpretación no se puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no hay nada que inter-

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ NIETZSCHE, F.: *Morgenröthe* en *Werke*, Colli, Montinari., Walter de Gruyter, Berlín, 1967. T.N.

⁹ GADAMER, H.G.: *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, (1986), p. 327.

¹⁰ *Ibid.*, p. 328.

pretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos. Si se prefiere, no ha habido nunca un interpretandum que no fuera ya interpretans, y es una relación más de violencia que de elucidación la que se establece en la interpretación. En efecto, la interpretación no aclara una materia que con el fin de ser interpretada, se ofrece pasivamente; ella necesita apoderarse, y violentamente, de una interpretación que está allí, que debe trastocar, revolver y romper a golpes de martillo.¹¹

Como puede verse con relativa facilidad, Foucault no advierte lo que Ricoeur ha llamado el mecanismo de compensación del lenguaje, a saber su relación referencial. No quiere reconocer que el signo, por más ambiguo que pueda ser, y en cuanto tal volcarse sobre sí mismo,

“...supone que se pueda a voluntad atravesarlo como un cristal y perseguir más a la cosa significada o volver la vista hacia su realidad y considerarlo como objeto.”¹²

Al dinamitar la función referencial, acentúa la separación entre signo y cosa para declarar, siguiendo a Nietzsche, la cosa misma sin sentido fuera de la imposición de la interpretación. Llega a dar un paso más para declarar que la hermenéutica no tiene nada que ver con los signos, pues, según él,

“...la vida de la interpretación es el creer que no hay más que interpretación. Me parece que es necesario comprender algo que muchos de nuestros contemporáneos olvidan, esto es, que la hermenéutica y la semiología son dos feroces enemigos. Una hermenéutica que se ciñe a una semiología tiende a creer en la existencia absoluta de los signos. (...) La muerte de la interpretación es el creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas.”¹³

Con esto Foucault olvida en primer lugar que el asunto en el propio Nietzsche no es en absoluto claro, pues es el autor ale-

¹¹ FOUCAULT, M.: *Ibid.*, pp. 35-36.

¹² SARTRE, J.P.: *¿Qué es la literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1990, p. 49.

¹³ FOUCAULT, M.: *Ibid.*, p. 41.

mán quien afirma que al fin y al cabo es *la verdad una mujer, no hay que hacerle violencia*. En consecuencia, en la misma materialidad textual nietzscheana es posible encontrar una visión del conocimiento como fuerza, imposición, voluntad de poderío, mera expresión del intérprete, al lado de una actitud de progresivo “desvelamiento” de la verdad, que impide el uso de la violencia. En segundo lugar, y al margen de los difíciles problemas de interpretación de la obra fragmentaria de Nietzsche, asunto más importante para lo que me he propuesto, Foucault enfatiza a tal punto los derechos de la interpretación que la misma noción de texto desaparece. Al igual que las cosas y el mundo, el texto para Foucault termina siendo, según una expresión de Eco, “...un picnic donde el autor trae las palabras y los lectores el sentido.”¹⁴ Y esto me parece difícil de aceptar, porque a pesar de todo, las palabras que el autor trae, constituyen de todas formas una evidencia bastante incómoda que el lector no puede pasar por alto. Al respecto Eco indica que,

“...interpretar un texto significa explicar porqué estas palabras pueden hacer algunas cosas (y no otras) mediante la manera en la cual son interpretadas. Si Jack el Destripador nos dijera que ha hecho lo que hizo sobre la base de su interpretación del Evangelio según Lucas, tengo la sospecha que inclusive muchos críticos deconstruccionistas se inclinarían a pensar que él haya leído San Lucas de una manera bastante poco razonable.”¹⁵

El ejemplo de Eco, de por sí extremo, nos permite detenernos en las afirmaciones de Foucault para mostrar que en ellas hay una inferencia incorrecta. En efecto, una cosa es rechazar la creencia de que los signos son de por sí absolutos, esto es, que de por sí aportan una sola solución, un solo y único sentido, y otra es eliminar por completo los signos diciendo que al fin y al cabo todo es interpretación. Puede uno estar de acuerdo en que los signos no son absolutos, ni coherentes y sistemáticos, y aún así no renunciar completamente a ellos. Ciertamente, Foucault no dice textualmente que no hay signos, ni realidad en lo más mínimo. Afirma que no hay signo ni realidad que no se encuentre interpretada, pero enfatiza a tal punto la interpretación que bien pronto el signo y la realidad desaparecen, tragadas por el acto hermenéutico. En mi opinión no repara en que una realidad, o

¹⁴ ECO, U.: *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, Milano, 1995, p. 34.

¹⁵ *Ibidem.*

un texto, puede admitir diversas interpretaciones, distintos significados sin por ello llegar a admitir cualquier interpretación, cualquier sentido. Los signos pueden ser lo suficientemente indeterminados como para proporcionar al intérprete cierto margen de maniobra - lo que podemos llamar sus derechos - y aún así limitar la acción interpretativa. Podemos pensar en los signos como marcos de referencia cuya interioridad alberga diversos significados, pero fuera de los cuales no es posible ir sin pagar el precio de la completa arbitrariedad, exponiéndose luego a ejemplos como el de Jack el Destripador. Según mi visión, decir que un signo es primario no conduce necesariamente a afirmar que él indica claramente un significado. El signo, tal como lo estoy entendiendo, es el que dice "no" a ciertas interpretaciones, de manera tal que su ser primario consiste en hacer que algunas interpretaciones sean viables descartando otras. Así, aun cuando puede uno estar de acuerdo con Foucault respecto de la inexistencia de signos no interpretados, se puede diferir de él cuando afirma que la interpretación se vuelve sobre sí misma porque no hay nada que interpretar salvo interpretaciones.¹⁶

Pero hay más. Aún admitiendo la inexistencia de signos, como pretende Foucault, ¿por qué el modelo ha de ser sólo el de la imposición de sentido, el de la violencia? Si la interpretación lo que hace es interpretar otras interpretaciones, cabe ver en estas otras la obra de otros hombres. ¿Por qué la relación entre hombres que valoran de manera distinta debe regirse por la violencia y no por el intento de comprender tales diferencias? ¿No es, en más de un sentido, la obra de Foucault un intento por defender el derecho a la diferencia y las minorías de todo tipo, presos, homosexuales, locos, enfermos? Si todo se reduce a imposición y violencia, ¿por cuál razón los poderes constituidos no han de hacer valer su interpretación a tal punto de hacerla pasar como signo absoluto? ¿No estaría Foucault socavando sus propias bases al reducir todo a la violencia? Cabe perfectamente concebir la interpretación como un ofrecimiento, como un don, mejor aún, como una invocación o llamamiento. Podríamos afirmar entonces que la interpretación es para-ser-dada y en cuanto tal, nunca la propiedad de un sujeto absoluto, plenamente soberano de sí, sino justamente aquello que media entre los sujetos. Veríamos

¹⁶ Vale decir, al ser los signos y la realidad misma relativamente indeterminada se encuentran a la espera del hombre, del intérprete, para determinarse ulteriormente. Por esta razón todos los signos se encuentran interpretados, pero de ahí, como ya hemos apuntado, no se desprende que no haya signos.

entonces la interpretación como un fenómeno constitutivamente intersubjetivo. Si Pedro me muestra por ejemplo una mesa, la veo *a través* de su conducta, actitud, conciencia. Lo que veo del objeto es lo ya visto e interpretado teórica y prácticamente por otros hombres. Igual sucede con los textos. Todos conocemos la experiencia de introducirnos en algún texto particularmente complejo a través de otro texto, sin que pensemos que este otro texto se reduzca a imponer un sentido. Más bien, si el texto que introduce parece respetar la materialidad textual de la obra que comenta, sentimos que nos ayuda a comprenderlo.

En resumidas cuentas, creo que hay imposición de sentido cuando se sobreinterpreta un texto, es decir, cuando se omiten sus signos, sus marcos de referencias, que pueden ser todo lo plural que se quiera, pero nunca ilimitados. Desde luego, uno puede ver un texto a la luz de lo ya visto por otro y luego o no estar de acuerdo o inclusive *ir más lejos*, sobrepasarlo sin violencia, conducirlo, desde sus propias referencias, a decir algo nuevo. Lo nuevo no puede ser sólo producto de la violencia. Cabe decir lo nuevo respetando los derechos del texto, mostrando al mismo autor que su texto contenía elementos que él como lector de su propia obra no supo avizorar. Esto es algo que la hermenéutica sabe desde Scheleiermacher. Dentro de esta óptica, contrapuesta a la de Foucault, la interpretación es desvelamiento e iluminación progresiva de las potencialidades de un texto.

Ahora bien, me parece que alguien puede imponer un sentido a un texto si decide de entrada no interpretarlo, sino *usarlo*. Esto es razonable, siempre y cuando se lo diga, evitando confundir el uso de un texto con su interpretación. Y hasta caben compromisos. Puede uno efectuar exégesis parciales con el fin de usar un texto. Esto es legítimo. Pero no lo es afirmar que la única solución es imponer un sentido, no respetar los derechos del texto, del autor que lo escribió en aras de los derechos del intérprete. Porque el intérprete no está solo. No se trata simplemente de que pertenece a una comunidad interpretativa, sino que el texto es un otro respecto de él y en cuanto diferente portador de un derecho a ser escuchado. Puedo conceder también que se sospeche de un texto, que se ejerza contra y sobre él una voluntad de sospecha, pero sólo si ésta contiene algún momento de escucha. La mera voluntad de sospecha, librada a sí misma, rompe toda comunicación y encierra en un monólogo más o menos coherente — en algunos casos deliberadamente incongruente — cercano a

una suerte de narcisismo intelectual, de mera expresión de sí. Algunos dirán que la hermenéutica es también un ejercicio de autocomprensión, que es a través de los textos como uno se comprende mejor a sí mismo. Estoy lejos de negar este hecho. Empero, obsérvese que en este caso también se necesita de un otro. De no haberlo, la autocomprensión no pasaría de ser una introspección inmediata. La autocomprensión demanda un otro que medie mi propio ser, que permita que mi reflexión se alimente de fuentes distintas a las que más o menos espontáneamente brotan de mi experiencia inmediata.

Finalmente, la operación realizada por Foucault tiende, en mi opinión, a confundir la prosa con la poesía.¹⁷ Lo que en él es afortunadamente una tendencia, en muchos otros autores postmodernos se convierte en la regla. Al respecto Sartre hace notar que el escritor, a diferencia del poeta, trabaja siempre con significados que se anclan en signos. *“El imperio de los signos es la prosa.”*¹⁸ Esto es así porque el escritor utiliza el lenguaje para describir y caracterizar la realidad.

*“Los poetas son hombres que se niegan a utilizar el lenguaje. Ahora bien, como es en y por el lenguaje, concebido como una especie de instrumento, la manera en que se busca la verdad, no hay que imaginarse que los poetas traten de discernir lo verdadero y exponerlo. No sueñan tampoco en nombrar al mundo y, verdaderamente, no nombran nada, pues la nominación supone un perpetuo sacrificio del hombre al objeto nombrado.”*¹⁹

Precisamente porque rehusa nombrar y exponer el mundo, el poeta, a diferencia del escritor, no puede comprometerse.

¹⁷ Ofrezco algunas ilustraciones de esta tendencia. En *Theatrum Philosophicum* abundan expresiones parecidas a esta: “Resumamos: en el límite de los cuerpos profundos, el acontecimiento es un incorporeal (superficie metafísica); en la superficie de las cosas y de las palabras, el incorporeal acontecimiento es el sentido de la proposición (dimensión lógica); en el hilo del discurso, el incorporeal sentido-acontecimiento está prendido por el verbo (punto infinitivo del presente).” (p. 19). También: “El pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues, la intensidad, mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma una pura diferencia: diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones. Es preciso pensar el pensamiento como irregularidad intensiva. Disolución del yo.” (p. 30). O en *El pensamiento del afuera*: “La ley es esa sombra hacia la que necesariamente se dirige cada gesto en la medida en que ella es la sombra misma del gesto que insinúa.” (p. 46).

¹⁸ SARTRE, J.P.: *Ibid.*, p. 48.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

“El escritor señala, demuestra, ordena, niega, interpela, suplica, insulta, persuade, insinúa. Si lo hace huecamente, no se convierte en poeta por eso; es un prosista que habla para no decir nada.”²⁰

Esta acotación de Sartre, realizada en 1947, es una crítica anticipada de mucha prosa postmoderna, hueca, que “habla para no decir nada”. Porque el meollo de la prosa, como ya hemos indicado, radica en designar objetos, y no en agradar o desagradar. Por ello, sigue diciendo Sartre,

“...nos sucede a menudo que estamos en posesión de cierta idea que nos ha sido enseñada con palabras, sin que podamos recordar ni uno solo de los vocábulos con que la idea nos ha sido transmitida. (...) Hay prosa cuando la palabra pasa a través de nuestra mirada como el sol a través del cristal.”²¹

Dentro del enfoque sartreano la palabra es un momento de la acción y no se comprende fuera de ella.

“Hablar es actuar: toda cosa que se nombra ya no es completamente la misma: ha perdido su inocencia.(...) Al hablar descubro una situación para cambiarla.”²²

Al rechazar el signo, Foucault se coloca, de manera si se quiere paradójica respecto de las intenciones de su obra y de su actividad política, fuera de la posibilidad de comprometerse y de actuar. Y como veremos al final de la presente comunicación, esta es una crítica que puede dirigirse a gran parte de la postmodernidad, teóricamente subversiva, pero prácticamente cómplice de las actuales condiciones históricas en las que, es oportuno recordarlo, hay mucha gente que sufre y que aguarda por una transformación del mundo. No obstante, no se puede transformar el mundo sin describirlo y exponerlo, sin efectuar un diagnóstico. Es el propio Foucault quien habla de la actividad filosófica como diagnóstico del presente, y de facto muchos de sus textos nos ayudan a comprender mejor la realidad, piénsese de pronto en *Vigilar y castigar*. De hecho, me encuentro lejos de afirmar que Foucault no se interesa por la realidad y su transformación. Sólo estoy sugiriendo que lo que

²⁰ *Ibid.*, p. 54.

²¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

²² *Ibid.*, p. 56.

dice respecto de los signos y la interpretación no es consistente con lo que animó su actividad tanto de escritor como de hombre comprometido en la lucha contra los poderes constituidos.

