

enero-junio 2011

# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 4, núm. 7, enero-junio 2011

## Comité Editorial

| Área de Letras                                                         | Área de Filosofía                                                             |
|------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Dra. Elba Sánchez Rolón</i><br>Directora                            | <i>Dr. Aureliano Ortega Esquivel</i><br>Director                              |
| <i>Dr. Andreas Kurz</i><br>(Universidad de Guanajuato, Méx.)           | <i>Dr. Rodolfo Cortés del Moral</i><br>(Universidad de Guanajuato, Méx.)      |
| <i>Dra. Inés Ferrero Cándenas</i><br>(Universidad de Guanajuato, Méx.) | <i>Dra. María L. Christiansen Renaud</i><br>(Universidad de Guanajuato, Méx.) |
| <i>Dr. Juan Pascual Gay</i><br>(El Colegio de San Luis, Méx.)          | <i>Dr. Carlos Oliva Mendoza</i><br>(UNAM, Méx.)                               |
| <i>Dr. Michael Roessner</i><br>(Universidad de Munich, Ale.)           | <i>Dr. José Luis Mora García</i><br>(Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)    |
| <i>Lic. Luis Arturo Ramos</i><br>(Universidad de Texas, EUA)           | <i>Dr. Raúl Fornet-Betancourt</i><br>(Universidad de Bremen, Ale.)            |

Editora: Lilia Solórzano Esqueda  
Coordinador del número: Aureliano Ortega Esquivel  
y Mavevna Gámez Guerrero

*Valenciana*, nueva época, año 4, núm. 7, enero-junio de 2011, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro, C.P. 36 000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C.P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Producción: Editorial de la Universidad de Guanajuato. Diseño de portada: Adriana Chagoyán. Formación: Juan Octavio Torija. Corrección: Flor E. Aguilera Navarrete. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102, ISSN 2007-2538. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres de la Offset Libra, Av. Francisco I. Madero 31, Barrio de San Miguel Iztacalco, C.P. 08650, México, D.F., este número se terminó de imprimir el 27 de febrero de 2011 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

# Sumario

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Presentación</i>                                                                                   |     |
| Aureliano Ortega Esquivel                                                                             | 7   |
| <br>Literatura y azar                                                                                 |     |
| Carlos Oliva Mendoza                                                                                  | 11  |
| <br>La Teoría Crítica como género                                                                     |     |
| Beatriz Caballero Rodríguez                                                                           | 32  |
| <br>Pertinencia territorial de las críticas al culturalismo                                           |     |
| Mariflor Aguilar Rivero                                                                               | 53  |
| <br>Filosofía y tiempo final                                                                          |     |
| Eduardo Subirats                                                                                      | 64  |
| <br>¿Es posible una teoría del conocimiento<br>en Miguel de Unamuno?                                  |     |
| Luisa Montaña Montero                                                                                 | 74  |
| <br>Ortega, Ricoeur y la razón narrativa                                                              |     |
| José Mendivil Macías Valadez                                                                          | 100 |
| <br>La distinción entre <i>decir</i> y <i>mostrar</i> y<br>la superación de los problemas filosóficos |     |
| Kurt Wischin                                                                                          | 112 |

|                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| La mujer-filósofo o la más “antinatural” de las criaturas.<br>En torno a Simone de Beauvoir y a su obra <i>El segundo sexo</i><br>María José Guerra Palmero | 131 |
| Reseñas                                                                                                                                                     | 147 |
| Los autores                                                                                                                                                 | 167 |

## Presentación

La revista *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras* es resultado del esfuerzo académico conjunto que el Departamento de Filosofía y el Departamento de Letras Hispánicas, del Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato, han venido realizando desde que se fundaron como departamentos en octubre de 2008. Esfuerzo compartido que se ejemplifica no sólo con la realización de encuentros y publicaciones académicas conjuntas, sino con las seis entregas anteriores de la revista.

En su número 7, *Valenciana* ofrece una muestra significativa de trabajos de pensadoras y pensadores de ámbitos e instituciones académicas muy distintos: Nueva York, Sevilla, Nueva Zelanda, las Islas Canarias y las ciudades mexicanas de México, Querétaro y Guanajuato. No obstante, a la diversidad geográfica, como asunto circunstancial, habría que anteponerle el hecho de que se trata de artículos que a nuestro juicio ilustran el tipo de problemas teóricos y filosóficos que ocupan y preocupan a nuestros contemporáneos

En su colaboración “Literatura y azar”, Carlos Oliva nos ofrece una nueva lectura de Borges y, a través de ella, una nueva lectura del *Quijote*, pero ahora de la mano de su “segundo” autor: Pierre Menard. Lectura inquietante por el tono de irrealidad que de suyo conserva el cuento de Borges, y que Oliva recupera con singular hondura y destreza. Este autor nos invita a leer el *Quijote* como un complejo *artificio* en el que se anudan distintos órdenes

y niveles de problemas relativos al tiempo, a la historia y a la escritura, pero cuya índole es inequívocamente filosófica.

El mismo tono inquisitivo, pero resuelto por medios teóricos muy distintos, encontramos en el trabajo de Beatriz Caballero, “La Teoría Crítica como género”. La pregunta se dirige hacia el modo en el que podemos asumir la Teoría Crítica dentro del conjunto del saber contemporáneo, debido a que sus peculiaridades teóricas y discursivas eluden toda forma de clasificación normal. Como respuesta, la autora propone considerar a la Teoría Crítica como un género teórico y escriturístico específico en el que concurren, predominantemente, su intención crítica y su dimensión política.

Enfocados en problemas de urgente actualidad, los trabajos “Pertinencia territorial de las críticas al culturalismo”, de Mariflor Aguilar, y “Filosofía y tiempo final”, de Eduardo Subirats, despliegan, cada uno en su estilo y ámbito de pertinencia, una serie de señalamientos críticos respecto a dos fenómenos contemporáneos. Mariflor Aguilar se refiere críticamente a los límites teóricos que presentan los modelos de interpretación “culturalista” frente a la necesidad de conceptualizar el proceso de desterritorialización que actualmente se está instrumentado en el estado de Chiapas bajo los auspicios de los gobiernos federal y estatal y de la iniciativa privada, con el pretexto de “reubicar” pueblos enteros para resolver la “dispersión poblacional”, lo que, a juicio de la autora, atenta contra toda forma de tradición cultural e identidad comunitaria basada en el territorio. Por su parte, Eduardo Subirats, a partir de una suerte de reescritura analítica y actualizadora de su obra *La existencia sitiada*, a través de un descarnado análisis de la situación del “fin de la posmodernidad”, denuncia la perplejidad académica que priva en el medio universitario norteamericano, con la necesidad de rearticular una nueva teoría crítica y una renovada actitud antisistémica.



Los trabajos de Luisa Montaña y José Mendívil nos ofrecen lecturas novedosas y sugerentes de dos autores españoles de primer nivel y persistente influencia: Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, respectivamente. En el artículo “¿Es posible una teoría del conocimiento en Miguel de Unamuno?”, Luisa Montaña realiza un dilatado y profundo recorrido por la obra filosófica del vasco universal para mostrarnos que aun cuando éste no escribiera formalmente una “teoría del conocimiento” existe, a lo largo de sus escritos, una serie de señalamientos, aportaciones y desarrollos que bien podrían interpretarse como una propuesta epistemológica encuadrada no en el modelo lógico-matemático, sino en una necesaria articulación entre la vida y el conocimiento. Por su parte, en “Ortega, Ricoeur y la razón narrativa”, José Mendívil acude al autor de la postura denominada “razón vital” —cuya obra empieza a ser recuperada en nuestro medio universitario— para establecer algunos puntos de encuentro y desencuentro con la hermenéutica contemporánea de Paul Ricoeur.

Kurt Wischin, en el artículo “La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos”, se propone ilustrar, desarrollando críticamente la diferencia wittgensteiniana entre *decir* y *mostrar*, que existe en Wittgenstein un motivo unificador y un motor que hilvanan la totalidad de su pensamiento temprano, pero que el olvido de ese motivo puede ofuscar la discusión y remitirla a meras cuestiones técnicas que no abonan nada a favor de la auténtica discusión filosófica.

Cierra esta entrega de la revista *Valenciana* una colaboración de María José Guerra Palmero titulada “La mujer-filósofo o la más ‘antinatural’ de las criaturas. En torno a Simone de Beauvoir y a su obra *El segundo sexo*”. En ésta, desde la categoría de *alteridad*, la autora analiza el impacto y la recepción que en su momento propició la aparición de *El segundo sexo*, para referirla a la existencia *real* de las mujeres, explicitar las condiciones de la vida femenina

“expropiada y obligada a permanecer en la mera inmanencia” y a la necesidad teórica e histórica del feminismo, al tiempo que denuncia la falta de reconocimiento, el descrédito y los prejuicios sexistas que imposibilitaron la justa estimación crítica de la obra de De Beauvoir.

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

# Literatura y azar

Carlos Oliva Mendoza  
Universidad Nacional Autónoma de México

## Resumen

Este texto aborda dos puntos centrales en la obra de Borges a través de la relación con Cervantes: *a)* la consideración de la lectura como el hecho más radical de la creación literaria; *b)* la tajante apuesta creativa que se fundamenta en la consideración de que toda obra es un borrador. En este contexto, Borges aparece como el autor primordial, junto con Kafka, de la literatura del siglo XX, y su relectura del *Quijote* es fundamental.

Palabras clave: Borges y Cervantes, *Quijote*, interpretación de la obra cervantina, *Pierre Menard autor del Quijote*.

## *Abstract*

*Through his relationship to Cervantes, the essay focuses in two important points of the Borges's work. One of them: think in the reading like the most radical literary creation; second, the radical Borges's idea, to reckon in every work as a draft. In this context, Borges appears as the fundamental author, next to Kafka, in the literature of the XX Century and his interpretation of the Quijote as an essential reading.*

*Keywords: Borges and Cervantes, Quijote, interpretation of the cervantine work, Pierre Menard autor del Quijote.*

En la lengua consisten los mayores daños  
de la vida humana.

CERVANTES

¿Cuál es la reforma que más admira?  
Las no acaecidas todavía, las que abolirán  
el culto del dinero y el de la fama.