Creo que después de estas consideraciones es oportuno atar cabos y volver a preguntar, qué sucede con la definición de hermenéutica inicialmente ofrecida por mí, según la cual el primero y más básico trabajo de la interpretación consiste en identificar la intención de univocidad en la recepción de los mensajes. He concedido algunos puntos importantes a Foucault, a pesar de haber rechazado el grueso de su propuesta, que espero no sea una imposición. He reconocido en primer lugar que los signos pueden no ser absolutos. En segundo lugar, que precisamente porque muchas veces no lo son, ellos son indeterminados y albergan una pluralidad de interpretaciones. En tercer lugar, que un texto puede no ser interpretado sino sólo usado, mientras se lo afirme explícitamente. Finalmente, que los textos pueden servir para la autocomprensión del lector, independientemente de las intenciones del autor y del mismo texto. A la luz de estas concesiones la definición inicial de hermenéutica, a saber, la búsqueda de la intención de univocidad tanto del autor como del texto es problemática, razón por la cual me dispongo a replantearla.

Ya hemos indicado que cuando el texto toma el lugar de la palabra, acontece algo importante. En el intercambio de palabras los locutores se encuentran mutuamente presentes, en una relación "cara a cara", pero al mismo tiempo está presente también la situación, el ambiente, las circunstancias del discurso. Sólo con relación a tales circunstancias el discurso alcanza su plena significación; la referencia a la realidad es, en última instancia, referencia a una realidad determinada. Así en el intercambio de palabras el sentido ideal de aquello que se dice se vuelve hacia la referencia real, es decir, hacia aquello sobre lo cual se habla. El sentido se agota en la referencia y ella desaparece en el indicar. Pero en el caso del texto, el movimiento de la referencia hacia la indicación es interceptado por el texto mismo que interrumpe el diálogo. Interceptado no significa suprimido. Por así decirlo, el texto pone entre paréntesis la situación de diálogo, pues, por más que el texto no es diálogo, no podemos eliminar de él por completo la intención del autor y sus derechos. Como lo hace notar Sartre, a muchos,

“...no les importa lo que el autor ha querido decir y, en verdad, encaran un libro como slogan que, durante algunos días o meses, congregará un ejército de lectores. Ven en él una producción espontánea de la conciencia colectiva, algo como una institución.”²³

De esta manera, la referencia del texto está conformada por lo que el autor quiso decir con él (derechos del autor),²⁴ por el significado de sus enunciados (derechos del texto)²⁵ y por el margen de lectura que el texto concede al lector (derechos del intérprete). La tarea de la interpretación radica en construir la referencia del texto preservando el equilibrio entre autor, texto e intérprete. Llamaré a este equilibrio “ética de la interpretación”.²⁶

Sin embargo, concedo como legítima la operación mediante la cual el lector mantiene el texto suspendido y su referencia postergada, porque,

“...gracias a esta obliteración de la relación con el mundo, cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que tomarán el lugar de la realidad circunstante exhibida por la palabra viva.”²⁷

Este fenómeno destacado por Ricoeur se denomina “intertextualidad”. Personalmente agregaré, que la intertex-

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ Respecto de la noción de autor, quisiera hacer constar lo siguiente. Cuando el texto sustituye a la palabra la relación entre la subjetividad de la persona que escribe y su propio escrito se vuelve compleja. En alguna medida, mientras el autor escribe el texto, el texto configura al autor; el texto es también el lugar de acontecimiento del autor. Sin embargo, no llevaría tal enfoque al extremo de declarar la muerte de la noción de autor como hace Foucault. Me encuentro más próximo a lo que Mauro Ferraresi denomina “Autor Umbral”. Por tal expresión, ha de entenderse el umbral existente entre la intención de un determinado ser humano y la intención lingüística exhibida por una estrategia textual. Por esta razón, la lectura que el autor realiza de su obra forma parte ya del fenómeno de alejamiento y alienación. Véase, ECO, U.: *Ibid.*, p. 84.

²⁵ Estos derechos del texto, como lo hace notar Ricoeur, son tales que permiten una triple autonomía: respecto de las intenciones del autor, frente a la situación cultural y los condicionamientos sociológicos de la producción del texto y, finalmente, en relación con el destinatario original. “Es propio de la obra de arte, de la obra literaria trascender las propias condiciones psico-sociológicas de producción para abrirse a una serie ilimitadas de lecturas, ellas mismas ubicadas en contextos socio-culturales siempre distintos. En resumidas cuentas, es propio de la obra decontextualizarse, sea desde el punto de vista psicológico como sociológico, y poder recontextualizarse: en ello consiste el acto de la lectura.” (RICOEUR, P.: *Ibid.*, p. 353). A título personal, añado que es precisamente esta capacidad del texto la que hay que controlar para evitar la anulación de los derechos del autor y del intérprete.

²⁶ La expresión ha sido utilizada por Vattimo, pero aquí se la emplea en otro sentido, esto es, como equilibrio entre autor, texto e intérprete.

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

tualidad no ha de ser salvaje, esto es, que los textos con los cuales una obra entra en contacto han de respetar los límites propios de su estructura. Cuando la intertextualidad se vuelve salvaje el texto estalla en una pluralidad de direcciones que tienden a eliminarlo, dejando al intérprete en la situación de soberano absoluto, o, peor aún, para aquellas posiciones que eliminan el sujeto y, por consiguiente, tanto al autor como al intérprete, haciendo que el lenguaje reine soberano en calidad de estructura impersonal.

El hecho de poder constituir la referencia del texto mediante la interpretación, nos permite afirmar, siguiendo a Ricoeur, que los textos pueden ser, además de interpretados, explicados. Mediante la posibilidad de suspender el texto, tratándolo como texto sin mundo y sin autor, podemos explicarlo a través de sus relaciones internas, sus estructuras. Una vez realizada esta operación, podemos eliminar la suspensión del texto y llevarlo a su plenitud en la palabra, restituyéndolo a la comunicación viviente, interpretándolo. De esta manera, respetamos los derechos de cada quién, autor, texto e intérprete y damos cumplimiento a lo que he denominado ética de la interpretación. Cuando el texto ha sido explicado e interpretado, el lector puede adueñarse de él y devenir autointerpretación de un sujeto que, mediante tal operación, se comprende mejor a sí mismo a partir de lo que le es otro. En esta dirección, la interpretación “acerca”, vuelve similar y contemporáneo lo extraño y lo lejano y se convierte en una herramienta de consenso entre diferencias.

Tras estas consideraciones, la búsqueda de la intención de unificación se convierte en el intento de mostrar qué quiso decir un autor, qué cosas dice efectivamente un texto, a veces inclusive en contra de lo que su autor quiso decir, y qué cosa dice y expresa el intérprete que se entrega a la labor hermenéutica. Se trata de una empresa de aclaración de las estructuras y de los mensajes que, bien puede reconocer la imposibilidad de llegar a un único, exclusivo significado, pero que en todo caso pretende evitar la proliferación indiscriminada de pluralidad. La hermenéutica, así caracterizada, se comprende a sí misma como herramienta privilegiada de intercambio de perspectivas, como ética del discurso, capaz de generar consenso respetando los disensos, cuando éstos se anclan en genuinas diferencias. No se trata, entonces, de producir la diferencia por la diferencia, sino

de reconocerla cuando se han efectuado todos los intentos por llegar a un consenso. Esta concepción de la hermenéutica se opone tanto a la interpretación violenta y nihilizadora como al silencio cómplice.

Pero todavía debo dar cuenta brevemente de por qué este modelo es más razonable que aquel defendido por Foucault y gran parte de la postmodernidad. Al respecto diré que una sociedad que se ha vuelto en gran medida pluralista y cuyos horizontes de sentido son cada vez más nebulosos y fragmentarios, necesita del arte de traducir las visiones contrapuestas para una mejor comprensión de la alteridad y de su propio ser. Como lo hiciera notar Savater, vivir en una sociedad plural significa aprender a limitarse, a no sobrepasarse. La hermenéutica de Foucault, se constituye, desde mi punto de vista, en un constante ejercicio de sobreinterpretación en el cual el otro es sistemáticamente negado. Las consecuencias políticas de tal enfoque son muy peligrosas. Una política bien ejercida es aquella que sabe emplear el discurso para conducir las diferencias por un camino pacífico. Podemos decir que la política es el arte de hacer convivir las diferencias, las distintas alteridades en un espacio común, lo que implica la construcción de este espacio común mediante un consenso mínimo.

La actitud que ve en los textos tan solo un conjunto de palabras que hay que violentar y saquear no educa para la convivencia. De entrada su *pathos* es el del conflicto, el choque, la negación de que el otro sea portador de un sentido. Tal actitud considera de manera más o menos implícita que la interpretación es interesante sólo cuando es extrema. Piensa que la interpretación moderada, aquella que articula el consenso, se encuentra desprovista de interés. Desde luego, puede concederse que en algunos casos la interpretación violenta, extrema tiene el valor de sacar a luz conexiones o implicaciones que no habían sido notadas anteriormente. Pero de ahí a transformarla en la regla permanente de la hermenéutica hay un largo trecho. También es oportuno reconocer que muchas veces los textos o las situaciones pueden ser subinterpretadas, y en cuanto tal, perder gran parte de su riqueza. No obstante hay que proceder con cautela en estos casos, pues, según espero haber mostrado, se corre el riesgo de extraviar la sensibilidad hacia la alteridad. Y esto es

algo que en los actuales momentos históricos no podemos hacer sin pagar un precio muy elevado.

Los postmodernos tratarían de rebatir mi argumentación sugiriendo que la clase de lectura propuesta por ellos ayuda a despojarnos de un yo totalmente centrado. Y ciertamente la crítica a esta clase de sujeto es escandalosa para aquellos demasiado plenos de sí mismos. Empero, al respecto estas palabras del crítico literario inglés Terry Eagleton son reveladoras. Dice:

“Si fuéramos realmente capaces de despojarnos del ego centrado más que de disfrutar del acto de teorizar acerca de él, seguramente se abriría una gran posibilidad a favor del bien político. Pero (...) el yo desconstruido tiene aún que demostrar que lo no idéntico puede transformar tanto como subvertir, y los prolegómenos no han sido demasiado auspiciosos.”²⁸

En resumidas cuentas, los postmodernos, si bien no Foucault, se han mostrado muy hábiles en destruir y transformar textos, pero nada capaces de modificar la realidad, noción que tienden a rechazar. Y es que, me temo, el desinterés por la realidad, la falta de compromiso, es propio de una clase social que ignora lo que Zubiri en otro contexto llamaba la “mordedura de lo real”. Sólo así los textos, en lugar de encaminarse a aclarar la realidad para mejorarla, se vuelcan sobre sí mismos para jugar entre sí. La hermenéutica postmoderna termina haciendo de la violencia interpretativa un simple ejercicio estético y lúdico. En sus manos, la interpretación pierde toda responsabilidad.

²⁸ EAGLETON, T.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 138.

Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología *

Por *Carlos A. Rivas***

Resumen

Usando el lenguaje de la filosofía, específicamente, el de la antropología filosófica, se busca crear una imagen de la práctica psicológica que ponga en evidencia la necesidad de la reflexión ética para el adecuado ejercicio profesional. A partir del objetivo de la práctica psicológica, el bienestar de la persona, se discute la posibilidad de encontrar criterios en una definición operativa de lo que el hombre es, el cual permita contrastar las nociones de naturaleza humana, o “criptoantropologías”, que subyacen a los modelos teóricos usados por la psicología. Se intenta, de este modo, superar la parcialidad de los enfoques psicológicos al momento de referirse a la acción humana.

Palabras clave: Práctica psicológica, ética psicológica, antropología filosófica.

* Ponencia presentada en las “I Jornadas de Filosofía y Psicología” de la UCAB, el día 3 de Mayo de 1999.

** Licenciado en Psicología. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Antropología Filosófica de la misma universidad.

A way to philosophize in psychology: contributions of philosophical anthropology to meta-psychology

By *Carlos Rivas*

Abstract

Using the language of philosophy, specifically, of philosophical anthropology, we want to create an image of psychological practice that shows the need of ethical reflection for an adequate professional exercise. From objective of psychological practice, welfare of person, the possibility of finding criteria in an operative definition about what's man, is discussed. This definition is used to contrast it with human nature notions, or "criptoanthropologies", that underlie to theoretical models used by psychology. We want, in this way, to surpass the partiality of psychological approaches to be referred to human action.

Key words: psychological practice, psychological ethics, philosophical anthropology.

PRELIMINARES

Resulta difícil encontrar el espacio en el que psicólogos y filósofos superen sus desencuentros conceptuales para establecer un diálogo. Sin embargo, y a pesar de los inevitables problemas de la interdisciplinariedad, es posible establecer un nexo entre ambos saberes.

En este momento, el modo en el que tenderemos el puente entre ambas disciplinas será a través de la intertextualización.¹ Con esto aclaramos que en nuestra reflexión se hablará de Psicología y que la imagen que obtendremos de ella será lograda desde una de las perspectivas de la filosofía. En otras palabras, usaremos la Filosofía como un metalenguaje: “el lenguaje en el cual se habla de un lenguaje-objeto”,² en este caso, la psicología.

Con esta forma específica de Metapsicología, pretendemos que lo que se dice desde un lenguaje sea significativo para los que hablan el otro. En última instancia, que los filósofos conozcan un aspecto de la psicología sobre el que pueden reflexionar y que los psicólogos tengan a su disposición recomendaciones pertinentes para un desenvolvimiento crítico dentro de su profesión.

Respecto a nuestro planteamiento, lo llevaremos a cabo aproximándonos gradualmente al aspecto de la psicología del que partirán nuestras consideraciones, para luego enfatizar la forma que éstas tomarán. Finalmente expondremos algunas implicaciones de nuestra particular posición.

OBSERVANDO EL PANORAMA

Nuestra primera aproximación a la Psicología nos muestra un saber en el que no hay acuerdo unánime respecto al modo de explicar lo psicológico, como tampoco lo hay para los objetivos perseguidos con tal explicación. Encontramos diferentes teorías para explicar los mismos fenómenos y diferentes fines o usos de la interpretación elaborada.

¹Desiato, M.: *La Configuración del Sujeto en el Mundo de la Imagen Audiovisual: Emancipación y Comunicación Generalizada*, Ediciones Fundación Polar-U.C.A.B, Caracas, 1998.