BORGES

Mientras el autor de la necrología de Menard redactaba su nota, los ejércitos de Hitler invadían Checoslovaquia y luego Polonia; Franco acorralaba y capturaba los últimos focos de resistencia de republicanos españoles o los obligaba a huir al otro lado de la frontera, al sur de Francia (no muy lejos de Nîmes); y de las fábricas de Europa, Japón y los Estados Unidos surgían nuevas armas que don Quijote tanto desdeñaba. El debate sobre “las armas y las letras” nunca fue más pertinente, a pesar de que el vencedor del debate —otra vez, como en 1605— estaba decidido de antemano.

DANIEL BALDERSTON

Una de las experiencias milagrosas del siglo XX es que exista “Pierre Menard, autor del Quijote”, el relato más cervantino de la literatura contemporánea. Dirán algunos que es, quizá, más angustiante, irónico y trascendente que el propio *Don Quijote de la Mancha*, pero ahí se equivocarán aquéllos que lo sugieran. Hay un elemento en el *Quijote* de Cervantes del que adolece, en parte, el *Quijote* de Borges: Sancho Panza, acaso la figura más importante de la literatura moderna. Y digo en parte, porque en ese relato el papel de Sancho lo juega Borges.

En el relato de Borges, Pierre Menard —nunca está de más recordarlo— sólo logra escribir algunos de los capítulos metatextuales del *Quijote* de Cervantes (uno referente a la traducción y el azar

de la escritura, otro al debate entre las armas y las letras y, el último, en torno a la escritura y la vida, esto es, al género autobiográfico), y por más que el narrador del Menard tenga un aire sanchopancista, lo cierto es que no tiene la estatura, mediana y ordinaria, del plebeyo de Sancho. Pero vamos a intentar encontrar un principio.

Así como el *Quijote* es un recuento póstumo —lo que hace el caballero del bacín en la cabeza es vivir como se había vivido en la época de caballería—, así es el texto de Borges. El narrador trata de hacer una breve rectificación de la vida y obra de Pierre Menard, aquel fascinante simbolista del siglo XX:

La obra visible que ha dejado este novelista es de fácil y breve enumeración. Son, por lo tanto, imperdonables las omisiones y adiciones perpetradas por Madame Henri Bachelier en un catálogo falaz que cierto diario cuya tendencia *protestante* no es un secreto ha tenido la desconsideración de inferir a sus deplorables lectores —si bien estos son pocos y calvinistas, cuando no masones y circuncisos. Los amigos auténticos de Menard han visto con alarma ese catálogo y aun con cierta tristeza. Diríase que ayer nos reunimos ante el mármol final y entre los cipreses infaustos y ya el Error trataba de empañar su Memoria [...] (Borges, 2001: 444).

El narrador del cuento comienza a limpiar la ya maltrecha memoria (proferida por esa pléyade de “calvinistas”, “masones” y “circuncisos”) con una enumeración de lo escrito por Menard. Algunas de las piezas que encuentra son las siguientes:

- 1) Un soneto simbolista.
- 2) Una monografía de conceptos poéticos, no sinónimos o perífrasis, sino “objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a las necesidades poéticas”.
- 3) Una monografía de conexiones entre Descartes, Leibniz y John Wilkins.

- 4) La traducción de la Aguja de navegar, de Quevedo.
- 5) “Una lista manuscrita de versos que deben su eficacia a la puntuación”.

Más otro texto monográfico sobre Leibniz referente a la característica universal; dos libros sobre ajedrez; otra monografía, ahora sobre la *Ars magma generalis*, de Ramón Lull; los borradores de la lógica simbólica, la de Boole y las leyes métricas generales de la prosa francesa; una transposición de alejandrinos de una obra de Valéry y tres o cuatro textos más que cierran el trabajo de Pierre Menard.<sup>1</sup>

Obvio decirlo, se trata, si revisamos con detenimiento tan farragosa lista, de una obra que busca un solo tema, la identidad, o como dirían los ilustrados, la perfección, o mejor aún, como indicarían los críticos contemporáneos: busca la interpretación perfecta y única del mundo: el símbolo absoluto que detiene el tiempo.

Sin embargo, ésta es la obra pública, la creación hermética y verdadera es la que ocupará al narrador del relato. Se trata de la obra “más significativa de nuestro tiempo”, en palabras del amigo de Menard: “los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte del Quijote y de un fragmento del capítulo veintidós” (Borges, 2001: 446).

El narrador del cuento borgesiano nos dice que tal asunto, reescribir el *Quijote*, parece un dislate, y esto es precisamente lo que intenta justificar. Dos textos lo llevaron a tal empresa. En primer lugar, el fragmento filológico de Novalis, que lleva el número 2005 en la edición de Dresden, donde se “esboza el tema de la *total identificación* con un autor determinado” (Borges, 2001: 446. Las cursivas se encuentran en el original). El fragmento dice lo siguiente:

<sup>1</sup> Según Daniel Balderston (1996), hay dos textos de Menard no incluidos en la lista del narrador del cuento: *Origine thyroïdienne du rhumatisme chronique, progressif et déformant* (El origen tiroïdal del crónico, progresivo y deformante reumatismo) y *Conseils pratiques aux jeunes mères* (Consejos prácticos para madres jóvenes).

Nur dann zeig ich, dass ich einen Schriftsteller verstanden habe, wenn ich in seinem Geiste hondeln kann; wenn ich ihn, ohne seine Individualität zu schmälern, übersetzen und mannigfach verandern kann<sup>2</sup> (Novalis, 1929: 644).

El segundo lugar, dice el narrador, “es uno de esos libros parasitarios que sitúan a Cristo en un bulevar, a Hamlet en la Cannebière o a don Quijote en Wall Street” (Borges, 2001: 446). Es posible que aquí el personaje se esté refiriendo al *Ulises* de Joyce como el libro parasitario que simplemente resitúa una epopeya en su mundo contemporáneo o, en general, a los ejercicios de vanguardia del siglo XX que gustan de estas extrapolaciones. Así, pues, Menard no intenta ni la identificación total con un autor previo, Cervantes en este caso, como lo sugiere el fragmento de Novalis, ni mucho menos la actualización de la obra quijotesca. Al simbolista no le interesa, en palabras del narrador, “ni el placer plebeyo del anacronismo”, ni el “embeleso de que todas las épocas son iguales o distintas”. Menard:

[...] no quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino el *Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes (Borges, 2001: 446).

¿Pero de dónde le viene esta idea loca a Jorge Luis Borges, este *dislate* de escribir un cuento sobre un simbolista francés que se enfrenta al autor más barroco de la narrativa española —sólo comparable con Góngora o Lezama Lima— para convertirse en él, para escribir la novela más importante de la literatura moderna, una obra que, además, ya ha sido escrita?

<sup>2</sup> “Sólo muestro que he entendido a un autor cuando puedo actuar en su espíritu; cuando, sin disminuir su individualidad, puedo traducirlo y transformarlo de muchas formas”.

Según el crítico Daniel Balderston, la idea no le viene de ningún lado. Jorge Luis Borges y Pierre Menard se encontraron, probablemente, en el primer lustro de 1920. Balderston ha exhumado un poema de los primeros libros de Borges, “Por los viales de Nîmes”:

Como esas calles patrias  
Cuya firmeza en mi recordación es reclamo  
Esta alameda provenzal  
Tiende su fácil rectitud latina  
Por un ancho suburbio  
Donde hay despejo y generosidad de la llanura.  
El agua va rezando por una acequia  
El dolor que conviene a su peregrinación insentida  
Y la susurración es ensayo del alma  
Y la noche es benigna como un árbol  
Y la soledad persuade a la andanza.  
Este lugar es semejante a la dicha;  
I yo no soy feliz.  
El cielo está viviendo un plenilunio  
Y un portalejo me declara una música  
Que en el amor se muere  
Y con alivio dolorido resurge. [sic]  
Mi oscuridad difícil mortifica la calma.  
Tenaces me suscitan  
La afrenta de estar triste en la hermosura  
Y el deshonor de insatisfecha esperanza

(Borges, 1997: 227).<sup>3</sup>

El poema, según los biógrafos de Borges, parece haber sido escrito durante el segundo viaje de la familia del escritor argentino a

<sup>3</sup> Se trata de una versión no alterada que el mismo Borges retiró de sus obras completas. La fuente es Borges, 1997: 227. También puede consultarse directamente Borges, 1925 (ver bibliografía al final).



Europa, entre 1923 y 1924. Un recorrido por Londres, París, Génova, Madrid, Andalucía y Mallorca, donde —dice Balderston— “el joven veterano del avant-garde y renacido en el nacionalismo argentino” tiene un encuentro, fallido y desesperanzado —según el poema— con el simbolista de Nîmes:

Otros indicios muestran que Borges y Menard habrían llegado a discutir el proyecto de este último sobre el *Quijote*. En una serie de ensayos publicados en la década de los veinte (*El tamaño de mi esperanza* 108-14; *El idioma de los argentinos* 10-13, 139-46), Borges ataca el concepto demasiado literal que Menard tiene del texto y celebra los ‘descuidos’ de Cervantes (sin aludir a Menard, por supuesto, cuya obra era todavía ‘invisible’). La entrevista debe de haberse llevado a cabo a comienzos del proyecto Menard, cuando éste todavía estaba resuelto a convertirse en el mismísimo Cervantes (Balderston, 1996: 62-63).

No obstante lo anterior, lo más importante no es constatar dicho encuentro,<sup>4</sup> pues lo importante no es el encuentro, es la naturaleza de tal encuentro. Ya en el poema de Borges se intuye esta peregrinación quijotesca —“y la soledad persuade a la andanza”—. “Insentida” en su locura.

En los versos de Borges lo que puede leerse es una profunda decepción por no comprender al simbolista, quizá por esto diga: “Este lugar es semejante a la dicha/I yo no soy feliz” (sic). Acaso Borges acentúa su propia ignorancia frente a aquél que sólo aspira a volverse Cervantes cuando escribe: “Mi oscuridá difícil morti-

<sup>4</sup> No discutiré este asunto, pero quiero señalar que este dato tiene muchas implicaciones para la interpretación del texto de Borges, pues parte de la crítica cree que la relación de este autor con su obra es la que dicta ese misterio llamado genio y, ya en esa divisa, no les interesa a los críticos hacer una investigación correcta del contexto en el cual la obra fue formada, sino que optan por las conexiones trascendentes de la obra de Borges con la “literatura universal”.

fica la calma/Tenaces me suscitan/La afrenta de estar triste en la hermosura/Y el deshonor de insatisfecha esperanza”.

Es hasta muchos años después, cuando Borges envía su cuento a la *Revista Sur*, en 1939, que el argentino parece terminar el encuentro de los años 20 con Menard:

Menard, seguramente, debió haber desconcertado al joven Borges, quien estaba convencido de que la literatura había sido reinventada por los escritores vanguardistas de su generación. Un francés que —dos décadas antes de los manifiestos surrealistas, del ultraísmo, del creacionismo y los demás movimientos revolucionarios de la cultura y literatura modernas— había escrito una monografía sobre imágenes que no se referían a cosas del mundo sino a ‘objetos ideales creados por una convención y esencialmente destinados a las necesidades poéticas’, y que, sin embargo, se complacía durante la década triunfal de la vanguardia en la reescritura de una novela española del siglo XVII. ¡Qué obstinación! ¡Qué manera de estar al margen del espíritu de la época! (Balderson, 1996: 62-63).

¿Por qué hace esto Menard? La pregunta la contesta el Menard de Borges:

‘Mi propósito es meramente asombroso’, me escribió el 30 de septiembre de 1934 desde Bayonne. ‘El término final de una demostración teológica o metafísica —el mundo externo, Dios, la causalidad, las formas universales— no es menos anterior y común que mi divulgada novela. La sola diferencia es que los filósofos publican en agradables volúmenes las etapas intermedias de su labor y que yo he resuelto perderlas’ (Borges, 2001: 447).

Podría decirse, entonces, que el objetivo de Menard es uno elemental: el deseo de alcanzar el asombro. Con una sola diferencia, no le interesa el camino que lo conduce al asombro, sólo el asombro

en sí mismo. Esta parte es central en el texto de Borges: ¿por qué opta Menard por la reescritura metafísica de un texto ya escrito?, ¿por qué volver a ser ese autor atravesando el tiempo y el espacio que los separa, y no buscar, de acuerdo con el espíritu de la época, el asombro a través de la modernidad vanguardista que cabalga tan dichosa en los principios bélicos del siglo XX? Quizá Borges ha contestado esta pregunta de muchas formas en otros textos: el asombro está en la conservación y no en el olvido. Ésta es un poco la idea de lo clásico que tiene el escritor argentino:

Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad (Borges, 1989: 151).

Pero no adelanto las conclusiones del texto. Mejor seguirlo párrafo por párrafo. Después de decirnos que su propósito es sólo asombroso, el narrador del cuento nos dice cuál es el método que Menard “imaginó”: conocer bien el español del siglo XVII, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra los turcos, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 a 1918 y ser Miguel de Cervantes. En síntesis, lo que se propuso hacer Menard es exactamente lo mismo que hace Cervantes al escribir su obra. El Quijote, de la mano de Sancho, conoce el español del XV y del XVI, recupera la fe en las justas de caballería, guerrea contra otros caballeros por motivos que ya parecían asunto baladí, olvida la historia del XV, del XVI y principios del XVII y convierte a Alonso Quijano, cada vez que una paliza le permite recuperar la armadura, en don Quijote.

Quizá por ello la frase, digna de Macedonio Fernández, que escribe Borges en el cuento: “de todos los medios imposibles para llevarla a término, éste era el menos interesante”. Parece indicarse algo: o estamos en el interior de una realidad que no excluye a la

ficción y, por lo tanto, la palabra “imposible” es simplemente una forma *sui generis* de realizar las cosas o, por el contrario, la empresa es realmente imposible. No puede llevarse a término y, por tanto, su valía está en intentar realizarla de la forma más interesante, ya que no se materializará jamás.

Ser en el siglo veinte un novelista popular del siglo diecisiete le pareció una disminución. Ser, de alguna manera, Cervantes y llegar al Quijote le pareció menos arduo —por consiguiente, menos interesante— que seguir siendo Pierre Menard y llegar al Quijote, a través de las experiencias de Pierre Menard. (Esa convicción, dicho sea de paso, le hizo excluir el prólogo autobiográfico de la segunda parte del don Quijote. Incluir ese prólogo hubiera sido crear otro personaje —Cervantes— pero también hubiera significado presentar el Quijote en función de ese personaje y no de Menard. Éste, naturalmente, se negó a esa facilidad) (Borges, 2001: 447).

El siguiente punto de la obra es de una sutileza terrible y mágica. Menard le escribe al narrador que se ha dado cuenta de que su empresa, realmente, no es imposible... para realizarla le “bastaría ser inmortal”. Es difícil, aquí, no pensar en otro texto de Borges, “El Inmortal”. Aquel relato donde el viejo soldado recorre, sin posibilidades de morir, toda la historia del mundo occidental, y se da cuenta de que las palabras de Homero son tan poderosas y que están tan llenas de sentido como la nada, como el mismo silencio. Por esto el narrador del cuento vuelve a deslizar ese argumento parmenídeo de la inmutabilidad del ser, contra Heráclito, de la perfección del río que nunca cambia las cosas:

¿Confesaré que suelo imaginar que la terminó y que leo el Quijote —todo el Quijote— como si lo hubiera pensado Menard? Noches pasadas, al hojear el capítulo XXVI —no ensayado nunca por él— reconocí el estilo de nuestro amigo y como su voz en esta

frase excepcional: *las ninfas de los ríos, la dolorosa y húmida Eco*. Esta conjunción eficaz de un adjetivo moral y otro físico me trajo a la memoria un verso de Shakespeare, que discutimos una tarde:

*Where a malignant and turbaned Turk* (Borges, 2001: 447).

¡Qué infinito terror el que habría sentido el narrador, Menard y el propio Borges... el que podemos sentir nosotros! Se trata de aquella angustia primigenia que mostrara Platón, una y otra vez, a través de la búsqueda de la némesis: todo está escrito en este mundo. Nada es nuevo. Todo es una variación infinita de lo mismo, simulacros de una verdad escrita por siempre. No es casual, pues, que el narrador recuerde la misma estrategia en manos del otro gran escritor de la modernidad; es como si tanto Shakespeare como Cervantes supieran que los adjetivos físicos, como todo en este mundo, son formas morales: donde un turco maligno, *donde un turco turbante*.

Así es como queda anunciado el mundo clásico al que pertenece, aun en su despliegue barroco, el *Quijote*. Creo que por esto es que el narrador se pregunta por qué razón Menard escogió la reescritura de un libro clásico, del *Quijote*. El problema, nos dice el narrador, es que se trata de un simbolista, “devoto de Poe, que engendró a Baudelaire, que engendró a Mallarmé, que engendró a Valéry, que engendró a Edmond Teste”. Es Menard, repitiendo una respuesta que Borges gustaba dar, el que contesta de una manera fulminante el motivo de su elección:

El *Quijote* me interesa profundamente, pero no me parece ¿cómo lo diré? inevitable. No puedo imaginar el universo sin la interjección de Poe... (Borges, 2001: 448).

El *Quijote* es un libro contingente, el *Quijote* es innecesario. Puedo premeditar su escritura, puedo escribirlo, sin incurrir en una

tautología. A los doce o trece años lo leí, tal vez íntegramente. Después he releído con atención algunos capítulos, aquellos que no intentaré por ahora. He cursado asimismo los entremeses, las comedias, la *Galatea*, las *Novelas ejemplares*, los trabajos sin duda laboriosos de *Persiles y Segismunda* y el *Viaje del Parnaso*... Mi recuerdo general del *Quijote*, simplificado por el olvido y la indiferencia, puede muy bien equivaler a la imprecisa imagen anterior de *un libro no escrito* (Borges, 2001: 448. El subrayado es mío).

La respuesta, en términos positivos, parece ser la siguiente: pese a que se anuncia el movimiento eterno de lo clásico en la obra de Cervantes, *el Quijote es evitable*. Poe, en contraste, es un ejemplo de lo inevitable, justo del trazo simbólico del universo. En Poe lo que se observa, como ha dicho Borges, es “el conjunto de su obra”, no las páginas de ella. Se trata de dos tipos de imaginación: *Los simbolistas imaginan el universo, los barrocos, como Cervantes, el accidente y el azar*. Frente a la inevitable metafísica del universo de Poe, Menard opta por reescribir la metafísica de lo evitable, la metafísica del accidente. En la primera de ellas, en las formas simbólicas, está la “resonancia histórica”, en la segunda, en el azar y el accidente barroco, la “capacidad personal”.

Por esto el recuerdo que todos y todas tenemos del texto de Cervantes es similar, es el recuerdo de *un libro no escrito*. No sólo logra esto el *Quijote* por su naturaleza cómica y barroca, sino por un hecho estrictamente metafísico. Como es un libro accidentado en su interior, tan azaroso en sí mismo, siempre está presente la sensación de la nada, la sensación de que ese libro pudo, más fácilmente, no ser escrito. Sólo hay que pensar en una parte del capítulo noveno, uno de los textos que logra rescribir Menard.

El capítulo noveno abre la segunda parte de *Don Quijote*, y se intitula “Donde se concluye y da fin a la estupenda batalla que el gallardo vizcaíno y el valiente manchego tuvieron”. El relato empieza cuando el narrador nos dice que habíamos justo dejado

a don Quijote con las “espadas altas y desnudas”, y de ahí en adelante no se sabe qué más pasa, pues el libro se interrumpe. Hay después algunas reflexiones sobre lo inaudito de que un caballero no tuviera a la mano alguien a quien seguir contando sus hazañas, y de pronto, de manera fortuita y accidental, en el Alcalá de Toledo, el narrador encuentra a un vendedor de cartapacios y papeles viejos, toma uno de ellos que tiene caracteres arábigos y busca a un intérprete para que lo lea. Cuando el “morisco aljamiado” lo hace, comienza a reír.

Preguntéle yo de que se reía, y respondiome que de una cosa que tenía aquel libro escrita al margen por anotación. Díjele que me la dijese, y él, sin dejar la risa, dijo:

—Está, como he dicho, aquí en el margen escrito esto: ‘Esta Dulcinea del Toboso, tantas veces en esta historia referida, dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer en la Mancha’ (Cervantes, 1979: 142).