²Ferrater, J.: *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, 1ª ed., Ariel, Barcelona, 1994, p. 2394, 1994.

De estos objetivos, la distinción más gruesa consta de la polarización entre la psicología como ciencia y la psicología como práctica.³ Esta separación entre teoría y práctica no deja de ser útil a los objetivos de nuestra reflexión. Para Peterson,⁴ la investigación científica y la práctica profesional dentro de la psicología, mantienen diferencias importantes que obligan a que se hagan consideraciones particulares para cada uno de estos aspectos.

Específicamente, la ciencia comienza y termina en un cuerpo sistemático de conocimiento: la teoría es el principio y el fin. En términos generales, existe una hipótesis a ser verificada, la cual parte de una serie de conocimientos previos que permiten su formulación. Luego, esta hipótesis es contrastada mediante una prueba empírica, con el fin de perfeccionar el conocimiento teórico que del fenómeno se tiene.

En cambio, la actividad profesional se inicia y finaliza con la condición del cliente, sea este un individuo, un grupo o una organización (de cualquier modo, siempre habrá interacción con otros humanos). La responsabilidad del psicólogo en este caso, lejos de la validación de una teoría, es “mejorar la efectividad funcional” del que recibe la atención.⁵ Así, el papel de la teoría, dentro de la práctica, se centra en proveer los lineamientos por los que se logra el objetivo fundamental de la práctica.

Escapa de nuestra labor determinar si el legítimo objetivo de la psicología se encuentra en la teoría, la práctica o ambas. Menos aún, enfrascarnos en la defensa de uno de los aspectos sobre el otro. Sin embargo, no dejaremos de reseñar que éste es un problema importante para la coherencia de la disciplina, cuyas soluciones se han desplegado a través de todas las opciones posibles.⁶

Por lo pronto, partiremos de la existencia de la práctica psicológica, describiendo el proceso general de su puesta en es-

³ Stricker, G.: Are Science and Practice Commensurable?, *American Psychologist*, 1997, 52, pp. 442-448.

⁴ Peterson, D.: Connection and Disconnection of Research and Practice in the Education of Professional Psychologists, *American Psychologist*, 1991, 46, pp. 422-429.

⁵ *Ibid.*: p. 426.

⁶ Véase Stricker: *Ibid.*

cena, para luego analizar sus implicaciones a la luz de la antropología filosófica. En otras palabras, asumimos que existe un conjunto de profesionales interesados en la aplicación de los conocimientos en los que han sido formados y exploramos uno de los modos por los que puede fundamentarse su ejercicio.

DEFINIENDO EL CAMINO

El proceso de la actividad profesional,⁷ comienza cuando alguien demanda el servicio del experto. Cuando esto ocurre, lo primero que éste hace es evaluar el caso, a través del estudio cercano de los procesos funcionales involucrados. En términos generales, esto se logra por medio de múltiples métodos, los cuales se llevan a cabo en el ambiente natural y a través del tiempo. A partir de esta aproximación, se elabora un diagnóstico, un análisis que representa el mejor entendimiento que el profesional puede tener del caso particular.

Esta comprensión de lo que le sucede al cliente, se hace a partir de las concepciones que guían la intervención. Es decir, desde la teoría que usa el psicólogo como lenguaje para significar los fenómenos con los que debe desenvolverse.

“La evaluación es guiada por una concepción del proceso bajo estudio, la cual incluye una identificación teórica de los aspectos del proceso funcional que necesitan ser examinados, así como las asunciones epistemológicas y valores axiológicos que subyacen a la teoría”.⁸ Este es el punto fundamental del que parten las consideraciones filosóficas que haremos, más adelante, respecto a la práctica.

Igualmente, el práctico se vale de su experiencia con casos similares previos los cuales, en última instancia, han sido representados bajo el esquema conceptual que utiliza en el caso actual. Cuando, de este modo, se ha postulado cuál es el problema, se aplican las acciones necesarias para corregirlo. Finalmente, se evalúa el proceso.

⁷ Peterson: *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*: p. 426.

De esta última fase surge la información que, de sustentar el éxito de la intervención, no sólo indica el bienestar del cliente sino que incrementa la experiencia del psicólogo para casos futuros: los resultados se han acomodado a los lineamientos que guiaron la intervención. Más aún, si la evaluación ha sido conducida de un modo lo suficientemente sistemático como para generalizar los resultados, pueden resultar aportes importantes para la teoría que ha servido de base para la comprensión.

Sin embargo, lo más importante no es esto, ya que los intereses del cliente prevalecen sobre otro tipo de intereses, “y esto usualmente significa que los datos no pueden ser recogidos de un modo que satisfaga la demanda para un análisis científico riguroso”.⁹

Por el contrario, cuando la evaluación no apoya el éxito de la intervención, el ciclo del examen disciplinado continúa hasta que se logran unos resultados aceptables. Se incluyen entre estos la decisión de alguna, o ambas partes, de que la intervención no resultó útil.

TRANSITANDO EL CAMINO

Delimitado nuestro objeto de estudio, la práctica psicológica, observamos que no es unitario en lo que respecta a su implementación. Cada una de las teorías psicológicas que fundamentan la intervención profesional representa una construcción conceptual particular que explica cómo son las cosas. Con esto, el criterio de lo que debe considerarse la efectividad funcional de la persona varía de un enfoque a otro, tanto como el procedimiento prescrito para lograr ese estado, toda vez que no se manifieste.

En consecuencia, hay tantas prácticas psicológicas como teorías son utilizadas. Este hecho abre el espacio para la reflexión: “la abundancia de opciones es siempre problematizadora”,¹⁰ pues surge la cuestión de la valoración de los distintos enfoques. Ésta no puede hacerse desde dentro de los distintos modelos teóricos

⁹ *Ibid.*: p. 427.

¹⁰ Desiato, M.: *Construcción Social del Hombre y Acción Humana Significativa*, U.C.A.B., Caracas, 1996, p. 148.

de la práctica, pues cada uno de ellos encierra la negación de los otros como posibilidad.¹¹

Como ejemplo, los conductistas consideran ficciones explicativas a las aproximaciones interpretativas, los psicoanalistas consideran superficial a la modificación de conducta, etc. En síntesis, cada teoría mantiene postulados que deslegitiman el uso de otras teorías, a través de la evidencia empírica que fundamenta su efectividad sobre las demás.

Por esto, para lograr las pautas que permitan la comparación, y subsecuente crítica de los modelos de la práctica psicológica, partiremos del objetivo que ésta se plantea, a saber, la condición de la persona. Así, si lo que buscamos es el bienestar humano, lo primero que necesitamos es una explicación de lo que lo humano es. Siendo esto así, se hace altamente llamativo que en las principales teorías utilizadas, la noción de hombre se encuentre implícita dentro del modelo y que el objeto de estudio formal del mismo resulte ser una reconstrucción de un aspecto del ser humano.

Con este razonamiento, hemos introducido un primer criterio para diferenciar los modos de ejercer la práctica: uno que parte del reconocimiento de lo humano y otro cuya noción de hombre se mantiene de modo soterrado. No deja de ser importante esta distinción dado que, con la práctica, pasamos de la explicación a la acción sobre otros humanos.

Trascendemos así la esfera estrictamente científica para entrar en el ámbito de la ética: “el reconocimiento [de lo humano] escapa al ámbito de la verdad positiva, al ámbito de los hechos y pertenece a la dimensión de los valores y del sentido”.¹² En consecuencia, la adecuación ética de los modelos usados para llevar a cabo la práctica psicológica, debe partir del hombre como “sujeto de reconocimiento”. En otros términos, dudamos de la adecuada interacción con un hombre concreto partiendo de una explicación parcelada de lo que ese hombre es.

Sin embargo, lograr esa imagen de lo humano como totalidad resulta en extremo problemático, dado que la multiplicidad de datos

¹¹ Foucault, M.: *El Orden del Discurso*, Tusquets Editores, Barcelona, 1980 y Stricker, *ibid.*

¹² Desiato, M: *Ibid.*, p. 19.

que existen acerca del hombre carecen de una idea unitaria que los englobe. En la búsqueda de tal integración, nos encontramos con la Antropología Filosófica, “la disciplina que plantea con todo rigor la pregunta por el ser del hombre y que intenta, a la vez, ofrecer alguna respuesta viable”.¹³

Desde esta perspectiva, es posible esquematizar nuestra labor metapsicológica. Primero, generamos una definición operativa de hombre, para luego contrastar esta imagen con la sostenida por los modelos utilizados en la práctica psicológica. Explicitamos y discutimos las imágenes del hombre encubiertas en el quehacer psicológico, “haciendo de las ‘criptoantropologías’ un claro objeto de estudio”.¹⁴

En este sentido, nuestra definición de hombre tiene ciertas características.¹⁵ En principio, no es una definición esencial sino aproximativa, la cual da cuenta de la indeterminación con la que el hombre se le plantea al hombre. Esto implica que se logra mediante el diálogo argumentativo, por el que se sustituye una idea fija y trasparente del hombre que, en algún momento, terminaría por negar la condición humana a ciertos individuos.

En consecuencia, incluimos en esta elaboración a la historia, como modo de abarcar a todos los hombres, reales y virtuales. A la vez, reconocemos la libertad como principio fundamental de aquellos. Con ambas notas, es posible sintetizar que *lo humano es una construcción en la historia, elaborada a partir de la libertad de cada quien para constituirse según su propio proyecto*, siempre y cuando este proyecto no niegue el proyecto de los demás.

En última instancia, es una definición que plantea lo humano como posibilidad, más no como cualquier posibilidad. Aquí, la libertad no es entendida en términos absolutos, en tanto existe una serie de condicionamientos que imponen límites a la propia configuración. Entre esos se encuentra el Otro, necesario para la interrelación: para la experiencia y comprensión de uno mismo. La libertad, en última instancia, se hace efectiva en el conocimiento de los propias limitaciones.

¹³ *Ibid.*: p. 17.

¹⁴ *Ibid.*: p. 18.

¹⁵ *Ibidem.*

Con esta concepción de la naturaleza humana, queda establecido el criterio necesario para la labor comparativa. Haciendo explícita la noción de hombre subyacente a cada uno de los modelos de la práctica psicológica y contrastando dichas nociones con el criterio formulado, tomamos postura respecto al modo de ejercer la profesión.

Fuera del ámbito teórico, esto se traduce en que, más allá de repetir mecánicamente las prácticas establecidas, criticamos y reflexionamos sobre las consecuencias de nuestras acciones para que éstas no se pierdan en la especialización del campo de trabajo. Con esto, la práctica psicológica adquiere, de modo explícito, al hombre como centro de gravedad, tornándose, así, *para* la configuración de lo humano.

En síntesis, a través de la antropología filosófica, hemos generado una "valoración ética" del ejercicio profesional. Con nuestra reflexión llegamos a sustentar una ética normativa, la cual, en un último y arriesgado paso, podría servir para reformular lo que los psicólogos hacen en la práctica.

LA CONTRIBUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Resumiendo lo anteriormente dicho, la antropología filosófica fundamenta una "filosofía del hombre", dentro de la práctica psicológica, a través de sus tres tareas.¹⁶ Primero, como teoría, ofrece una conceptualización más ajustada de lo que es el ser humano, en tanto no parte de uno de sus aspectos sino de su totalidad como unidad de análisis. Así, pone sobre aviso acerca de las implicaciones de la reducción del hombre al objeto de estudio del que parten las consideraciones de los modelos psicológicos.

Con esta imagen global del hombre se da inicio a la función crítica, su segunda tarea. Desde aquí se logra la valoración de la noción de hombre que sostienen los modelos de la práctica psicológica, a través de sus implicaciones (valor dado a la persona, reconocimiento de su libertad). En síntesis, una crítica extracientífica que da el salto hacia lo existencial: lo que hemos hecho de nosotros mismos.

¹⁶ San Martín, J.: *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Finalmente, como tercera tarea, aparece el aspecto utópico-moral. Éste “no es un punto de partida sino un punto de llegada”,¹⁷ en el que lo que cobra valor es la respuesta que se da a la pregunta por el ser del hombre y el lugar desde donde es posible contestarla. En este punto el valor está en la persona como “sujeto de reconocimiento” y no como “objeto de conocimiento”.

Con el manejo que hemos dado a estas tres tareas, esperamos quede claro que las mismas son indisociables una de la otra, en tanto cualquiera de ellas remite a las demás. “No se puede hacer crítica sin anticipación de teorías sobre el ser humano; más ésta implica un compromiso moral”.¹⁸ En otras palabras, reflexionar sobre lo humano supone la unidad de una teoría del hombre, la labor crítica de su implementación y la pretensión utópico-moral de su posibilidad.

Para finalizar, el reconocimiento de este camino, dentro de la práctica psicológica, se traduce en una actuación ética: en psicólogos comprometidos con su quehacer a través de la reflexión, para responder a la pregunta ¿seguimos ciegamente las prescripciones de las teorías o nos hacemos responsables de nuestro actuar?

¹⁷ *Ibid.*: p. 187.

¹⁸ *Ibid.*: p. 198.

NOTA

A propósito de Imposturas Intelectuales de Sokal y Bricmont

Por *Thamara Hannot**

UN PREÁMBULO

En 1994, de ronda por las librerías caraqueñas, explorando la oferta de textos de Métodos en Ciencias Sociales, topé con el **Suplemento de Anthropos** No.22 (**Anthropos**, Barcelona, octubre de 1990). El título era singularmente provocador y fascinante: *“Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden”*. Estaba editado por Jesús Ibáñez, el metodólogo izquierdista español, muerto recientemente; quien había hecho la introducción y la selección de textos escritos por los más significativos autores de la Física, las Matemáticas, la Cibernética, la Química, la Biología y la Filosofía de la Ciencia.

El tono de la obra era exultante, Ibáñez adhería de la manera más entusiasta a las propuestas y a los descubrimientos de los grandes científicos del siglo XX reseñados, algunos de ellos, como Prigogine, ganadores del Nobel. Demás está decir que el volumen me atrapó y devoré los artículos científicos como si de la más entretenida novela de aventuras se tratara. El texto, desde el delirante entusiasmo de Ibáñez, invitaba a sumarse en una aventura intelectual necesaria y poco menos que imposible: emprender la renovación en la forma de investigar en las Ciencias Sociales, a partir del ejemplo y la motivación provistas por las “duras” Ciencias naturales y exactas, en las cuales, desde 1920, por poner algún punto oficial de inicio (Teoría de la Relatividad de Einstein), no habían parado de proponer teorías y modelos de pensar –todos por supuesto a partir de experiencias científicas en progreso– realmente innovadores cuando no revolucionarios.