Cuando el lector del *Quijote* oye esto, le compra todos los papeles y cartapacios al vendedor y le paga dos “arrobas de pasas” al morisco para que haga la traducción. Al cabo de mes y medio recibe la obra titulada *Historia de don Quijote de la Mancha*, escrita por Cide Hamete Benengeli, con lo cual, a estas alturas del *Quijote*, ya tenemos una versión narrada por tres autores y pasada por un traductor. Este proceso accidental de escritura, entre otras cosas, es lo que logra rescribir el Menard de Borges.

En tan fortuita continuación del *Quijote*, la naturaleza o el atributo de lo accidental sería no acontecer y, si acaso lo hace, la finalidad de ese acontecimiento no puede apuntar más que al olvido. De ahí que aquello olvidado, que es lo que busca Menard, sólo pueda resurgir en sus formas primarias: el azar, el caos o el accidente, y no en su racionalidad histórica o en sus símbolos.

Esto parece ser lo distintivo del mundo barroco de Cervantes y Borges frente al mundo simbólico de Poe y la tradición francesa, y aun frente a la obra clásica. “El hecho metafísico es irrepetible”.

Se puede reproducir lo clásico y lo simbólico, porque no es accidental sino necesario; en cambio, Menard quiere reproducir lo informe y lo contingente. Ejemplo supino de esto, el *Quijote*. Así, el narrador se va acercando al final del cuento al plantear cuáles fueron las estrategias para reproducir lo accidental en Cervantes y Menard. El escritor español usa el azar, la inercia del lenguaje y de la invención y la espontaneidad; mientras que el escritor francés necesita suplir esto de manera artificial: variantes formales o psicológicas, sacrificios racionales frente al original. Y, sin embargo, hay algo que Menard llama una “traba congénita” a su labor: la existencia del tiempo.

Componer el *Quijote* a principios del siglo diecisiete era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del veinte, es casi imposible. No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo *Quijote* (Borges, 2001: 448).

El tiempo es el que le da una fascinante dimensión al *Quijote*, lo arranca, podría decirse, de su naturaleza accidental. La obra de Cervantes, al paso del tiempo, se vuelve “razonable”, “necesaria” y hasta fatal en su advenimiento. ¿Cómo, pues, describirla, inclusive releerla, sin que parezca un clásico eterno, sin que pierda lo más notable: su extravío, su demencia y su accidentalidad?

Quizá en esas meditaciones es que Menard logra describir parte del capítulo 22 del *Quijote*. El fragmento que escribe el simbolista francés no es difícil de adivinar. En aquel famoso texto, el *Quijote* se encuentra con algunos malandros que, ensartados de cuellos y encadenados por las manos, son conducidos a galeras.



Ahí mismo don Quijote pregunta a cada uno por el delito que ha cometido, y decide liberarlos; sin embargo, cuando empieza a pensar en su futuro destino, tal cuadrilla apedrea a Sancho y al Quijote para poder después desaparecer de los feudos del rey y del loco que los había rescatado. Quizá, intuyo, lo que Menard alcanzó a producir es la conversación entre el líder de los cautivos, Ginés de Pasamonte, y don Quijote.

Cuando Ginés de Pasamonte se molesta porque le llaman Ginesillo de Parapilla es que dice:

—Sí llama —respondió Ginés—: más yo haré que no me lo llamen, o me las pelaría donde yo digo entre mis dientes. Señor caballero, si tiene algo que darnos, dénoslo, y ajenas: y si la mía quiere saber, sepa que soy Ginés de Pasamonte, cuya vida está escrita por estos pulgares.

—Dice verdad —dijo el comisario—; que él mismo ha escrito su historia, que no hay más, y deja empeñado el libro en la cárcel, en doscientos reales.

—Y lo pienso quitar —dijo Ginés— si quedara en doscientos ducados.

—¿Tan bueno es? —dijo don Quijote.

—Es tan bueno —respondió Ginés—, que mal año para *Lazarillo de Tormes* y para todos cuantos de aquel género se han escrito o escribieren. Lo que le sé decir a voacé es que se trata de verdades, y que son verdades tan lindas y tan donosas, que no pueden haber mentiras que se le igualen.

—¿Y cómo se intitula el libro? —preguntó don Quijote.

—*La vida de Ginés de Pasamonte* —respondió él mismo.

—¿Y está acabado? —preguntó don Quijote.

—¿Cómo puede estar acabado —respondió él—, si aún no está acabada mi vida? Lo que está escrito es desde mi nacimiento hasta el punto que esta última vez me han echado en galeras.

En este capítulo no es sorprendente la accidentalidad ni el cambio de narradores, como sucede en el capítulo noveno. No, lo que

sorprende en esta parte son dos cosas. Primero, que para Ginés de Pasamonte, hecho que no parece pasarle desapercibido al Quijote, escribir es algo muy similar a la vida. Parecen, de hecho, ser sinónimos. Por esta razón es que no hay contradicción cuando Ginés de Pasamonte se ofende ante la tontería de pretender que el libro esté terminado, cuando su vida no lo está aún.

Así, el libro y la escritura parecen ser un proceso que culmina con la muerte del escritor, que es el mismo personaje de quien escribe. Esto se anuncia previamente, cuando Ginés dice que sólo ha escrito verdades y que, por lo tanto, no podrá haber mentiras que se le igualen. No habrá ficción que supere la vida del bandolero. Si nos detenemos un poco, lo que se anuncia en ese capital fragmento del *Quijote* es el enfrentamiento entre la literatura “puramente” ficticia y la literatura biográfica. Aunque si bien esto parece imposible, lo cierto es que Ginés, el malandro, señala que una está hecha de mentiras y la otra, muy superior, de verdades.

Ginés de Pasamonte terminará su libro cuando termine su vida, y ese relato será tan sólo una biografía; en cambio el Quijote, loco como está, termina y empieza muchas vidas y muchos relatos, y a lo que menos aspira es a la biografía individual. A él le interesa la epopeya del Quijote y los motivos comunitarios de su gesta. Entre esos dos polos extremos es que está Menard: ni la biografía, ni la epopeya, sino la repetición metafísica donde no importa el relato individual, pero tampoco el relato del héroe y su comunidad... por el contrario, Menard quiere ser un hombre que ya fue y repetir, de manera metafísica, el mismo libro que aquel hombre escribió. El Menard de Borges aspira a lo que muy en el fondo es el *Quijote*, un accidente histórico, un texto anacrónico y azaroso. Por esta razón no puede seguir la estrategia de Ginés de Pasamonte, ni la de don Quijote, y sin embargo no puede renunciar a ninguna de ellas. Sólo desde su biografía personal puede rescribir el *Quijote*, sólo desde una perspectiva epopéyica puede intentar tan increíble

obra. Al final, al igual que en el texto de Cervantes, no habrá ni literatura psicológica (la posibilidad biográfica) ni la marcha heroica del personaje (la epopeya moderna).

Justo aquí, cuando el problema del tiempo transcurrido se ha vuelto el centro del relato, es donde entra la famosa disputa entre las armas y las letras, para destacar la preeminencia de la recepción del texto frente a su escritura. Como se sabe, en aquel famoso capítulo 38 del *Quijote*, Cervantes falla a favor de las armas. El discurso, en su parte central, reza así:

[...] volvamos a la preeminencia de las armas contra las letras, materia que hasta ahora está por averiguar, según son las razones que cada una de su parte alega. Y, entre las que he dicho, dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas que las leyes no se podrán sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despejan los mares de cosarios; y, finalmente, si por ellas no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar de sus privilegios y de sus fuerzas. [...] Y lo que más es de admirar: que apenas uno ha caído donde no se pondría levantar hasta la fin del mundo, cuando otro ocupa su mismo lugar: y si éste también cae en el mar, que como enemigo le aguarda, otro y otro le sucede, sin dar tiempo al tiempo de sus muertes: valentía y atrevimiento el mayor que se puede hallar en todos los trances de la guerra. Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida de un valeroso caballero, y

que, sin saber cómo o por dónde, en la mitad del coraje y brío que enciende y anima a los valientes pechos, llega una desmandada bala, disparada de quien quizá huyó y se espantó del resplandor que hizo fuego al disparar de la maldita máquina, y cota y acaba en un instante los pensamientos y vida de quien le merecía gozar luengos siglos (Cervantes, 1979: 469-470).

Este texto, de la mayor importancia en la cultura occidental, no sólo señala la creciente incursión de la tecnología en el ensayo del asesinato de la historia moderna, sino que aún destaca la vieja fusión, en la tecnología humana, entre las armas y las letras. No debería de haber profesionalización alguna en el acto de matar, parece sugerir el Quijote, sino un deber que se cumple por una comunidad; y, a decir del Quijote, es la guerra la que mantiene el honor y el sacrificio de la comunidad. Menard, dirá lo mismo, fallará por la guerra y las armas, unos días antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial.

El narrador, por su parte, dice que esto es explicable en Cervantes, pues, a la postre, era un militar:

¡Pero que el don Quijote de Pierre Menard —hombre contemporáneo de *La trahison des clercs* y de Bertrand Russell— reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche. A esa tercera interpretación (que juzgo irrefutable) no sé si me atreveré a añadir una cuarta, que coincide muy bien con la casi divina modestia de Pierre Menard: su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él. [...] El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza) (Borges, 2001: 449).

Palabras más, palabras menos, Borges despliega de manera muy simple todos los niveles en los que podría interpretarse el *Quijote*, desde la idea de que es un texto no moderno (se subordina el autor a la idea del héroe), hasta la idea radical de que el texto dice justo lo contrario de lo que está escrito en él, pasando por la interpretación histórica, hasta la interpretación refleja, en la cual sólo se repite lo que dice el texto. Más importante que esto son las palabras finales: el texto, pese a ser idéntico, es infinitamente más rico en el siglo XX porque contiene más posibilidades de interpretación. Aquí se dibuja la idea más trascendente y polémica del cuento de Borges: *el tiempo es irrepetible; magnifica y disminuye la obra y es único*. Muy a la manera de Hegel, el tiempo le da ambigüedad al texto, y aquí radica su riqueza. La lectura es materialización del tiempo y, por lo tanto, acontecimiento lúdico y erótico —ambiguo— de quien lee.