* Dra. en Letras. *Magister* en Literatura Latinoamericana. Licenciada en Sociología. Profesora de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello.

Las consecuencias epistemológicas de, al *más grosso modo*, las teorías o aportaciones de Eistein, Bohr, Heisemberg, Gödel, Mandelbrot, Ruelle, Lorentz, Prigogine o Thom, etc., parecían dar cuenta, para Ibáñez, del surgimiento de un nuevo paradigma científico no plenamente evidenciado aún en las Ciencias Sociales.

A partir de la década de los ochenta la discusión sobre el surgimiento de “una nueva racionalidad científica” se consideró el incuestionable tema del día en la escritura de la Ciencia, en todos sus campos, incluyendo las Ciencias Humanas y Sociales. Pero parecían quedar dramáticos focos de resistencia contra los cuales nos alertaba Ibáñez.

El **Suplemento de Anthropos** no reseñaba sistemáticamente el surgimiento de este nuevo paradigma, lo asumía para, desde él, invitar al desmontaje de la caduca metodología científica dominante en las Ciencias Sociales aún a fines del siglo XX. El texto del volumen era un **manifiesto** por la incorporación de nuevas fórmulas o líneas de trabajo, pero, sobre todo, por el desarrollo de una nueva mirada en las Ciencias Sociales: una mirada no “cientificista”, más abierta, más flexible, menos “cuanto-frenética”, como parecía estar dándose ya en todas las otras disciplinas. Empujada por el entusiasmo delirante que se desprendía del texto de Ibáñez, hice más muchas de sus propuestas. Sin embargo, lo mismo que parecía motivar mi entusiasmo: su alerta sobre la necesidad de renovar las “formas de ver” de la Sociología, a la luz del paradigma emergente, me provocaba una severa resistencia a cualquier intento sistemático o circunstancial por **aplicar** las propuestas y hallazgos de las innovadoras teorías provenientes de la Física, la Matemática o la Química, al campo de las Ciencias Sociales.

Recuerdo haber estudiado todo lo que llegó a mis manos sobre Teoría el caos, fractales, atractores extraños, y siempre llegué a la misma conclusión: **aplicar** estas propuestas a las Ciencias Sociales no sólo era inviable sino negador de la verdadera naturaleza de estos modelos y, sobre todo, de las fecundas enseñanzas que, para el campo de las Ciencias Sociales, parecían derivarse de su conocimiento.

Sin duda alguna –sin analogías y sin uso de un lenguaje metafórico –la consideración de “la sensibilidad a las condiciones

iniciales en la producción de un fenómeno” (gráficamente expresado en la Teoría del Caos como el efecto mariposa) enseña a los científicos sociales la absoluta necesidad de reconsiderar todo lo que hasta ahora se enseñaba sobre la **predictibilidad** en Ciencias Sociales y sobre las maneras de “**predecir**” en Sociología y en Economía. Nuevas formas de ver la realidad social, nuevas formas de hacer investigación en Sociología, se hacían indispensables, pero nunca debería buscarse la “**aplicación**” de las teorías de la física y la matemática, al campo de las Ciencias Sociales porque eso era una nueva forma de permanecer atados al anhelo comteano de hacer de la sociología la física de la sociedad, y mostraba a las claras que **no** se había desarrollado una nueva mirada, menos mecánica, sino que se permanecía anclado en el viejo paradigma Newtóniano según el cual el mundo funciona como un reloj.

Me he detenido en la relación de las inquietudes suscitadas por el **Suplemento de Anthropos** – ya célebre hoy en día – porque su lectura suscita por igual los más graves peligros y las más fecundas reflexiones según que procedamos a imitar la Física, la Biología, la Matemática del siglo XX, o a buscar lo que puede enseñarnos – y no por equivalencias matemáticas – por ejemplo, la Teoría del Caos para comprender mejor los complejos procesos sociales.

Demás estaría decir que la alarma como la fascinación suscitadas en mí por ese **Manifiesto** que es el **Suplemento 22 de Anthropos**, no sólo permanecen intactas sino que han sido dramáticamente replanteadas por la lectura del muy polémico e insólito libro de Alan Sokal y Jean Bricmont: **Imposturas Intelectuales** (Paidós, 1999). Si el texto de **Anthropos** recopilado por Ibáñez es una apasionada invitación a asumir el paradigma emergente para las Ciencias Sociales, el texto de Sokal y Bricmont es la más feroz conminación a no hacerlo. Acerquémonos al texto en cuestión, a un riesgo de arder por el fuego purificador que emana de sus páginas.

¿IMPOSTURAS O POSTURAS?

En 1998, Alan Sokal, norteamericano, profesor de Física Teórica en la Universidad de Nueva York y Jean Bricmont, profesor de Física de la Universidad de Lovaina publicaron en inglés un

muy polémico libro: **Intellectual impostures** (1998), y en francés (1997). El texto levantó irritación entre muchos intelectuales y un especial escándalo en Francia, país cuyos pensadores contemporáneos más connotados y populares, aún en medios no académicos, eran fuertemente cuestionados por sus **imposturas intelectuales**, tal cual el título del libro.

El ataque a pensadores como Lacán, Kristeva, Deleuze, Guattari, Latour, Baudrillard, Virilio, Irigaray, parecía fundamentarse en un argumento central, de imbatible apariencia. Todos ellos eran fustigados “por la arbitraria ignorancia en el manejo de términos y conceptos científicos en sus discursos filosóficos”. Fustigar el uso de la terminología científica en vano, o de forma incomprendible para el profano, parecía ser el punto de partida y la razón de la escritura del texto. Sin embargo, aun sin tener acceso a fuentes complementarias o con los datos suministrados por él mismo, al detenerse el lector, incluso el no experto, en las páginas del libro, saltaban a la vista las más variadas motivaciones, expresadas en los temas y ámbitos de la crítica contemplada en el texto, la cual no se dirigía solamente al uso vacío u obscuro de la terminología de las Ciencias exactas y naturales en el campo de la Filosofía o de las Ciencias Sociales, sino que parecía más bien encaminarse al logro de otros objetivos. Las intenciones y objetivos manifiestos y ocultos brillan con igual y fuerte presencia en la versión española que acá consideramos y que de modo tan exultante fuera recibida por la crítica en lengua castellana. Esta traducción al español, hecha por Joan Carles Guix Villaplana (1999), despierta los mismos entusiasmos y desata las mismas pasiones porque los críticos parecen identificar en el texto, sólo las manifiestas intenciones centrales de los autores: la denuncia de la ignorancia científica de gran parte de los pensadores franceses, tal como señala, al reseñar el libro para **Babelia** (No.391, 1999), Cayetano López. Pero si bien López asume la crítica más simple y evidente como motor de la publicación “usar la jerga científica en vano”, y se hace eco de lo que ha hecho delirar a las huestes periodísticas en donde quiera que ha circulado el libro: el “desenmascaramiento” y puesta en la picota de pensadores famosos, él mismo vincula la obra con el texto que le antecedió y el cual permite el descubrimiento de las bases de la polémica. A saber, la parodia: “Transgrediendo los límites: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica”, escrito especialmente para **Social Text** (46/47, 1996, pag.217-252) por Alan Sokal y publicado en español por **La balsa de la Medusa** (No.45/46).

En este texto, Sokal, tras la forma de una parodia, intentó la denuncia de las situaciones que verdaderamente subyacen tras la crítica formal intentada en su libro: el desarrollo de los estudios culturales, el pensamiento postmoderno, y el relativismo epistémico. No puede leerse **Imposturas Intelectuales** sin ponerlo en perspectiva con el temible texto de la parodia citada, ni puede comprenderse el tono diatribico de la obra sin esas motivaciones subyacentes. Sokal mismo lo propone, en el prólogo del libro y en sus notas y apéndices. Así mismo ha abundado sobre sus verdaderas intenciones en entrevistas de prensa, sobre todo, en la larga entrevista que diera a **Babelia**, con motivo de la aparición en castellano de la obra en cuestión. Así podemos constatar que hay en el texto cuatro razones para su escritura. La primera de ellas, en apariencia central y desarrollada en forma manifiesta: el uso incoherente, intensivo, vacío o inapropiado de los términos, modelos o teorías de las Ciencias Naturales por pensadores de las Ciencias Sociales o las Humanidades. Esta denuncia es la intentada en los capítulos: uno (Jacques Lacan); dos (Julia Kristeva); cuatro (Luce Irigaray); siete (Jean Baudrillard); ocho (Gilles Deleuze y Felix Guattari); nueve (Paul Virilio) o en el diez (Algunos abusos del teorema de Gödel y de la teoría de conjuntos).

Estos siete capítulos tratan directamente el problema de la terminología científica proveniente de las matemáticas o la física usada en forma incorrecta, innecesaria o arbitraria por pensadores franceses contemporáneos. En ellos se alerta sobre los peligros de incompreensión de tal terminología sacada de su contexto “natural” (la física, la matemática, la química o la biología) en la misma medida que da cuenta de la dificultad de entender las propuestas psicológicas sustentadas en las matemáticas (Lacán) o de la crítica literaria sobre ese mismo campo (Kristeva). Igualmente alerta sobre ciertos “sin sentidos” como en Luce Irigaray y su “feminista” uso de la mecánica de los fluidos. Pero estos capítulos, si bien dan cuenta del problema que tratan, no lo hacen con la meridiana claridad de una postura. Muy por el contrario, dejan ver también la arrogante posición de físicos profesionales que son Sokal y Bricmont y que, por serlo, deslegitiman toda consideración del carácter de Ciencia para otras disciplinas que quedan fuera del ámbito de las Ciencias “Exactas” o “Naturales”. Ello se manifiesta en la crítica de los autores al uso por parte de sociólogos, psicólogos, filósofos de la terminología “científica”, (p.14) en vez de decir Terminología “matemática” o “física”,

ya sean los trabajos considerados de obscura lectura o de fácil acceso a los lectores. Esta manifestación de ideología científica arrogante, presente a lo largo de toda la obra, se articula como discurso del texto, al salirse de la denuncia del mal uso en los siete capítulos citados, y puntualizar la imposibilidad del “uso” por parte de las Ciencias “blandas” de modelos o teorías provenientes de las “verdaderas” Ciencias o tal como reza la cita #29 en la página 150:

“No negamos que, de conocer mejor estos sistemas –lo suficiente como para poder escribir ecuaciones que los describan de manera siquiera aproximada– la teoría matemática del caos nos podría enseñar cosas interesantes sobre estos sistemas. Pero la Sociología y la Historia están lejos, hoy por hoy, de haber alcanzado este nivel de desarrollo (y es posible que siempre lo estén)”.

En esta nota insertada en el capítulo sobre Teoría del caos, condenan los autores la creencia de que ésta, u otras importantes teorías semejantes, puedan fecundar el pensamiento sociológico, por carecer la sociología de los modelos matemáticos equivalentes para realizar las verificaciones a que hubiere lugar. No aceptan que esta equivalencia se de fuera de **ecuaciones** o formas matemáticas propiamente dichas. Las únicas que parecen aceptar como válidas para la representación de la “realidad”. Ignoran las significativas consecuencias que el estudio de la Teoría del Caos ha tenido para la exploración del comportamiento organizacional, pero sobre todo, al obligar a los sociólogos a reconsiderar sus planteamientos y modelos de predecir en Ciencias Sociales. Por no hablar de la observación del comportamiento de los mercados bursátiles, entre otros campos ya explorados con éxito por la Sociología y la Economía, según la lógica de la Teoría del Caos.

Sokal y Bricmont tienen una **postura** frente al uso arbitrario e indiscriminado de terminología de un campo – física, matemática, en otro – filosofía, sociología – pero el sesgo a favor de una única forma válida de “ver” la realidad, se desprende fácilmente de sus afirmaciones y transforma la **postura** en **impostura**. Igual parece ocurrir con la extraña mixtificación observable entre pensamiento posmoderno y estudios culturales, a la luz, peor aún, del “relativismo epistémico”. Aún cuando el discurso subyacente y fieramente crítico del texto se orienta en la dirección del enfrentamiento a los tópicos citados, los planteamientos nunca son formulados mediante una abierta toma de postura.

Hablando en forma oblicua, buscando establecer la relación entre la abrumadora crítica a los consagrados franceses, el “pensamiento” post moderno y el relativismo epistémico, Sokal y Bricmont, batallan con lo verdaderamente importante de su posición y eje central del discurso del texto: la defensa de sus ideales de izquierda conservadora frente al pensamiento “políticamente correcto” de las nuevas tendencias de los liberales norteamericanos, encarnado en los movimientos de lucha de las minorías étnicas, homosexuales y feministas. Sokal defiende con pasión su ideología de izquierda, dentro y fuera del texto, pero su postura política está de tal modo mezclada con su visión profesional del físico hegemónico que es, y absolutamente en contra de cualquier forma de construcción de la realidad, o de posturas intelectuales desarrolladas fuera del positivismo lógico, que él mismo, al hablar de porqué hizo la “Parodia Postmoderna”, aclara:

“Pero, ¿por qué lo hice? Confieso que soy un viejo izquierdista independiente que nunca ha entendido cómo se supone que la desconstrucción va a ayudar a la clase obrera. Y también soy un viejo científico pesado que cree, ingenuamente, que existe un mundo externo, que existen verdades objetivas sobre el mundo y que mi misión es descubrir alguna de ellas. Si la ciencia no fuera más que una negociación de convenciones sociales sobre lo que acordamos llamar “verdadero”, ¿por qué habría de molestarme en dedicar a ella una gran parte de mi cortísima vida?”

Son sus palabras en el apéndice C (p.284) al libro. En el mismo apéndice (p.285) reitera:

*“Mi preocupación, en realidad, es expresamente **política**, a saber: combatir la actual moda del discurso postmoderno/postestructuralista/socialconstructivista (y más, en general, una tendencia al subjetivismo) que es, en mi opinión, contrario a los valores de la izquierda y una hipoteca para el futuro de ésta”. (p.285)*

He ahí el centro del libro, pero esta posición del autor es asumida en el apéndice C (“Transgredir las fronteras: un epílogo”) que es la réplica que enviara a **Social Text**, la revista donde apareció originalmente su parodia, después de haber aclarado que todo era una broma contra los “postmodernos” franceses y sus seguidores americanos. Además está decir que **Social Text**

no aceptó publicar este segundo artículo y que en él, Sokal aclara sus intenciones al escribir la parodia, pero aunque estas intenciones traspasan de lado a lado el libro **Imposturas intelectuales**, sólo son asumidas fuera de éste: en las entrevistas, en los apéndices del libro y en la famosa burla paradógica. En el texto propiamente dicho, Sokal hace su crítica a través de la revisión de los autores en los siete capítulos citados y de, algo muy interesante, dos “intermezzos”: uno sobre el relativismo epistémico en la filosofía de la Ciencia (Capítulo 3) y otro sobre la Teoría del Caos y la ciencia postmoderna (cap.6). el autor los llama “intermezzo”, intermedios, a modo de divertimentos del eje central que no es, aunque así lo muestre el grueso del libro, el enfrentamiento del uso indebido del lenguaje matemático por quien no lo sea. Salvo en estos “intermezzos” no hay en Sokal una abierta toma de postura frente al relativismo epistémico, éste aparece como un rasgo del pensamiento postmoderno, ni la hay frente al “postmodernismo” como tal. Tampoco presenta el libro un texto directamente abocado a la crítica de los Departamentos de Estudios Culturales en los Estados Unidos, ni de lo que estos estudios significan. El discurso autoral, tal como se muestra fuera del libro, se construye dentro de éste, por una larga cadena de supeditaciones: los autores franceses de moda son postestructuralistas, los postestructuralistas son postmodernos, los postmodernos son desconstruccionistas, los desconstruccionistas practican el relativismo epistémico, el relativismo epistémico favorece el pensamiento subjetivista, el subjetivismo respalda las posturas propias frente a las ajenas, la toma de postura grupal es el eje de las minorías activas y éstas son el centro de atención de la nueva izquierda “políticamente correcta” que bulle en los Departamentos de Estudios Culturales de los Estados Unidos. Departamentos en los cuales, parece decirlo en la entrevista de **Babelia**, se practica la impostura intelectual:

*“Me enteré de la existencia de una comunidad académica en Estados Unidos, en algunos Departamentos de Literatura y de estudios culturales, que con una formación de crítica literaria quieren hacer sociología y estudiar cultura popular. Algunos han estudiado la Ciencia, sociológicamente. Ví que en estos ambientes había interés por ciertos autores franceses y más o menos, tropecé con estos textos. Y llegó la parodia. Unos amigos que trabajan en el campo de las Ciencias Humanas me convencieron. Me dijeron que había pillado a esta gente con las manos en la masa. Y que te tenía la obligación de hacerlo público”, (**Babelia**, 1999, No.391, p.4)*

En cuanto al contenido –dentro del texto– de los dos “intermezzos” no tienen la misma calidad expositiva ni argumental y ambos pecan de diferentes sesgos. En el Capítulo 3 (Relativismo epistémico) apuntan los autores a las fuentes que facilitan el desarrollo del relativismo en la Ciencia contemporánea, a su juicio: Popper, Kuhn, Feyarabend, entre los principales, pero no tocan para nada ni el trabajo de los “filósofos de la Ciencia que profesan un relativismo más elaborado”... (nota 3, p.284 del Apéndice C) ni un sólo de los numerosos trabajos de Heinz Von Foerster, Humberto Maturana, Francisco Varela, Bradford O’ Kenney, Paul Waslawick, por citar apenas unos pocos de los que trabajan con “sistemas observadores” y dan soporte desde adentro al “relativismo”, que poco tiene que ver con el Solipsismo, según la desesperada e invalidante relación intentada por Sokal.

En cuanto al capítulo sobre Teoría del Caos, segundo “intermezzo”, es el más logrado en el conjunto del libro. En él se limitan los autores a una sencilla exposición de la Teoría, con acierto, señalan los peligros de abusar de ella en cualquier campo, sin embargo, al final del capítulo, se muestra en toda su esplendor la arrogancia del físico, al aludir a las pretensiones ya comentadas de quienes no son matemáticos y pretenden “usar” la teoría del Caos en sus análisis. En cuanto al enfrentamiento del “pensamiento postmoderno”, lo menos logrado en tan desigual conjunto, muestran a Sokal y Bricmont hablando en términos tan vagos e imprecisos como los que tanto critican a los pensadores franceses. Sus ideas sobre el Postmodernismo están tratadas en el Epílogo y no distinguen entre postindustrialismo y postestructuralismo. Asumen una idea del postmodernismo como movimiento intelectual, mediante un mecanismo que recuerda demasiado las maneras de cualquiera de sus criticados. La nota 1 del Epílogo (p.210-202) señala:

“(...) Por mor de la simplicidad, vamos a usar el término “postmodernismo” pero insistiendo en que nos concentraremos en los aspectos intelectuales y filosóficos y en que la validez o invalidez de nuestros argumentos no podrá depender en ningún caso del uso de una determinada palabra”

¿Qué queda en pie después de una lectura detenida de **Imposturas intelectuales**? Fuera del alerta ante el uso intensivo, indiscriminado y arbitrario de los términos de una disciplina cien-

tífica en el campo de otra, uso que se vuelve, en muchos casos, abusos, queda la sensación de, más que una postura frente a estos abusos, una impostura intelectual, por no haber ido los autores al encarecimiento diáfano de los temas. Haber recurrido a la Parodia, de la cual el libro es un eco ampliado, deja espacios para dudar del alcance real del texto, por el recelo de asumir posturas inquietantes en el espacio político norteamericano en la actualidad, porque ¿quién puede pasar hoy en día por políticamente “incorrecto” en los Estados Unidos y conservar intacto el prestigio intelectual?. Más en un izquierdista de vieja data como Sokal gusta confesarse. Hubiese agradecido a Sokal y Bricmont la escritura transparente, directa y firme de sus posturas ante el relativismo epistémico y frente a lo que más parece dolerles: los “postmodernistas”, políticamente correctos, Departamentos de “Estudios Culturales”. Mientras, yo sigo sin saber qué significan estos estudios y si constituyen o no una impostura más, de las que se multiplican al final del siglo. Igualmente, sigo sin un auténtico Manifiesto que oponer a la abierta toma de postura de los autores que, como Miguel Martínez Miguelez, en **El paradigma emergente**, o Jesús Ibáñez, en el **Suplemento de Anthropos**, apuestan por una nueva racionalidad científica y asumen, sin imposturas, sus posturas.

RESEÑAS

GIDDENS, Anthony: **La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia**, Tr. Pedro Cifuentes Huertas, Taurus, Madrid, 1999. 198 págs. Título original: **The third way** (1998).

Por Aníbal Gauna P.*

Este texto es una suerte de ventana panorámica de la política europea más actual, escrito a todas luces sin mayores pretensiones de profundidad conceptual. Publicado el original, en inglés, durante el año pasado, la obra de Giddens se ubica en la Gran Bretaña cuya política económica dirige el primer ministro Tony Blair, y cuya orientación ha tenido como condición necesaria un desmantelaje de los duros principios que el "thatcherianismo" había logrado desplegar durante los últimos años en la isla. Vástago de la socialdemocracia laborista tradicional, Giddens logra mostrarnos algunas de las orientaciones imperantes en las relaciones sociopolíticas del primer mundo, luego de casi diez años del desencanto definitivo del socialismo convencionalmente denominado "real". Debe quedar claro que, sin embargo, la lectura que realiza el autor de dichas orientaciones está claramente enmarcada en la intención de evidenciar las posibilidades reales que tiene la socialdemocracia de sobrevivir y prosperar en dicho contexto.

Ante el innegable avance de la *globalización*, para Giddens las políticas de la socialdemocracia en Estados nacionales cos-

* Sociólogo. Profesor de la Escuela de Educación e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

mopolitas, deben guiarse por dos principios básicos: “...ningún derecho sin responsabilidad”, en primer lugar, y “...ninguna autoridad sin democracia”, en segundo lugar. Sobre estos dos principios, el autor toma distancia de la línea conservadora del neoliberalismo, que apela a la tradición y a la autoridad para lograr un muy particular tipo de “bienestar”: el del individuo económico, en abstracto. También le permite separarse, según afirma, de la socialdemocracia tradicional que suponía un actor social siempre minusválido y que fomentaba de esta manera lo que se ha dado en llamar *cultura de la dependencia*, propia de la mayor parte de los Estados de bienestar. Giddens concibe la globalización de la manera siguiente:

“La globalización, ..., es una compleja serie de factores políticos y económicos. Está transformando la vida diaria, especialmente en los países desarrollados, a la vez que crea nuevos sistemas y fuerzas transnacionales. No se limita a ser únicamente el telón de fondo de la política contemporánea: tomada en conjunto, la globalización está transformando las instituciones de las sociedades en que vivimos. Influye directamente, sin duda, en el ascenso del ‘nuevo individualismo’ que ha destacado en los debates socialdemócratas”¹

El autor se pasea por una serie de tópicos que ocupan hoy la atención de un sinfín de miradas, atentas a las cuestiones convencionales de la modernidad y a las nuevas problemáticas de amplia repercusión en el contexto actual, tales como las relaciones familiares no tradicionales (principalmente las monoparentales), el “nuevo individualismo”, el desarrollo sostenible y la ecología, los conflictos étnicos y el pluralismo, la exclusión social, etc. A todas estas, el valor fundamental de la socialdemocracia para Giddens ha de continuar siendo la *justicia social*. Sólo que aquella debe incorporar estas nuevas problemáticas, un poco más allá de las cuestiones de la clásica discusión referida a la división del trabajo y sus consecuencias directas en la vida social.

La *renovación de la socialdemocracia*, para Giddens, habría de pasar por lo que ha denominado una “democratización de la democracia”. En la era global, las relaciones entre el Estado y la

¹ GIDDENS, Anthony: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid, 1999, pág. 46.

la Sociedad Civil desde la perspectiva socialdemócrata, tendrían que poner en juego al menos seis factores:

1) La descentralización, sin que las comunidades renieguen de la autoridad del Estado—nación.

2) El Estado debería aumentar el papel de la esfera pública en pos de reformas constitucionales que transparenten los procesos democráticos, dado que la naturaleza del entorno político ha cambiado: gobiernos y ciudadanos viven en un entorno único de información.

3) La elevación de la eficiencia administrativa en el Estado, para minimizar el rezago de éste en comparación a las organizaciones económicas que se refuerzan entre ellas en los mercados internacionales.

4) Hacer uso continuado de los “experimentos democráticos”, esto es, de los mecanismos alternos a los tradicionales del voto, como consultas puntuales referidas a políticas del Estado, para establecer un contacto más directo entre ciudadanos y gobiernos.

5) La gestión estatal del riesgo, es decir, el Estado no puede circunscribirse sólo a la provisión de seguridad, sino incluir en sus políticas a aquellos factores que están directamente vinculados con la ciencia y la tecnología, para no dejar el mayor peso de su destino sólo en los especialistas.

6) Finalmente, la “democratización de la democracia” debe considerar una visión cosmopolita del Estado, cosa sobre la cual Giddens, al igual que en muchos otros de los tópicos que presenta, no profundiza.

Con relación a nuestro contexto latinoamericano, es menester decir que encontramos en la tonalidad actualizada de su óptica, apenas un par de comentarios sobre nuestros países convencionalmente denominados “*del tercer mundo*”, a los cuales se refiere aún con el aforismo de “*en vías de desarrollo*”. Su breve referencia es sólo para recordar el antagonismo norte—sur en cuanto a la distribución de la riqueza. Su problema es fundamentalmente la Gran Bretaña, aún cuando alude al contexto internacional. En este sentido, parece que es poco lo que este texto nos puede aportar directamente a la reflexión sociopolítica de América Latina.

MARSHALL, T.H y T. BOTTOMORE: **Ciudadanía y clase social**, Tr. Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998. 149 págs. Título original: **Citizenship and Social Class** (1992).

Por Aníbal Gauna P.*

Alianza Editorial ha publicado el texto clásico del sociólogo inglés T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, acompañado de algunos comentarios críticos al mismo, del también sociólogo inglés Tom Bottomore, estos bajo el título de *Ciudadanía y clase social, cuarenta años después*.

T. H. Marshall consideraba que el economista inglés Alfred Marshall, en “...una comunicación que presentó en 1873 en el Reform Club de Cambridge sobre El futuro de la clase obrera”¹, proponía una hipótesis sociológica que permanece latente durante el desarrollo de sus ideas. Tal hipótesis,

“...postula la existencia de una igualdad humana básica asociada al concepto de la pertenencia plena a una comunidad —yo diría, a la ciudadanía— que no entra en contradicción con las desigualdades que distinguen los niveles económicos de la sociedad”².

A partir de este supuesto antropológico, el Marshall sociólogo formula cuatro interrogantes fundamentales, a saber, en primer lugar “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con las desigualdades de clase?”; en segundo lugar, “¿Sigue siendo cierto que se puede obtener y conservar esa igualdad básica sin invadir la libertad del mercado competitivo?”; a continuación, “...¿qué efectos tiene el rotundo cambio de énfasis de las obligaciones a los derechos? Finalmente inquiere Marshall, “... preguntaré si hay li-

* Sociólogo. Profesor de la Escuela de Educación e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ MARSHALL, T.H y T. BOTTOMORE: *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 17.

² *Ibid.*, pp. 20 - 21.

*mites que la tendencia actual a la igualdad social no puede traspasar, o es poco probable que traspase, pensando, no en el coste económico (...), sino en los límites inherentes a los principios que la inspiran*³

Para aproximarse a responder estas interrogantes, Marshall realiza un breve recorrido a través de la Inglaterra de los siglos XVIII, XIX y XX, transitando el camino del desarrollo institucional de los derechos civiles (libertades individuales: de expresión, credo, de pensamiento, a la propiedad y al contrato laboral), de los derechos políticos (básicamente, el referido a participar del cuerpo político) y de los derechos sociales (que incluye la seguridad social, el sistema educativo y los servicios sociales en general).