¿Qué es lo que queda, entonces, al concluir el relato? El accidente. El azar de la materia significante a través de la lectura. Una variación que palpita en la repetición perfecta. Dice el narrador hacia el final del cuento:

Es una revelación cotejar el *Don Quijote* de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (*Don Quijote*, primera parte, noveno capítulo):

*... la verdad cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el ‘ingenio lego’ Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

*...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.*

La historia, *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Menard contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él no es lo que sucedió. Las cláusulas finales —*ejemplo y aviso de lo presente, advertencias de lo porvenir*— son descaradamente pragmáticas (Borges, 2001: 449).

Es, pues, el intérprete, como Sancho Panza, el que al final “enloquece”, al permanecer al lado de su señor, al lado del texto, y descubriendo esa premisa metafísica a la que me he referido: la escritura está hecha de tiempo, y por esta razón se reinventa aunque las palabras parezcan ser las mismas. El narrador, al final, lee el texto de Menard con la devoción, insisto, con que el escudero sigue a un caballero locuaz. El amigo de Menard nos revela una verdad inmediata: leer es asombro, y la reinterpretación... es el turbante maligno del tiempo que nos ciega en el momento de leer. Por esto ninguna página puede ser repetida, la actualización, la interpretación, es una creación novedosa de la obra misma. Por el contrario, la gloria le quita al texto su movimiento central: el juego de lo ocasional, de lo azaroso, de la posibilidad de no haber existido, de vacilar, siempre, entre la nada y el ser:

No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo —cuando no un párrafo o un nombre— de la historia de la filosofía. En la literatura, esa caducidad final es aun más notoria. *El Quijote* —me dijo Menard— fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo. La gloria es una incompreensión y quizá la peor (Borges, 2001: 450).

## Bibliografía

- Balderston, Daniel, 1996, *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*, Beatriz Viterbo Editora, Argentina.
- Borges, Jorge Luis, 1925, *Luna de enfrente*, Editorial Proa, Buenos Aires.
- , 1997, *Textos recobrados 1919-1929*, Emecé Editores, Barcelona.
- , 2001, “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Obras completas 1*, Emecé, España.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, 1979, *Don Quijote de la Mancha*, Alambra, España.
- Novalis, 1929, *Fragmente*, Wolfgang Jess Verlag in Dresden, Germany.

# La Teoría Crítica como género

Beatriz Caballero Rodríguez  
Universidad de Canterbury, Nueva Zelanda

## Resumen

Este artículo arguye que, dadas las particularidades y los objetivos de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, las clasificaciones tradicionales resultan inapropiadas. A pesar de su carácter utópico, su género no es la literatura utópica, puesto que la Teoría Crítica se define por mucho más que su objetivo: la auto-realización del ser humano. De la misma manera, tampoco encaja cómodamente dentro de las etiquetas de ensayo o discurso académico. De hecho, encasillarla en cualquiera de estos géneros supondría una domesticación de su discurso que afectaría su impacto. La tesis que aquí defiendo es que la Teoría Crítica se debe considerar mucho más que un simple rótulo que agrupe el trabajo de los miembros de la Escuela de Frankfurt; se refiere a la naturaleza idiosincrática de su trabajo entendido como la combinación de su objetivo, metodología, contenido y estilo. Es precisamente el conjunto de estas características lo que debe ser considerado como un género en sí mismo. El discurso de la Teoría Crítica sólo puede situarse, entonces, en una posición de desafío y rebeldía frente a los patrones establecidos de pensamiento y expresión al reconocer su particularidad como género diferenciado.

Palabras clave: Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt, género, Adorno, Horkheimer, Marcuse.



*Abstract*

*This article argues that, based on the distinctiveness and the aim of Critical Theory, traditional classifications are inappropriate. Existing genre classifications are insufficient and counterproductive. It is my contention that Critical Theory becomes more than a banner to group together the work of the members of the Frankfurt School; it refers to the idiosyncratic nature of their work in relation to the combination of their aim, their methodology, as well as its content and style. It is on account of the conjunction of these features that Critical Theory constitutes a genre in its own right. By acknowledging this, its discourse becomes empowered and empowering, for it situates itself in a position of challenge and defiance in reference to established patterns of thought and expression.*

*Keywords: Critical Theory, Frankfurt School, Genre, Adorno, Horkheimer, Marcuse.*

El término “Teoría Crítica”, acuñado por los miembros de la Escuela de Frankfurt durante sus estancias en el exilio cuando trabajaban en la Universidad de Columbia en Nueva York, empezó usándose en parte a modo de código. Como explica Douglas Kellner, se trataba de una práctica necesaria dado su contexto socio-político, “in order to cover over its commitment to Marxism in an environment that is quite hostile to a theory associated with socialist revolution and the Soviet Union” (1989: 44). A pesar de que inicialmente el término “teoría crítica” se usaba con referencia a la investigación de los miembros del Institut für Sozialforschung, y todavía está estrechamente asociado con él, su uso se ha ampliado para describir también una gama más amplia de trabajo de carácter crítico, muy variado en cuanto a intención y sustancia. Sin embargo, dado que a lo largo del presente artículo este término se referirá exclusivamente a la Teoría Crítica en sentido frankfurtia-

no, considero más apropiado el uso de las mayúsculas para evitar ambigüedades.<sup>1</sup>

Con el propósito de demostrar que la Teoría Crítica constituye un género en sí mismo, este artículo comenzará por identificar cuáles son las características comunes que la Teoría Crítica comparte, para proseguir analizando su objetivo, contenido, metodología y estilo. Sólo pasaremos a explorar su relación con el género tras investigar la relevancia de las interconexiones que existen entre estos aspectos de la Teoría Crítica. Al llegar a este punto argumentaré que la integridad y coherencia de la Teoría Crítica sólo pueden conservarse al considerarla como un género por derecho propio, puesto que de no hacerlo significaría su asimilación dentro de patrones preexistentes de expresión y de racionalidad, lo cual en definitiva iría en detrimento del posible impacto de su discurso.

### *¿Qué es la Teoría Crítica?*

Para reflexionar sobre la naturaleza de la Teoría Crítica es imprescindible comenzar por destacar su diversidad. Como explica Fred Rush:

[...] while it is characterized by certain shared core philosophical concerns, Critical Theory exhibits a diversity among its proponents that both contributes to its richness and poses substantial barriers to understanding its significance (2004: 6).

Así pues, las diferencias idiosincráticas y, a veces, sustanciales entre las obras de los miembros individuales del Instituto de Investigación Social deben entenderse como diferentes manifestaciones de

<sup>1</sup> Para más detalle respecto a los matices del uso de las mayúsculas, refiero al lector al artículo de Vicente Gómez, titulado “La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción” (2009: 3-5).

la Teoría Crítica. A pesar de esta diversidad, como indica Rush, hay ciertos conceptos centrales que todos los teóricos críticos comparten, entre los que se incluyen no sólo sus objetivos teóricos, sino también aspectos centrales de su contenido y estilo, puesto que una de las características de la Teoría Crítica es, precisamente, la interrelación de sus elementos, el vínculo intrínseco entre contenido y estilo, teoría y praxis. Con esto presente, vamos a explorar a continuación cuáles son los elementos centrales que intervienen.

La Teoría Crítica es ante todo una crítica de la sociedad capitalista avanzada. Su carácter distintivo reside, como argumenta Kellner, en que si bien la teoría tradicional reproduce acríticamente la sociedad existente; en contraste, la Teoría Crítica se esfuerza por transformarla (1989: 46). Para la Escuela de Frankfurt, el estudio de la ideología está vinculado con un proyecto de liberación. Por tanto, trata de proporcionar críticas y alternativas a la teoría social tradicional o convencional, así como una crítica de una amplia gama de ideologías (véase Kellner, 1989: 1, 44). Lo que es más, en lugar de centrarse en problemas sólo específicamente socio-económicos y políticos, su crítica se dirige contra la racionalidad específica sobre la que se erige la sociedad occidental: la razón instrumental.

Aunque Horkheimer ya desarrolló este concepto en su publicación *Eclipse of Reason* (1947), la frase “razón instrumental” apareció por primera vez en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967), es decir, en la traducción al alemán del inglés original. Allí, Horkheimer argumenta que la razón —tal y como se ha ejercitado desde la Ilustración— se rige por criterios de explotación, productividad y rentabilidad, que se han convertido en fines en sí mismos (1973: 21).<sup>2</sup> Por esta razón sostiene que, lejos de ser el tipo de razón interpersonal, crítica y reflexiva que alentaría el de-

<sup>2</sup> La primera edición de esta obra de Horkheimer salió a la luz en 1947, pero por razones de disponibilidad cito la edición que hizo Continuum en 1973.

sarrollo del individuo y de la sociedad que habita, constituye una forma instrumental de racionalidad que en última instancia resulta ser irracional en la medida en la que lleva al individuo por rutas destructivas —en lugar de constructivas o creativas—. Esta racionalidad, que equipara lo útil a lo racional, da como resultado la subyugación de la naturaleza y del individuo. Siguiendo el hilo de la crítica frankfurtiana, Stephen E. Bronner explica las consecuencias de este tipo de racionalidad en los siguientes términos:

Technology generated under capitalism and its peculiar form of instrumental or scientific thinking increasingly undermines the reflective exercise of subjectivity. Moral judgment is understood as becoming increasingly subordinate to instrumental thinking and, as a consequence, individuals appear threatened with the loss of their capacity for normative judgment (2002: 223).

Es precisamente debido a esta amenaza al juicio normativo del individuo y a sus consecuencias que se considera que la razón instrumental es esencialmente irracional. Dicho de otra manera, se trata de una evaluación basada en criterios morales. Más específicamente, la razón instrumental hace uso de la razón en el ámbito de los medios de comunicación, la economía y la vida cultural, con el propósito de ejercer control social. Ésta es la dinámica de pensamiento y de acción que la Teoría Crítica desvela y denuncia, abriendo así nuevas líneas de investigación y, en particular, metodologías diferentes de investigación filosófica, sociológica y socio-política.

Tal y como subraya Axel Honneth, el concepto “razón” se vuelve crucial para la crítica presentada por los miembros de la Escuela, quienes asumen que “the cause of the negative state of society is to be found in a deficit in social rationality” (2004: 339). Por consiguiente, Honneth arguye que a pesar de las diferencias entre el vocabulario utilizado por los distintos miembros del Ins-

tituto —Horkheimer: “organización irracional”; Adorno: “mundo administrado”; Marcuse: “sociedad unidimensional”, “tolerancia represiva”; y Habermas: “colonización del mundo-vida social”—, todos ellos se refieren a una racionalidad deformada en contraste con una supuesta racionalidad “intacta” que podría brindarle a cada individuo la oportunidad de desarrollo y realización personal (2004: 338-339). Como Alan How señala, “for them [Critical Theorists] Reason proper was an altogether bigger and more significant concept than mere reason. Part of their aim was to challenge what currently passed for reason and extend it into something more comprehensive” (2003: 6).

El concepto de “Razón”, en sentido amplio, es, pues, clave para la Teoría Crítica, sin embargo, pese al papel fundamental de la Razón, la naturaleza específica y las características de esta racionalidad “intacta”, o bien no está muy elaborada o bien cambia significativamente de un pensador a otro, compartiendo sólo la premisa central de que debería permitir la auto-actualización del individuo (véase Honneth, 2004: 341). Influenciados por Hegel, la única característica de esta auto-actualización que comparten los miembros del Instituto es que implica “the conviction that the self-actualization of the individual is only successful when it is interwoven in its aims —by means of generally accepted principles or ends— with the self-actualization of all the other members of society” (Honneth, 2004: 342). Se trata de una premisa que es compatible no sólo con su preocupación por la justicia social, sino, más esencialmente, con las premisas éticas que, aunque indefinidas, guían el pensamiento de los teóricos críticos.

Según Honneth, la estructura de su crítica se apoya en tres elementos clave que son centrales para su pensamiento. En primer lugar, la crítica de la razón instrumental, entendida como una racionalidad socialmente deficiente, es el resultado del núcleo ético implícito en la Teoría Crítica (2004: 338). Horkheimer, Marcuse,

Adorno y Habermas comparten la convicción de que la actualización de la libertad individual requiere la adopción de una praxis común que sea más que el resultado de la mera coordinación de los intereses individuales. Por tanto, su objetivo es la “cooperative self-actualization [which] includes [...] the notion that subjects are not able to achieve a successful social life as long as they have not recognized the common core of value judgements that lies behind their respective individual interests” (2004: 343). Sin embargo, es importante destacar que, pese a esta motivación ética, los teóricos críticos rechazan la posibilidad de una teoría moral universal, pues sería injustificablemente limitadora. En segundo lugar, el capitalismo se identifica como la causa de la racionalidad deficiente que denuncian (2004: 338). Y en tercer lugar, su crítica establece una conexión intrínseca a la praxis, la cual resulta necesaria puesto que el objetivo es superar el sufrimiento social causado por esta racionalidad deficiente (2004: 338). Con tales premisas, la propia Teoría Crítica debe adoptar una racionalidad diferente para evitar ser presa de su propia crítica. Por lo tanto, la Teoría Crítica se considera a sí misma esencialmente diferente no sólo en su contenido teórico, sino, más radicalmente, también en su metodología.

Sin embargo, hay que enfatizar que aunque la Teoría Crítica subraya las insuficiencias y las peligrosas consecuencias de la razón instrumental, esto no significa que la Escuela de Frankfurt abogue por una renuncia a la razón. Aunque en relación con Marcuse, Peter-Uwe Hohendahl señala una importante distinción, entre diversos tipos de razón, que también está presente en el resto de los teóricos críticos: “in *One-Dimensional Man* (1964), Marcuse differentiated more clearly between reason as ‘Vernunft’ [reason as common sense] and ‘instrumental reason’, yet he continued to link reason and liberation —thereby also insisting on the revolutionary potential of reason” (2001: 7). Por tanto, la propia lógica de la crítica de la razón instrumental ya sugiere la necesidad de

desarrollar una razón alternativa más amplia sobre la que cualquier investigación verdaderamente transformadora debería basarse. Por este motivo, en un esfuerzo por liberarse del marco de racionalidad de la razón instrumental, las características distintivas de la Teoría Crítica incluyen un enfoque en cuanto a contenido y metodología que, tomando prestada la terminología de Kellner, podríamos llamar “supradisciplinar” (1989: 7, 77). A esto hay que añadir la estrecha relación entre la teoría y la praxis, y entre el contenido y estilo, que confluye en el uso subversivo del lenguaje.

### *Los objetivos de la Teoría Crítica*

El primer punto de cohesión para los teóricos críticos es su agenda normativa. En palabras de Chambers: “Critical Theory has a normative agenda. Its stated interest is the emancipation of humanity from injustice” (2004: 221). Como apunta Honneth, para los críticos teóricos, el objetivo normativo de la sociedad debería posibilitar la auto-actualización de cada miembro mutuamente posible (véase 2004: 344). El hecho de que no es así es lo que en última instancia convierte los objetivos y prácticas de la sociedad en irracionales.

Así pues, a pesar de su diversidad, debe señalarse que la Teoría Crítica puede describirse como holística, en el sentido de que su metodología no sólo viene dictada por sus objetivos y su punto de vista ideológico, sino que todos ellos afectan también a su contenido de manera que se establece una fuerte interconexión entre los distintos elementos que la componen. Esta interconexión se puede observar en el concepto de “praxis” que está presente en la teoría a través de la importancia que adquiere la experiencia. Como Simone Chambers afirma, los objetivos de la Teoría Crítica son “to show the internal relationship between knowledge and experience [...], and to use the interconnectedness of knowledge and experience to

break out of the given and project normative goals and ends” (2004: 221). Esta interconexión se hace evidente en cualquier intento por analizar cualquiera de estos aspectos por separado, puesto que tal separación es ajena a la epistemología de la Teoría Crítica y sólo puede tener lugar artificialmente; razón por la cual dicho análisis —si pretende preservar y transmitir esta interconexión— requerirá necesariamente una cierta cantidad de repetición.

### *La Teoría Crítica como metodología, praxis y estilo*

La metodología y los objetivos de la Teoría Crítica fueron presentados, por primera vez, por Horkheimer en su ensayo “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937) y por Marcuse en “Philosophie und Kritische Theorie” (1937). Aunque el ensayo de Horkheimer constituye una declaración de la estructura y objetivos de la Teoría Crítica, como Rush indica, “focusing on it alone provides a simplified and overly neat answer to the question of what is supposed to make Critical Theory critical” (2004: 11). Por otra parte, la metodología y los objetivos que Marcuse propone también están sujetos a cambio y evolución. Como el propio Marcuse destaca en *Negations*, “that most of this was written before Auschwitz deeply separates it from the present” (1968: xv). También en *Negations*, Marcuse explica:

At that time [1934–8], it was not yet clear that the powers that had defeated fascism by virtue of their technical and economic superiority would strengthen and streamline the social structure which had produced fascism. [...] Capitalist society had not yet revealed all its strength and all its rationality, and the fate of the labor movement was still ‘uncertain’ (1968: xi).

Por lo tanto, es evidente que la Teoría Crítica no sólo tiene diversas manifestaciones, sino que también es flexible, puesto que pretende



abordar los problemas asociados con la ideología y la racionalidad dominantes en el momento en el que se ejerce la crítica.

Es posible observar, ya desde su inepción, que la metodología de los miembros de la Escuela de Frankfurt está íntimamente ligada a sus objetivos. En su ensayo “Philosophie und Kritische Theorie” (1937), Marcuse establece que la diferencia entre la filosofía y la Teoría Crítica es que mientras la primera se ocupa solamente de la razón pura, nunca puede concluir nada que no estuviera ya presente en esencia. Sin embargo, la Teoría Crítica está anclada en diferentes aspectos de las condiciones materiales para el pensamiento y la percepción, supuestamente proporcionando una plataforma genuina para las transformaciones sociales (Hohendahl, 2001: 5-6). En palabras de Marcuse, “truth that is more than the truth of what is can be attained and intended only in opposition to established social relationships” (1968: 149). Buscar esa verdad es uno de los objetivos principales de la Teoría Crítica.

### *La metodología de la Teoría Crítica*

Como ya hemos dicho, la Teoría Crítica es un esfuerzo supradisciplinar por construir una teoría social integral que puede enfrentarse a los problemas sociales y políticos clave resultantes del capitalismo avanzado. Al adoptar un enfoque supradisciplinar, la Teoría Crítica procura integrar la experiencia y la realidad en su análisis teórico (véase Kellner, 1989: 7-8, 36). A pesar de este enfoque, la Teoría Crítica considera sospechosas las soluciones totalizadoras. Rechaza el pensamiento sistemático y reivindica el valor de las perspectivas fragmentarias, contradictorias e incluso experimentales de la realidad, ya que sólo al abarcar estos aspectos pueden asirse las complejidades de la realidad que se estudia.

En fuerte contraste con las tradiciones empírica, analítica y positivista del pensamiento anglófono, para la Teoría Crítica la

especulación constituye un elemento esencial de la razón y, por consiguiente, de su metodología. How identifica y reivindica el valor positivo que tiene la especulación para la Teoría Crítica:

In everyday English usage, the word ‘speculation’ suggests something vague and probably unjustified [...]. But because Critical Theory always sought to bring the social sciences into conjunction with philosophy I discovered the role of speculation could be seen in a quite different light. [...] Marcuse [...] in particular explicitly drew out Hegel’s ideas on the intrinsically speculative nature of reason to form the basis of Critical Theory’s critique of empiricism (2003: 2-3).

Esto es así porque, como ya hemos visto, la Teoría Crítica se ocupa de las interpretaciones de lo que existe, de manera tal que la razón pueda llegar a conclusiones que vayan más allá de sus premisas iniciales. Rush lo explica en relación con Adorno:

Adorno [...] does not think that Critical Theory is a theory of interpretation in the ordinary sense. Critical Theory does not study its objects with the aim of revealing meanings that are already there, independent of the interpretive process [...]. The objects of interpretation, as well as any particular interpretation of them, are always subject to further interpretation (2004: 34).