La extensión “cuantitativa” de los *derechos sociales*, potestad del siglo XX, está en relación directa con el conflicto social básico de la era moderna, aquel que resulta de la tensión establecida entre la puesta en práctica de los derechos sociales, por un lado, y los valores de mercado, por otro. Este conflicto es el que articula el *edificio de la ciudadanía*, como lo llamó el propio Marshall, quien plantea la tensión entre el estatus y las condiciones mínimas de vida humana digna, de manera que las desigualdades del primero se soporten sobre la garantía de que habrá para todos un piso de derechos sociales que circunscriban las desigualdades al terreno económico:

*“...las desigualdades resultan tolerables en el seno de una sociedad fundamentalmente igualitaria, siempre que no sean dinámicas, esto es, siempre que no creen incentivos que procedan de la insatisfacción y el sentimiento de que <<este tipo de vida no es lo que yo merezco>>, o de que <<estoy dispuesto a que mi hijo no tenga que aguantar lo que aguante yo>>”*⁴

Es así como deja sentado el precedente de la convivencia de dos principios aparentemente irreconciliables:

“...los derechos civiles han de asumir una responsabilidad política, y el libre contrato ha de actuar como

³ *Ibid.*, pp. 21 - 22.

⁴ *Ibid.*, pág. 75.

instrumento de política nacional. He aquí una nueva paradoja. El incentivo que actúa en el sistema de libre contrato del mercado abierto es el beneficio personal; el que corresponde a los derechos sociales es el deber público. ¿A cuál se está apelando? A los dos. El ciudadano debe responder a la llamada del deber dejando cierto margen a la motivación del interés personal. Pero tales paradojas no son inventos de cerebros confusos; son inherentes a nuestro sistema social contemporáneo, y no nos deben causar una preocupación excesiva, porque con un poco de sentido común se pueden mover montañas de paradojas en el mundo de la acción, aunque, en el mundo del pensamiento, la lógica puede ser incapaz de superarlas⁵

En el caso de la exposición de Tom Bottomore, parecieran resumirse tres ideas básicas que funcionan como aportes críticos, dado el desenvolvimiento de los acontecimientos hasta la actualidad: en primer lugar, la consideración a la extensión del campo de la problemática de los derechos sociales por áreas que Marshall no podía prever (las enormes corrientes migratorias, las desigualdades internacionales y las desigualdades étnicas y de género); en segundo lugar, la ininterrumpida dinámica entre los derechos civiles y los políticos, que en la historia de Marshall son condición necesaria y conclusivamente estabilizada para el desarrollo de los derechos sociales. Finalmente, la persistencia de la influencia de las desigualdades de clase en el ejercicio de los derechos de ciudadanía, ha adoptado nuevos rostros, de manera que los derechos sociales pueden quedar relegados sólo a su aspecto formal, de código, en desmedro de su eficacia sobre la justicia social.

⁵ *Ibid.*, pág. 74.

CAMARERO SANTAMARÍA, Jesús: **El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión**, Editorial SAL TERRAE, Santander, 1998.

Por *María Fernanda Guevara**

Para Camarero Santamaría, *El déficit social neoliberal* se refiere, en principio, a la carencia y privación de lo humano que el “*modelo neoliberal*” reproduce en las sociedades, al momento de privilegiar la razón estrictamente económica e impedir la discusión sobre las consecuencias sociales de su acción. De esta forma, el debate sobre los problemas reales que tienen los Estados para mantener una sociedad que garantice el *crecimiento económico* pretende resolverse desde un “pensamiento único” que omite el *crecimiento social*.

Así, según el recorrido expositivo del texto, el *déficit social neoliberal* conduce a la *exclusión* de un amplio sector de la población, debido a la estructuración de la sociedad. De forma tal “que la cuestión del *Estado de Bienestar* es más política y ética que económica, a la inversa de como los movimientos económicos neoliberales la suelen plantear. Entiendo igualmente que sólo desde la economía no se puede abordar el crecimiento y desarrollo de los países, sino que se necesita una conducción política con criterios de solidaridad y de distribución justa de la riqueza, en busca de estructuras de integración de todos los ciudadanos que no se autoexcluyan voluntariamente, sobre todo en lo referente al trabajo en el mercado o, subsidiaria y temporalmente, a una actividad útil para la comunidad en que están insertados”¹.

* *Magister* en Filosofía (U.S.B.). Licenciada en Filosofía (U.C.A.B.). Profesora de las Escuelas de Administración y Contaduría, Economía y Filosofía e Investigadora del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ CAMARERO SANTAMARÍA, Jesús: *El déficit neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*. Santander, Editorial Sal Terrae, 1998. p. 51.

Para desarrollar el planteamiento del problema, el autor dividió el texto de la siguiente manera:

En la **Introducción**, analiza las nociones básicas que giran en torno a la polémica sobre el papel del Estado y expone las razones, *técnicas e ideológicas*, por las cuales él opta por el *Estado de Bienestar*. En esta dirección, la discusión se efectúa a partir de las posibilidades de humanización o deshumanización de las sociedades contemporáneas a la luz de las dos grandes vertientes de la economía mundial: el “Estado del Bienestar” o el “mercado”: “... la opción entre Estado o mercado ha de hacerse entre alternativas imperfectas (Wolf, 1995), porque ni existe el mercado puro en el que pueda desarrollarse con igualdad de oportunidades para todos la ley de la oferta y la demanda, ni se conoce el Estado modélico, solidario, incondicionado y desinteresado. La elección entre uno y otro queda sujeta a escoger entre un mercado creador de mayor riqueza aunque peor repartida, dominado por intereses desterritorializados *-deshumanizados* de grupos de presión de empresas transnacionales que condicionan las teóricas relaciones libres de producción y comercio en el ámbito individual y lo determinan como insolidario con muchos ciudadanos, o un Estado más justo en la distribución de la riqueza y más comunitario, pero con frecuencia gastador y dominado por intereses burocratizados y corporativistas, del que ciertamente algunos ciudadanos pueden obtener el beneficio sin colaborar con su esfuerzo personal”.² Camarero Santamaría opta por el “Estado de Bienestar” “genuino” porque: “En ellos se ha venido pretendiendo que cualquier ciudadano, por el hecho de serlo, pueda disponer de rentas, al menos mínimas, para poder vivir en la comunidad a la que pertenece, bien conseguidas a través del mercado (...) de trabajo o de relaciones económicas de compra-venta, sino entre los alejados del *standard* medio de calidad de vida de la comunidad a la que pertenecen. En ellos se posibilita la *desmercantilización* efectiva de *algunos ciudadanos* (capacidad de vivir al margen del mercado de los que pueden obtener rentas de él) y se ha conseguido una *estratificación social* más plural y menos clasista que en otros modelos de Estado”³.

Porque de lo contrario, el autor considera que: “La aceptación de tal *paradigma neoliberal* supone la imposición de un modelo de crecimiento económico que causa consecuencias no deseables para

² *Ibid*, 17.

³ *Ibid*, p. 19-20.

una significativa parte de ciudadanos. Así, en el orden social son de destacar la *exclusión* de las relaciones socioeconómicas que provoca en muchas personas y el tipo de *estratificación* que genera, efectos a considerar para la elección del modelo de bienestar que deseamos. En efecto, el modelo de estratificación social que se venía implantando por los genuinos *estados del bienestar*, tendente al establecimiento de una organización social interclasista, con pocos ricos, pocos pobres y gran cantidad de clase media sin excesivas diferencias entre ellos, se deforma en el nuevo paradigma de crecimiento por los dos extremos (ricos y pobres), sobre todo el de los pobres, a costa de disminuir la clase media”.⁴

De forma tal que, la exclusión promovida por el *mercado* es problematizada desde la *inclusión, compensación y seguridad social* que el *Estado del Bienestar* tiene que ser capaz de llevar a cabo, como principios irrenunciables de cualquier decisión político-económica: “La *inclusión social* completa de cualquier ciudadano excede, por ello, la afiliación de los sistemas compensatorios de protección y seguridad social y la integración en los sistemas públicos educativos y culturales, para determinarse, en la mayoría de los casos, por posibilidad efectiva de realizar una actividad laboral en el mercado”⁵.

Conforme a esto, en la **Primera parte** el autor profundiza el análisis del *Estado del Bienestar* en contraposición con las consecuencias negativas que traen los modelos neoliberales a nivel social. Reconociendo las *gradaciones* que posee el concepto dependiendo de los países, enfoca su estudio hacia la cohesión social alcanzada por aquellos que han implantado políticas de pleno empleo y su consecuente *desmercantilización*. De modo tal que el autor le dedica al Estado de *Welfare* un estudio minucioso: “Y hay que tener esto en cuenta para discutir sobre el mantenimiento y actualización del *Estado del Bienestar*. Es decir la organización social de derechos, que fomenta el desarrollo de la economía mixta de mercado, la economía libre corregida por los Gobiernos con criterios de solidaridad entre todos los ciudadanos.”⁶

⁴ *Ibid*, p. 23.

⁵ *Ibid*, p. 50.

⁶ *Ibid*, 64. En las conclusiones del capítulo primero, el autor señala: “Los *estados de Bienestar*, concepto que admite gradaciones en su desarrollo por países, son mucho más que Agencias de prestaciones de servicios públicos dirigidos a la seguridad social y protección de los ciudadanos, como se les reduce a veces. Son formas específicas de organizar los Estados con repercusiones en todos los ámbitos (político, social y económico), distinguiéndose especialmente por su configuración como estados democráticos que desarrollan la mayor parte de sus políticas en el consenso entre Gobiernos, partidos, organizaciones sociales y ciudadanos, basándose en los derechos socioeconómicos reconocidos a todos.” *Ibid*, p. 83.

El autor realiza grandes esfuerzos por coordinar los datos económicos que posee (desde los cuales podemos señalar crecimiento económico) con una noción del hombre inspirada en la Declaración Universal de 1948 (crecimiento social). Sin embargo, la discusión acerca de una sociedad más justa implica hacerse hoy la siguiente pregunta: “¿Puede el Estado hoy dominar el mercado? ¿Puede, por otra parte, en cuanto a las desigualdades sociales provocadas por el mercado global, hacerlas más equitativas y justas? O lo que es lo mismo, ¿puede hoy lo nacional condicionar lo global o lo mundial, y hacerlos con criterios de justicia distributiva?”⁷.

El mayor problema se presenta en la segunda parte de la pregunta: “¿cómo hacer este crecimiento más justo y redistributivo para todos los ciudadanos? ¿Es el binomio *-crecimiento y ética; crecimiento y justicia distributiva-* actualmente irreconciliable, dadas las exigencias de la competitividad, que sólo atiende a aligerar los impuestos para aliviar los costes de producción, sin fijarse en otras finalidades solidarias y redistributivas?”⁸

A partir de lo anterior, Camarero Santamaría afirma que no debe hacerse la correlación inmediata entre *Estados tecnológica y económicamente avanzados y Estados del Bienestar*, porque el crecimiento económico no implica -necesariamente- la justicia distributiva y, por ende, la integración social de los ciudadanos⁹. Finalmente, esta primera parte termina con un cuadro comparativo de los fundamentos del *Neoliberalismo* en contraposición con los del *Estado del Bienestar*, enfatizando que “...desde la pura perspectiva económica no está probado que los *Estados del bienestar* no puedan ser competitivos en la economía actual. Además, la elección entre los valores representados en uno y otro modelo de crecimiento es asunto sociopolítico y ético, más que económico, dimensión sociopolítica y ética de la vida en comunidad que a muchos parece llegado el momento de recuperar.”¹⁰

En la **segunda parte** el autor analiza, en el marco de la *exclusión*, la principal fuente de *desinserción social* como lo es el desempleo. Camarero Santamaría afirma: “Ante las nuevas características del empleo actual (muy variable en categorías y empresas en las que se ejerce, a tiempo parcial, con períodos

⁷ *Ibid*, p. 33.

⁸ *Ibid*, p. 35.

⁹ Cfr. pp. 84-95.

¹⁰ *Ibid*, p. 109.

significativos de desempleo intermitente, etc.), quedan obsoletas para muchos las relaciones laborales fundadas en un tradicional Derecho del Trabajo. Por ello se piensa que el ámbito de estas relaciones debe ampliarse a un más amplio Derecho Social que, sin circunscribirse al empleo, pueda contemplar mejor las situaciones varias de los ciudadanos en su carrera por la "vida" en comunidad. A este respecto podría contemplarse la posibilidad de combinar los períodos de contrato en el mercado con otros de actividad no mercadista (actividades de formación, de colaboración ciudadana...), en un Estatuto especial que reconozca la condición de "activos" para los ciudadanos válidos cuando no están suficientemente integrados en el mercado".¹¹

En la **tercera y última parte**, el autor retoma, a la luz de los desempleados, el problema de la exclusión social. Realiza un recorrido a través del concepto de "excluido social", pasando desde la comprensión de los excluidos sociales como *marginados de la sociedad o desprotegidos del Estado* (divulgación en los años setenta), hasta llegar a la *falta o deterioro de vinculación e inserción social*, tal y como se la define en este texto. Así, el desempleo de larga duración, la gran concentración en la urbe o en las barriadas periféricas y el aumento de familias monoparentales y sin techo, hacen que estemos frente a un grave problema de exclusión social. "Como resultado de esta problemática social, la expresión *exclusión social* connota ya en esta época 'no sólo el incremento del desempleo a largo plazo y recurrente, sino también la creciente inestabilidad de la familia, hogares monoparentales, aislamiento social y declinación de la solidaridad de clase basada en los sindicatos, en el mercado de trabajo y en los sistemas de vínculos sociales, incluidos los del vecindario en los barrios obreros'(Silver, 1994). Se avanza así en el desarrollo del concepto o noción de *exclusión social*, significándose no sólo las situaciones concretas de pobreza, personales o colectivas, sino también las dimensiones sociales y relacionales de la misma, en cuanto causadas por unas estructuras y procesos socioeconómicos que sólo en referencia a ellos y a la sociedad que las causa pueden ser definidas (sentido propio de la *exclusión*)".¹² Estas situaciones de exclusión social son reconocidas en función de la disminución y la carencia de las potencialidades humanas, y a la vez, en la nueva configuración social que se genera a partir de estas pri-

¹¹ *Ibíd*, p. 186.