Para lograrlo es necesario tener conciencia de las interconexiones entre los diferentes aspectos de la sociedad y del tejido de la propia realidad —de ahí su supradisciplinaridad—, además de permitir la especulación como parte de su metodología. Horkheimer y Adorno exploran ese concepto de “interconexión” mediante su dialéctica negativa y el estilo aforístico de Adorno. Por otra parte, Marcuse, en especial, defiende el valor de la especulación porque, como How indica, “for Marcuse the positivist/empiricist [...] emphasis on the

givenness of facts entails a distinctly conservative acceptance of things as they are” (2003: 3). En contraste con esta aceptación, Marcuse argumenta que “the real field of knowledge is not the given facts about things as they are, but the critical evaluation of them as a prelude to passing beyond their given form” (1955: 145). Para conseguirlo es necesario incorporar o hacer hincapié en el papel de elementos tradicionalmente excluidos del ámbito de la razón: la experiencia personal, la subjetividad y, en última instancia, la praxis.

### *La función de estilo*

Los diferentes elementos que forman la Teoría Crítica son parte del esfuerzo integral de los críticos teóricos por substraerse a sí mismos y a sus lectores lo suficiente de la ideología que domina la sociedad capitalista avanzada como para poder concebir y realizar su crítica, pero también por abrir la posibilidad de la liberación del individuo de dicha ideología. Por este motivo, el estilo que los críticos teóricos utilizan para comunicarse es una consecuencia deliberada de sus objetivos y de su propia ideología; es la cristalización de su metodología.

Este estilo, aunque idiosincrásico a cada uno de ellos, comparte los mismos objetivos, a saber, la expresión y comunicación de secuencias de ideas complejas e interrelacionadas, pero también la desestabilización de la razón instrumental que les rodea. Lo que es más, este estilo de expresión exige la participación activa del lector. El lector ya no es un sujeto pasivo que absorbe información, sino un agente activo que se esfuerza por desentrañar el significado del texto, de la ideología y de la sociedad de las que trata. Es por ello que muchos críticos como How expresan su sorpresa ante la descripción de la Teoría Crítica como popular e incluso populista. En relación con la lectura de *El hombre unidimensional* de Marcuse, How reflexiona lo siguiente:

[...] the style of language was the plainest obstacle. Marcuse mostly did not write in short easily absorbable sentences, but in long, roving, muscular phrases where a sentence could last a whole paragraph and where the subject and object of the sentence seemed only distant cousins. [...] In dialectical fashion each clause reciprocally (re)defined the one that went before while simultaneously adding meaning to the one that came after. [...] It forced the reader to hold a variety of inter-related ideas together and allowed them to co-mingle and influence each other (2003: 2).

Este lenguaje desafiante no es de ninguna manera exclusivo de Marcuse, pues otros miembros de la Escuela también retan las limitaciones lingüísticas de la expresión lineal, y exigen el involucramiento del lector con el texto. Como Edward Said explica, Adorno también desarrolla su propio estilo idiosincrático, que dista mucho de ser de fácil lectura:

Adorno is exceptionally difficult to read, whether in his original German or in any number of translations. Jameson [in *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of Dialectic* (1990)] speaks very well about the sheer intelligence of his sentences, their incomparable refinement, their programmatically complex internal movement (2002: 201).

Debo enfatizar que la adopción de este estilo es una elección deliberada que obedece a razones metodológicas. Como resultado, tal y como indica Rush, muchas de las obras de Adorno “are self-conscious exercises in embodying the movement of ideas in negative dialectic in a style of philosophical writing” (2004: 35). Este estilo se hace todavía más palpable en su obra posterior que se caracteriza por su expresión poética y aforística, con la esperanza de que “might resist instrumental demands by stubborn insistence upon nonpurposive activity” (Honneth, 2004: 342).

Al optar por tan intrincadas formas de expresión, estos pensadores, por un lado, demandan atención e involucración heurística del lector en el texto, sin la cual hay poca esperanza de que pueda entenderse su contenido; por otro lado, aspiran a acceder y transmitir conceptos que, de otra manera, estarían fuera del alcance del discurso filosófico, sociológico o estético tradicional. Lo que es más, este nivel de participación del lector en el proceso de desentrañamiento de significado de textos de esta complejidad puede resultar en un desafío a sus estructuras de pensamiento pre-existentes, así como también en el desarrollo de sus propias habilidades radicalmente críticas. De esta manera, se abre la posibilidad de cumplir la meta final de la Teoría Crítica: la liberación del individuo de la racionalidad opresora dominante.

Es precisamente debido a la naturaleza idiosincrática de este estilo, en función de sus peculiaridades estilísticas, pero también en cuanto a sus objetivos y a su conexión intrínseca con la metodología de la Teoría Crítica, por lo que cualquier forma de discurso que exhiba estas características debe considerarse como Teoría Crítica también con relación a su género.

### *El papel de la praxis*

Desde la perspectiva de la Teoría Crítica hay un vínculo intrínseco entre la teoría y la praxis, que se hará evidente una vez que se ha superado la racionalidad distorsionada imperante (véase Honneth, 2004: 353). Dado que su objetivo es superar esta racionalidad distorsionada, el trabajo de los teóricos críticos requiere el resurgimiento y la incorporación de este vínculo.

En el caso específico de los miembros de la Escuela de Frankfurt, el elemento de la praxis puede observarse desde dos perspectivas diferentes. En primer lugar, un aspecto de su praxis puede encontrarse en sus elecciones biográficas —aunque en me-

nor medida en el caso de Horkheimer— (véase Bronner, 2002: 220, 223-224). Esta correspondencia entre pensamiento y biografía es más visible en el caso de Marcuse, que no sólo fue una fuente de influencia, sino también de apoyo para la Nueva Izquierda. También Erich Fromm fue un constante defensor de la justicia social, luchó por los derechos humanos internacionales y la abolición de las armas nucleares. Adorno, por su parte, concedió decenas de entrevistas radiofónicas en un esfuerzo por llegar al público y transmitir sus puntos de vista. La importancia de estas actividades radica en que, en tanto que la praxis es praxis humana, ésta implica siempre un elemento de experiencia y subjetividad que —sin caer presa del relativismo— también están integrados en la Teoría Crítica. En segundo lugar, aunque la Escuela no se centró en vislumbrar o diseñar caminos concretos y positivos para la liberación del individuo, su trabajo todavía tiene importantes implicaciones prácticas, las cuales pueden observarse en el análisis que hace Kellner sobre la defensa de Marcuse del Gran Rechazo:

Marcuse [...] constantly advocated the 'Great Refusal' as the proper political response to any form of irrational repression, and indeed this seems to be at least the starting point for political activism in the contemporary era: refusal of all forms of oppression and domination, relentless criticism of all of all [sic] policies that impact negatively on working people and progressive social programs, and militant opposition to any and all acts of aggression against Third World countries. Indeed, in an era of 'positive thinking', [...] Marcuse's emphasis on negative thinking, refusal, and opposition provides at least a starting point and part of a renewal of radical politics in the contemporary era (1990: 236).

Otra importante característica de esta posición es que no es prescriptiva. Como explica Rush: "Marcuse does not think that Critical Theory can prescribe what precise changes should take place.

Its role is limited to displaying the relevant possibilities” (2004: 29-30). Este carácter no prescriptivo también se aplica al resto de los miembros del Instituto, que proporcionan una crítica de los diferentes aspectos de la sociedad y de la racionalidad sin elaborar ni proponer un plan positivo de acción. A pesar de la falta de instrucciones específicas orientadas hacia la acción, el objetivo final de su crítica sigue siendo la liberación y la auto-actualización del individuo, lo cual constituye una aspiración claramente práctica. Además, la Teoría Crítica puede alentar y asesorar la acción política, teniendo así un efecto práctico, primero, por medio de sus esfuerzos de concienciación de las limitaciones de la organización socio-política y económica existentes y, segundo, al identificar e indicar otras posibilidades pertinentes. Sin embargo, para hacerlo de manera coherente es de suma importancia que su discurso no esté inmerso en el mismo marco de racionalidad que es objeto de sus críticas. En consecuencia, es preciso subrayar que su discurso va más allá de la estrecha interrelación que existe entre los objetivos, la metodología, la praxis y el estilo que caracterizan a la Teoría Crítica entendida como el contenido de las ideas y la crítica planteada por los miembros de la Escuela; la Teoría Crítica constituye su propio marco de racionalidad que alberga la existencia de esa conciencia y crítica. Del mismo modo, la manifestación textual de esa racionalidad no puede ser asimilada por los géneros existentes sin asfixiar su potencial subversivo. Por eso propongo que la Teoría Crítica debe ser reconocida como un género en sí misma.

### *La relación entre la Teoría Crítica y el género*

El término “género”, tomado del francés, significa “tipo, clase o clasificación”, y de hecho se ha utilizado con el fin de clasificar la publicación de textos de diversa índole, tanto escritos como también visuales y auditivos. Por lo tanto, se refiere a las características

comunes que nos permiten agrupar textos al considerarlos similares para efectos de clasificación. Como explica Linda Anderson: “the markers of genre can thus be used to insist on the resemblance to what is already known, and to organize and regulate the meanings of a text for the reader” (2001: 10). Por lo tanto, a fin de decidir si un texto pertenece o no a un género específico, en primer lugar es necesario averiguar si ese texto presenta los marcadores o patrones que se encuentran de manera consistente en un género determinado.

Los teóricos contemporáneos tienden a describir los géneros en términos de “familias de semejanzas” entre textos, en lugar de buscar rígidos paradigmas de clasificación para definir la naturaleza de un texto (véase Swales, 1990: 49). No obstante, el género es más que la mera reproducción o repetición de patrones establecidos de expresión. El resultado de este elemento de repetición crea ciertas expectativas en el lector. Paul Copley apunta: “genre is not a set of textual features that can be enumerated; rather, it is an expectation” (2006: 41). La identificación de un texto determinado con un género específico implica una declaración implícita de similitudes entre los dos que da como resultado la creación de numerosas expectativas con respecto a la longitud del texto, el alcance de su contenido, el estilo en el que está escrito, la identidad de sus lectores e incluso su impacto, entre otras características. Por ello, la clasificación de un texto dentro de un género no es neutral. De hecho, desde una perspectiva marxista, el género puede considerarse como un instrumento de control social, ya que contribuye a la reproducción de la ideología dominante (véase Feuer, 1992: 145). En tanto que el género es una expectativa, el texto a clasificar queda vinculado con los patrones ya existentes de un género apropiadamente similar. Este fenómeno tiene un impacto en la recepción del texto, en especial en el proceso de elaboración de significado que acomete el lector, lo cual es particularmente



problemático para la Teoría Crítica cuando se tiene en cuenta que uno de sus rasgos definitorios es precisamente su esfuerzo por ir más allá de la mera interpretación de la realidad y por convertirse en una fuerza transformadora. En cambio, su clasificación dentro de cualquier género tradicional puede limitar su impacto y, debido a ello, sus posibilidades.