¹² *Ibíd*, pp. 195-196.

vaciones. Para Camarero Santamaría: “... el Estado debe hacerse responsable de la atención a los excluidos y ciudadanos en situación de necesidad, fundamentalmente a través del establecimiento de *rentas mínimas -desmercantilizadas-* y el apoyo de servicios sociales de integración en la sociedad y de orientación de sus problemas. En nuestra opinión, esta *renta mínima* debe orientarse, más que a una mera recuperación de las posibilidades de consumo de los ciudadanos necesitados (que se da por supuesto), a posibilitar la reinserción de los mismos en el mundo laboral, con el fin de tender a la constitución de una sociedad más homogénea e integrada, sin el nefasto dualismo que clasifica a los ciudadanos entre los que viven del mercado y los que viven del Estado”¹³.

En esta dirección el autor concluye su trabajo abogando por una estrategia global en contra del *neoliberalismo*, entendido como “pensamiento único”, estrategia que utiliza el *Estado de la inclusión* como lucha contra el desempleo.

En nuestra opinión, a pesar de la simpatía que nos suscitan las recomendaciones de Camarero, éstas, leídas desde América Latina, en particular Venezuela, lucen un tanto utópicas, puesto que en nuestro país la sociedad de los incluidos es “marginal” respecto a la inmensa mayoría de excluidos. Difícilmente el Estado Venezolano puede hacerse cargo de un proyecto de tal envergadura, pues, está de más decir que no cuenta con los recursos necesarios. Todo parece indicar que los análisis de Camarero suponen ya el logro de un Estado de Bienestar que en América Latina y Venezuela nunca entró en crisis por la sencilla razón de que nunca existió.

¹³ *Ibid*, p. 267.

BAUDRILLARD, Jean: **El paroxista indiferente.**
Conversaciones con Philippe Petit, Trad. J. Jordá,
Anagrama, Barcelona, 1998. 180 páginas. Título origi-
nal **Le Paroxyste indifférent.**

Por *Rayda Guzmán**

*“Cuando lo real absorbe toda la energía de lo irreal,
nos encontramos con la ficción.”¹*

La entrada a este universo que despeja la fluida conversación entre Philippe Petit y Jean Baudrillard está marcada por una advertencia sobre la razón del título. El paroxitón es el nombre que lleva, en prosodia, el caso en el cual el acento recae sobre la penúltima sílaba. El paroxismo se refiere a un momento que acontece “justo antes del final, justo antes de que no haya nada que decir.” Y la advertencia no sólo es pertinente, sino que se agradece. Si Baudrillard se confiesa como un paroxista es porque está harto ya de los nihilismos de toda índole y porque, como Nietzsche, sabe que los tiempos de la Transvaloración han llegado. No hay último pensador, pues ello supondría un orden determinado y determinante, supondría también haber llegado a un fin. Los valores que conocemos, los defendidos otrora y los expuestos ahora: sean morales, éticos, políticos, o estéticos han involucionado a ratos y evolucionado con la misma vertiginosidad. Esto hace que nos sintamos, no más allá del Bien y del Mal —parafraseando a Nietzsche— sino más acá, en una dimensión más por defecto, que por exceso.

Y es que quizá, ya cansado de tanto discurso en contra de las llamadas reflexiones o críticas culturales ‘posmodernas’; Baudrillard está bogando por un penúltimo esfuerzo de compren-

* Licenciada en Filosofía (U.C.V.). *Magister* en Filosofía (U.S.B.).

¹ *Ibid*, p. 11.

a todos, en estos tiempos donde lo más fácil seguirá siendo la emisión de juicios últimos.

Por ello, tomemos al libro como lo que es: una aclaratoria, una puntualización sobre los temas claves del pensamiento de Baudrillard. Lo más interesante es que, a modo de diálogo se va desarrollando una trama cuya lectura va transformándola, y dejando abiertos espacios a nuevas definiciones que ya no es posible postergar. Como "...hemos sustituido la transmutación por la conmutación de los valores, y su transfiguración recíproca por su mutua indiferencia y confusión",² la explicación de esta saturación valorativa nos ha marcado un siglo veinte pleno de juicios más verdaderos que lo verdadero, y este sin sentido puebla nuestros saberes, nuestro modo de hacer ciencia y de ver al mundo. Se ha desnaturalizado el valor, hemos perdido el bien, pero sobretodo —y peor aún— hemos perdido el mal. En esta sobreproducción de lo verdadero, también hemos perdido lo falso, esta reflexión lleva a Baudrillard a redefinir categorías como ficción, ilusión y simulación en un párrafo que no dudaría en aconsejar su desarrollo como excelente ejercicio filosófico.³

Los sistemas filosóficos han perdido su referencia y su final "...el sexo ya no está en el sexo, la política ya no está en la política..."⁴ en consecuencia llegamos a un estado de entropía tal que nos es necesario preservarlo todo, sin desechar ni juzgar nada: hay que tragarlo todo sin diferenciar. A este respecto, me permito acotar que las enfermedades de fin de siglo, que incluso están desplazando al *stress*, son la bulimia y la anorexia, una suerte de indiferencia ante lo que se traga, trátase del todo o la nada.

Para entender nuestra cultura del nihilismo Baudrillard se hace esta pregunta: ¿porqué existe la nada y no algo?. En ella nos encontramos anclados hasta tal punto que no sólo se la ha tematizado, sino que se ha subvertido la naturaleza de la nada, se ha tratado de legitimarla como algo. Las consecuencias se perciben en todo nuestro mundo cultural, pero sobretodo en la política. Esta nada borra la historia, vivimos fuera de un tiempo humano: "con la instantaneidad de la información, ya no queda tiempo para la historia".⁵ Esta afirmación nos hace pensar en la impor-

² *Ibid*, p. 10.

³ Véase pp. 11 y ss.

⁴ *Ibid*, p. 11.

⁵ *Ibid*, p. 18.

tancia del <tiempo humano>, si no la hay ¿cuándo vivimos, entonces, lo que nos toca? ¿Cómo medir nuestras acciones, nuestras experiencias? Pero, esta suposición delata intereses muy personales, y por su parte la entrevista continuará por otros derroteros dirigidos al gran público: el final del comunismo, la tensión-fusión entre el este y el oeste, el capitalismo y su hermano el consumismo, entre otros.

Aquí merece la pena hacer un alto cuando Baudrillard distingue entre lo universal y lo mundial. Las sociedades modernas aspiraban a la universalización de los acontecimientos prescindiendo de su singularidad; en cambio, en las sociedades posmodernas, la singularidad al no ser ni negada ni borrada en pos de un universal, es sencillamente ignorada, inconcebida. Frente a esta exacerbación de lo universal, lo mundial, como fenómeno de nuestra cultura, es su expresión más propia: todo es igual en todas partes.

Esta afirmación, o crítica nos podría conducir a una suerte de deslegitimación de Occidente; Baudrillard se detiene a tiempo en el tema de la identidad, es decir, habla sobre aquellas singularidades que aún sobreviven y que se afirman con mayor propiedad en el caso de las sociedades subdesarrolladas:

“En su incapacidad, precisamente, por alcanzar un principio democrático —económico y político— coherente (aunque tampoco las <sociedades avanzadas> lo han conseguido y lo que han transmitido al resto del mundo es, en el fondo, la erosión fallida, la versión caricaturizada del modelo), éstas sociedades son quizá la prefiguración de un estado de cosas posterior en el que todas las sociedades, incluidas las nuestras, tendrán que afrontar el derrumbe de todos sus buenos principios racionales. Puede que esta fatalidad sea una suerte, y, en dicho sentido, en su misma confusión, son esas sociedades las que marcan la vanguardia...”⁶

El texto proseguirá haciendo referencias a otros temas baudrillardianos, como la importancia de las masas o las vanguardias estéticas contemporáneas y su sentido. Pero lo más importante estará dicho de la misma manera y hasta el final: Baudrillard es un enamorado de las encrucijadas acontecimentales

⁶*Ibid*, p. 30.

y como tal se confiesa, filosofía de lo impensable o de lo obvio, así acaba este texto magnífico y provocativo, un solaz para pensar de nuevo en la filosofía que nos toca hacer. Los temas sobre los que pensar hoy aceptan ser enumerados una vez más, al modo de Baudrillard :

“Lo que en el objeto es irreductible al sujeto.

Lo que en el sujeto es irreductible a sí mismo, a los conceptos y fórmulas que lo analizan, y con los que se analiza.

Lo que en el intercambio es irreductible a la ley de equivalencia.

Lo que en lo social es irreductible a lo social mismo (la parte maldita, la masa crítica).

Lo que en la historia es irreductible a la historia: el acontecimiento.

Lo que en la sexualidad es irreductible al sexo: la seducción.”⁷

⁷ *Ibid*, p. 173.

HOLZMAN Lois (Ed.): **Performing Psychology: A Postmodern Culture of the Mind**, ROUTLEDGE, New York, 1999. 230 págs.

Por *Carlos A. Rivas**

Dentro de algunas de las tensiones internas que presenta la psicología como disciplina, específicamente, en la ya clásica distinción entre teoría y práctica, junto a la creciente reacción de los planteamientos hermenéutico-interpretativos frente a los intentos de una explicación positiva de la conducta, *Performing Psychology* no puede sino ubicarse al margen de cualquier desarrollo previo. En otras palabras, este texto se presenta como una respuesta radical que pretende trascender las mencionadas polaridades.

En *Performing Psychology: A Postmodern Culture of the Mind*, se exponen los planteamientos del *movimiento performativo*,¹ el cual se asocia, ineludiblemente, a la figura de Fred Newman. Newman es doctor en filosofía analítica en la Universidad de Stanford (1962), practica la psicoterapia desde 1970 y desde 1985 es, además, escritor y director de teatro. Entre las múltiples actividades que ha realizado, destaca el haber fundado el "East Side Institute for Short Term Psychotherapy" de Nueva York, un centro de atención psicológica en el que se siguen los lineamientos performativos, bajo el modelo de la "psicoterapia social".² Igualmente, Newman dirige el "Castillo Theatre", un teatro "*off-broadway*" en el que se ponen en escena las obras teatrales de Newman.

Los múltiples intereses de Newman sirven para anticipar la concepción de la psicología según el movimiento performativo: un espacio donde el diálogo entre psicología, filosofía, cultura y política lleva a la modificación de la naturaleza de la actividad psicológica. Según esta visión, la psicología sólo puede entender-

* Licenciado en Psicología. Investigador del *Centro de Estudios Filosóficos* de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Antropología Filosófica de la misma universidad.

¹ "Performative movement". (Todas las traducciones son nuestras).

² Social therapy.

se cuando se sitúa dentro de un orden político y social. Se desdibujan, de este modo, los límites entre ciencia, arte y activismo político, para lograr una psicología cultural e históricamente situada, más que fundamentada en una “realidad” presu- puesta.

En síntesis, desde esta perspectiva se busca la ruptura con la psicología tal y como se le conoce, ya que se asume que ésta, desde sus pretensiones de ciencia natural, no puede contribuir al cambio social. El presente es un periodo histórico cualitativamente diferente a cualquier otro, suponen los expo- nentes de este planteamiento, que se caracteriza por la pérdida de los significados, la relatividad de la noción de verdad, la movi- lidad de los límites entre lo real y lo irreal, así como la incidencia de esta situación sobre la configuración del sujeto.

Por estas razones, se necesitan nuevas herramientas conceptuales, distintas a las que se han venido usando hasta el momento, para enfrentar los retos que aparecen como consecuencia del cambio histórico, a saber, la supuesta superación de la mo- dernidad. El propósito de esta refundamentación es, en definiti- va, explorar nuevas formas de entender el conocimiento, la me- todología y el trabajo conceptual, como forma de desarrollar nue- vos potenciales humanos dentro de un mundo postmoderno.

Con esta nueva caracterización, la psicología se convierte en *la* cultura de la mente: “la actividad vasta y compleja de crear subjetividad humana”.³ Más aún, la acción psicológica se entien- de, esencialmente, como *ejecución*:⁴ nada que explicar, nada que interpretar; la existencia humana se reduce a la superposición de ejecuciones, cuya naturaleza es la misma del actor en el tea- tro: “el mundo es un escenario malvado sobre el que todos eje- cutamos nuestras vidas”.⁵ De este modo, intentan demostrar que no existe ningún tipo de continuidad que ejerza poder sobre la supremacía del sujeto. Se pretende, desde aquí, no imponer nin- guna categoría conceptual que pueda limitar el desarrollo de cada una de las individualidades.

Este desarrollo es entendido según una noción asimilable a la de “proceso dialéctico”. Partiendo de una peculiar interpre- tación de los planteamientos de Vygotsky, especialmente de su

³ “the vast and complex activity of creating human subjectivity” (p. 25).

⁴ performance.

⁵ “the world is a wicked stage upon which we all perform our lives” (p.36).

concepto de “zonas de desarrollo proximal”, se asume que el ser humano transita su existencia como una totalidad que se re-crea continuamente. En específico, “el desarrollo es la actividad de crear lo que uno es mediante la ejecución de lo que uno no es”.⁶

Con este planteamiento, se hace patente la necesidad de un “método” que permita la creación de entornos para la liberación humana. Es interesante destacar que tal concepción de método, nuevamente, se aleja de cualquier entendimiento tradicional: “el método es practicado, no aplicado”.⁷ Se indica, así, que no hay un uso ulterior, o instrumental, de la actividad realizada por el psicólogo, como podría resultar de aplicar un método para obtener o construir conocimiento, o para lograr un resultado determinado.

Una ilustración de este punto, sacada del texto, ayudará a aclarar la idea. Dentro de la labor psicoterapéutica que se desprende de los planteamientos *performativos*, el manejo de los problemas emocionales y del dolor, por ejemplo, no requiere del *insight* o del análisis, ya que no hay nada básico que explicar o comprender (por ejemplo, una noción de personalidad). Lo que se requiere, simplemente, es la creación de nuevas emociones: el desarrollo emocional por ejecución/*perforación*. En palabras de Holzman, “crecer emocionalmente es inseparable de la creación de entornos que apoyen el crecimiento emocional”.⁸

Esto sólo es posible mediante una “herramienta-resultado”:⁹ un procedimiento mediante el cual se “entiende” que no puede separarse la herramienta del resultado que produce. Más aún, se busca “crear un método de estudio que no sea apropiado sólo para la subjetividad humana y su paradojicidad, sino que la matice e incluso la <explote> [a dicha subjetividad]”.¹⁰ En otras palabras, no se habla de unidades discretas que interactúan, sino de “una unidad dialéctica en la que el aprendizaje conduce al desarrollo”.¹¹

⁶ “Development, in this understanding, is the activity of creating who you are by performing who you’re not” (p. 66-67).

⁷ “method is practiced, not applied” (p.26).

⁸ “growing emotionally is inseparable from creating environments that support emotional growth” (p. 55-56).

⁹ “tool-and-result”.

¹⁰ “to create a method of study that is not only suitable to human subjectivity and its paradoxicality, but that relishes and even ‘exploits’ it”. (p. 65).

¹¹ “a dialectical unity in which learning leads a development” (p. 66).

Según esto, la tradicional dicotomía entre teoría y práctica pierde sentido: no hay descripción ni uso, tan sólo ejecución. En términos de una teoría, “la adecuada unidad de análisis para una ciencia psicológica no puede ser científica. Debe ser cultural y *performativa*”.¹² Así, a pesar de plantearse como una alternativa dentro de las nuevas corrientes en psicología, la propuesta *performativa* resulta una psicología alterna que compite con los planteamientos tradicionales. Más aún, Holzman supone que este nuevo modo de entendimiento no-epistemológico es necesario para algunas de las nuevas prácticas psicológicas, especialmente aquellas relacionadas con el lenguaje. En definitiva, plantea, “los fundamentos de la psicología en la epistemología necesitan ser eliminados”.¹³

De acuerdo a lo expuesto, la *psicología performativa*, mediante la novedad y la contundencia de sus planteamientos, podría abrir nuevos caminos en la definición y puesta en escena de la psicología en general. Más aún, podría llegar a sintetizar “un modo de estar en el mundo”. Sin embargo, un acercamiento detenido a sus planteamientos torna cuestionable los fundamentos mismos de este enfoque.

Para empezar, la metáfora de la vida como teatro, tal y como es presentada por el *movimiento performativo*, descuida aspectos importantes de la cuestión tratada. Erving Goffman, sociólogo de la escuela de Chicago, utiliza la metáfora del teatro como herramienta metodológica para el entendimiento de las situaciones sociales.¹⁴ Así, cada persona es como un actor que ejecuta un papel dentro del escenario social. Este símil facilita la comprensión de las relaciones sociales, en tanto permite usar conceptos propios del teatro - como *guión, escena, actor, público, utilería*, entre otros - para dar sentido a la interacción humana.

En contraposición, dentro de la *psicología performativa*, la mencionada metáfora se desplaza del nivel epistemológico al plano ontológico: cada persona es un actor y, en consecuencia, se desempeña con el papel que le fue otorgado sobre la base del momento histórico-cultural que le tocó vivir. Como no hay nada

¹² “The proper unit of analysis for a psychological science cannot be scientific. It must be cultural and performatory” (p. 69).

¹³ “psychology’s foundation in epistemology needs to be eliminated” (p. 91).

¹⁴ Véase Goffman, E.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

social, cultural o histórico que no haya sido creado por el hombre,¹⁵ se abre la posibilidad de que cada persona sea creadora del papel que quiere representar en el escenario de la vida.

En otras palabras, esta aproximación presume, de modo prácticamente ingenuo, que los condicionamientos sociales, históricos o culturales no tienen incidencia real sobre los actores y que son superables a través de la mera ejecución. Más aún, que la actuación humana es independiente de la trama de relaciones, con personas o con instituciones sociales, que se establecen mediante la acción. En síntesis, que la acción humana es separable del entorno en el que se inserta y que se agota en su mero ejecutar.

No puede negarse, para un entendimiento de la psicología como actividad emancipadora del individuo, el reconocimiento de la relatividad socio-histórica de las instituciones sociales; tampoco el papel de crítica social que, en consecuencia, debe asumirse cuando se busca superar, sin el sacrificio de la individualidad, la tensión inherente entre individuo y sociedad.

Sin embargo, sostener que cambiando el modo en el que se vive la propia existencia se llega a la modificación de los vínculos del individuo con la sociedad, es una generalización extrema. Suponer que la solución está, sencillamente, en *performar* la vida es descuidar la complejidad del fenómeno psicosocial, tanto como ignorar el funcionamiento por el que dicho fenómeno se mantiene. El rechazo a cualquier pretensión epistemológica dentro del *movimiento performativo*, en este sentido, puede verse como un intento por negar aquello que perturba: el problema ni se disuelve ni se trasciende, se ignora.

No por actuar como si pudiera cambiarse el mundo va a lograrse que éste, efectivamente, cambie.¹⁶ Rechazar la posibilidad de la representación conceptual no es sólo trascender los límites prescritos a la acción humana, sino rechazar descripciones útiles para el logro de los objetivos deseados. Por otra parte, sin ningún tipo de compromiso, más allá de la *ejecución*, no hay criterios para la valoración de la misma: daría lo mismo bailar *tap* o asesinar a una persona.

¹⁵ "there is nothing social, cultural or historical other than what we human beings create" (p. 67).

¹⁶ "It requires, in the practice of therapy, speaking to people as if they can change the world" (p. 67).

Definitivamente, éste no es el talante del texto que, por el contrario, intenta mostrar que pueden trascenderse los condicionamientos, propios a la condición humana, que impiden el logro de la felicidad. Sin embargo, al no reconocer que las acciones humanas cobran sentido dentro de un proyecto, las implicaciones que se desprenden de los planteamientos performativos carecen de fundamentación ética. En definitiva, este enfoque desconoce que la acción humana rebasa los límites de una teoría psicológica tradicional y que no se agota antes de cualquier intento de significación.

Para finalizar, por encima de cualquier crítica sustantiva que pueda hacerse a la *psicología performativa*, el mayor reclamo que puede hacerse a los autores del texto, salvo los intentos que hace Newman mediante capítulos con forma de obras de teatro, deriva de su propia inconsecuencia. A lo largo del texto se define, explica, justifica y argumenta, del mismo modo en el que se define, explica, justifica y argumenta en otros planteamientos hechos desde la psicología. Este hecho hace evidente la reflexión que subyace a la presente reseña: ¿se puede, en efecto, ser consecuente con la visión de *performing psychology*? ¿o seremos todavía demasiado modernos para, simplemente, *performar* nuestra vida?

Actualidad filosófica

Durante el año pasado se llevaron a cabo los siguientes eventos de interés filosófico:

- Los centros de estudiantes de Psicología y Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello organizaron las "I Jornadas de Filosofía y Psicología", en las que se trataron temas de interés para los estudiantes de ambas disciplinas. Estas jornadas se llevaron a cabo en el *campus* universitario los días 3 y 4 de Mayo. Los ponentes invitados al evento fueron los profesores José Burgos, Andrés Miñarro, Carlos Rivas y Pedro Pablo Urriola.

- El lunes 7 de Junio, el Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar presentó al profesor Carlos B. Gutiérrez, quien, venido desde Colombia, conversó con los estudiantes "Sobre la Idea del Progreso".

- La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en México, celebró, en el mes de Agosto, el XIV Congreso Interamericano de Filosofía. Este evento contó con la participación activa de la Asociación Venezolana de Filosofía Política, cuya sede se encuentra en el estado Mérida.

- El Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. José M. Delgado Ocando" (IFD), el Centro Latinoamericano de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CELIJS), el Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST), la Maestría en Filosofía y la Dirección de Postgrado de la UCAB, junto al rectorado de la Universidad Rafael Urdaneta (URU) invitaron al seminario "Crisis y Acción Política", realizado el 28 y 29 de Octubre en IPPLUZ, en la ciudad de Maracaibo.

- Del 22 al 26 de Noviembre se llevó a cabo, en las instalaciones de la Universidad Central de Venezuela, el Congreso Nacional de Filosofía. Este congreso contó con la participación de invitados nacionales e internacionales, así como de diversos ponentes.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos

ARTÍCULOS:

Cavell, Stanley: *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9.

Dávila, Jorge: *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, N° 3, p. 9.

Desiato, Massimo: *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, N° 2, p. 45.

González Fabre, Raúl: *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria*. 1999, N° 2, p. 81.

Gros, Frédéric: *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, N° 3, p. 25.

Guevara, María Fernanda: *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada)*. 1998, N° 1, p. 7.

Guzmán, Rayda: *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. 1999, N° 2, p. 133.

Hernández, Jesús: *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista*. 1998, N° 1, p. 27.

Jara, José: *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez*. 2000, N° 3, p. 39.

Kohn, Carlos: *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina*. 2000, N°3, p. 57.

Mujica Ricardo, Michel: *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX*.

2000, N° 3, p. 69.

Reyes, Oscar: *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty*. 2000, N° 3, p. 111.

Rivas, Carlos: *Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)*. 2000, N° 3, p. 131.

Sarmiento, Gustavo: *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant*. 1998, N° 1, p. 57.

Seoane C., Javier B.: *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido*. 1998, N° 1, p. 73.

Tepedino, Nelson: *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad)*. 1998, N° 1, p. 105.

Urriola, Pedro Pablo: *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo*. 1998, N° 1, p. 123.

COMUNICACIONES:

Desiato, Massimo: *Hermenéutica, postmodernidad, violencia*. 2000, N° 3, p. 159.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *Hombre, comunidad y humanismo*. 1998, N° 1, p. 147.

Rivas, Carlos: *Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología*. 2000, N° 3, p. 177.

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, N° 2, p. 151.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173.

NOTAS:

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187.

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183.

RESEÑAS:

Casanova, Carlos: *MELENDO, Tomás: La metafísica de Aristóteles. Método y temas (I y II) (Cuadernos de Anuario Filosófico. N°s. 43 y 44. Pamplona, 1997).* 1999, N° 2, p. 189.

Chang, Ricardo: *DÍEZ C., José A. y C. Ulises MOULINES: Fundamentos de Filosofía de la Ciencia, Ariel, Barcelona, 1997, 501 págs.* 1999, N° 2, p. 197.

Gauna P., Aníbal: *ARENDET, Hannah: ¿Qué es la política? Paidós, Barcelona 1997, 156 págs.* 1998, N° 1, p. 163.

Gauna P., Aníbal: *GIDDENS, Anthony: La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia, Tr. Pedro Cifuentes Huertas, Taurus, Madrid, 1999. 198 págs. Título original: The third way (1998).* 2000, N° 3, p. 197.

Gauna P., Aníbal: *MARSHALL, T.H y T. BOTTOMORE: Ciudadanía y clase social, Tr. Pepa Linares, Alianza Editorial, Madrid, 1998. 149 págs. Título original: Citizenship and Social Class (1992).* 2000, N° 3, p. 201.

Guevara, María Fernanda: *CAMARERO SANTAMARÍA, Jesús: El déficit social neoliberal. Del Estado del*

bienestar a la sociedad de la exclusión, Editorial SAL TERRAE, Santander, 1998. 2000, N° 3, p. 205.

Guzmán, Rayda: *BAUDRILLARD, Jean: El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit, Trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998. 180 páginas. Título original Le Paroxyste indifférent.* 2000, N° 3, p. 211.

Hernández, Jesús: *MARÍAS, Julián: Tratado de lo mejor (La moral y las formas de vida), Alianza editorial, Madrid 1995, 180 págs.* 1998, N° 1, p. 169.

Padrón, Carlos: *LUCIANI, Rafael: La palabra olvidada. De la significación a la simbolización, Publicaciones del Instituto Universitario Padre Ojeda, Los Teques 1997, 240 págs.* 1998, N° 1, p. 171.

Padrón, Carlos: *SEARLE, J.R.: The Construction of Social Reality, The Free Press, New York, 1995, 241 pags.* 1999, N° 2, p. 203.

Ramos, Daniel: *KREBS, Victor: Del Alma y el Arte: Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria, Fundación Museo de Bellas Artes.* 1999, N° 2, p. 209.

Rivas, Carlos: *DESIATO, Massimo y GUEVARA, María Fernanda: El hombre en la teoría de la Administración, Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1998. 293 págs.* 1999, N° 2, p. 215.

Rivas, Carlos: *HOLZMAN Lois (Ed.): Performing Psychology: A Postmodern Culture of the Mind, ROUTLEDGE, New York, 1999. 230 págs.* 2000, N° 3, p. 215.

Seoane C., Javier B.: *DESIATO, Massimo: La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual (Emancipación y comunicación generalizada), Ediciones Fundación Polar-U.C.A.B., Caracas, 1998. 402 págs.* 1999, N° 2, p. 217.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos

Normas para la entrega y publicación de colaboraciones

Logoi es un anuario cuyo fin es recoger colaboraciones que constituyan un aporte para el debate sobre tópicos e investigaciones filosóficas. En este sentido, *Logoi* está abierta a la participación de todos los interesados en publicar sus trabajos. Para ello, la Revista es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el CONICIT. Toda entrega de colaboraciones ha de cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos al Consejo de Redacción de la Revista por triplicado. En dos de esas copias, destinadas a los jueces examinadores, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado en cada página por su autor.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Logoi. Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.

- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces examinadores especialistas en el área. Estos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas; c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas, y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez examinador. Una vez llegadas las copias al Consejo de Redacción, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Igualmente, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.
- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pié de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: apellido y nombre del autor seguido de dos puntos, título de la obra en *itálicas* seguido de coma, en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos), nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma, lugar de edición seguido de coma, el año de la edición usada conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis seguido de coma, número de la página o páginas reseñadas. Si se trata de artículos, el título se colocará entre comillas seguido de coma y el título de la publicación en *itálicas*. Una vez que halla aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el apellido y nombre del autor, el título de la obra en *itálicas* y el número de página o páginas de referencia. Logo se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.
- 7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán tres ejemplares de la Revista.

- 8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerir alguna información adicional, puede consultar por los teléfonos 407.41.56 y 407.42.04, o a algunos de los siguientes correos electrónicos:

mdesiato@ucab.edu.ve
jseoane@ucab.edu.ve
carrivas@ucab.edu.ve
agauna@ucab.edu.ve

- 9) Dirección para el envío de colaboraciones: Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Estudios Filosóficos, Edificio de Aulas, Piso 3º, Módulo A-2, Montalbán, La Vega, Caracas (1021) Venezuela. Si es por vía fax a uno de los siguientes números: (58-2) 407.43.54 o (58-2) 407.43.49.