Las aspiraciones y las intenciones del autor de un texto, en la medida en que se observan, deben considerarse también, junto con el texto en sí, como un producto. Esto es, en particular, relevante en el caso de la Teoría Crítica, porque, tal y como argumento más arriba, lo que proporciona cohesión a las diferentes manifestaciones de la Teoría Crítica es justamente el objetivo que comparten para su proyecto. Teniendo en cuenta los efectos homogeneizadores y reaccionarios de la clasificación de un texto dentro de un género determinado, la asignación de un texto elaborado por uno de los miembros de la Escuela de Frankfurt a cualquiera de los géneros que son producto de la racionalidad “deficiente” que critican parece no sólo incoherente, sino también incompatible con las intenciones subversivas y creativas de su proyecto. Dado que su trabajo constituye un ataque contra los patrones establecidos de racionalidad, así como un intento por superarlos, resultaría inapropiado, contraproducente e incluso engañoso clasificar sus escritos dentro de géneros ya establecidos, como podrían ser el ensayo o la biografía.

Sin embargo, no está claro que sea necesario, deseable o incluso posible desechar por completo el concepto de “género”. Como dice Derrida, “un texte ne saurait *appartenir* à aucun genre” (1986: 264). A nivel semiótico, el género proporciona un marco de referencia y de comprensión útil, dentro del cual no sólo interpretamos, sino también producimos los textos (Fowler, 1989: 216). Por esta razón, en tanto que la obra de los teóricos críticos comparte los mismos objetivos y requiere un enfoque metodológico

específico —la coherencia entre el contenido y estilo— su trabajo también constituye un género propio, es decir, el de Teoría Crítica. Tal como observa Jane Feuer: “a genre is ultimately an abstract conception rather than something that exists empirically in the world” (1992: 144). Es esta flexibilidad relativa de la naturaleza del género como concepción abstracta la que, en última instancia, le permite a la Teoría Crítica convertirse en un género por derecho propio, puesto que sus rasgos comunes son suficientemente distintivos y coherentes como para conferirle esa cohesión.

### *Conclusión*

Dado que el criterio principal para la clasificación de un texto bajo un género u otro conlleva un cierto grado de características comunes, tanto en términos de contenido, estilo, formato o una combinación de los mismos, se constituiría la normalización de los textos de Teoría Crítica como parte del marco de racionalidad contra el que dirigen su crítica. Por tanto, el rechazo de las etiquetas de género tradicionales se convierte en un requisito previo para la posibilidad de que la Teoría Crítica pueda aspirar a tener vigencia más allá del ámbito de la teoría.

En contraste, el reconocimiento de la Teoría Crítica como un género por derecho propio establece las condiciones y expectativas necesarias para que mediante esta clasificación de sus textos se reincorpore y rehabilite su intención y contenido políticos. De esta manera, mediante esta re-contextualización se le devuelve tanto al texto como al lector la posibilidad de ejercer un pensamiento y una acción transformadores fuera del marco de racionalidad dominante.

## Bibliografía

- Anderson, Linda, 2001, *Autobiography*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Bronner, Stephen Eric, 2002, *Of Critical Theory and its Theorists*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Chambers, Simone, 2004, "The Politics of Critical Theory", en *The Cambridge Companion to Critical Theory* (ed. de Fred Rush), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 219-249.
- Cobley, Paul, 2006, "Objectivity and Immanence in Genre Theory", en *Genre Matters: Essays in Theory and Criticism* (eds. de Garin Dowd, Lesley Stevenson y Jeremy Strong), Intellect, Bristol, pp. 41-54.
- Derrida, Jacques, 1986, "La loi du genre", en *Parages*, Galilée, París.
- Feuer, Jane, 1992, "Genre Study and Television", en *Channels of Discourse, Reassembled: Television and Contemporary Criticism* (ed. de Robert Allen), Routledge, Londres, pp. 138-159.
- Fowler, Alastair, 1989, "Genre", en *International Encyclopedia of Communications* (ed. de Erik Barnouw), Oxford University Press, Nueva York, vol. 2, pp. 215-217.
- Gómez, Vicente, 2009, "La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción", en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, núm. 1, s.e, s.l.e, diciembre, pp. 3-35.
- Hohendahl, Peter-Uwe, 2001, "From the Eclipse of Reason to Communicative Rationality and Beyond", en *Critical Theory: Current State and Future Prospects* (ed. de Peter-Uwe Hohendahl y Jamie Fisher), Berghahn, Nueva York, pp. 3-28.
- Honneth, Axel, 2004, "Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", en *The Cambridge Companion to Critical Theory* (ed. de Fred Rush), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 336-360.

- Horkheimer, Max, 1937, "Traditionelle und Kritische Theorie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, núm. 6, s.e, s.l.e, pp. 245-294.
- , 1947, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Nueva York.
- , 1967, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt Main.
- , 1973, *Eclipse of Reason*, Continuum, Nueva York.
- How, Alan, 2003, *Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Kellner, Douglas, 1989, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Oxford.
- , 1990, "From 1984 to One-Dimensional Man: Reflections on Orwell and Marcuse", en *Current Perspectives in Social Theory*, núm. 10, s.e, s.l.e, pp. 223-252.
- Marcuse, Herbert, 1937, "Philosophie und Kritische Theorie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, núm. 6, pp. 631-647.
- , 1955, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge y Kegan Paul, Londres y U.S.A.
- , 1968, *Negations: Essays in Critical Theory* (ed. de Douglas Kellner y trans. por Jeremy J. Shapiro), Penguin, Londres.
- Rush, Fred, 2004, "Conceptual Foundations of Early Critical Theory", en *The Cambridge Companion to Critical Theory* (ed. de Fred Rush), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 6-39.
- Said, Edward, 2002, "Adorno as Lateness Itself", en *Adorno: A Critical Reader* (eds. de Nigel C. Gibson y Andrew Rubin), Blackwell, Oxford, pp. 193-208.
- Swales, John, 1990, *Genre Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

# Pertinencia territorial de las críticas al culturalismo

Mariflor Aguilar Rivero  
Universidad Nacional Autónoma de México

## Resumen

La diversidad cultural ha ido ganando visibilidad, y con ello los movimientos sociales que de varias formas buscan hacerse escuchar. Al mismo tiempo se fue configurando el área de trabajo e investigación sobre los *estudios culturales* que buscaron abrir brecha para el reconocimiento de la identidad de las culturas. Sin embargo, en la línea contraria se desarrollan líneas de análisis que cuestionan los mismos estudios culturales. En este trabajo me voy a referir a algunos de los argumentos críticos al culturalismo para después tratar de pensar desde ellos la eficacia justificatoria de procesos de acumulación originaria que todavía azotan al país.

Palabras clave: identidad, diferencia, culturalismo, ciudad rural, racismo.

## *Abstract*

*Cultural diversity has been increasing visibility and so are social movements searching to be heard. At the same time cultural studies have conformed a special area for studies and research that have been contributing to the recognition of culture identities. Nevertheless, in the opposite way, there have been developing some lines of argument which are calling into question the very cultural studies. In this paper I'll expose some of these critical lines of thought against culturalism in*

*order to throw some light from them to part of the land plundering that is being practiced in Mexico all around.*

*Keywords: identity, difference, culturalism, rural city, racial discrimination*

Por diferentes circunstancias, la diversidad cultural fue ganando visibilidad, y con ella los movimientos sociales y culturales que de varias maneras intentaban hacerse escuchar. Junto con éstos también se fue configurando el área de trabajo e investigación sobre los *estudios culturales* que buscaron abrir brecha para el reconocimiento de culturas y valores múltiples y para la reivindicación de las luchas por el reconocimiento de su identidad. Sin embargo, en la línea contraria se desarrollaron líneas de análisis que cuestionan los mismos estudios culturales. En este trabajo me voy a referir a algunos de los argumentos críticos al culturalismo, para después tratar de pensar desde ellos la eficacia justificatoria de procesos de acumulación originaria que todavía azotan al país.

De las críticas al culturalismo me referiré en particular a una, cuyo portavoz es sobre todo S. Zizek, tiene cuatro modos. El primer modo considera que el multiculturalismo es la contraparte ideológica de la globalización, en el sentido de que los Estados globales dan origen a nuevas identidades y promueven mundos diversos mediados por la universalidad del mercado. Asume que mientras nuestras batallas giran sobre los derechos de las minorías o los diferentes estilos de vida, “el capitalismo continúa su marcha triunfal” (Zizek, 1998: 171).

Lo anterior se articula con el segundo modo crítico zizekiano, que aunque se enfila contra los descentramientos y las identidades nómadas de Deleuze y Foucault, forma parte de la misma problemática. Desde ese lugar considera el esloveno que la diversidad de culturas y la multiplicidad de identidades implicadas en la tesis del descentramiento del poder ganaron en cantidad y perdieron en

cualidad, ya que lo que proliferaron fueron moléculas todas iguales entre sí reducidas a micropoderes como fuerzas de subjetivación. Si bien, entiende que los avances teóricos de Foucault no se pueden ni se deben soslayar, asimismo comprende que lo que ahora se requiere es que esas instancias de micropoder se vean acompañadas también de economía; tal vez podría hablarse de “instancias de microeconomía” o “microplusvalía”. Cuando Zizek observa que “más que nunca, el Capital es el ‘universal concreto’ de nuestra época histórica” (Zizek, 2006: 211), consideramos que también significa que el capital —o la plusvalía— “penetra los cuerpos”.

La tercera versión de esta crítica es igual a la anterior y está implicada en ella, sólo que en lugar de decir que a la multitud de identidades del multiculturalismo le hacen falta “instancias de microeconomía”, lo que ahora se echa en falta son las clases sociales; la multiplicidad, en este caso, dice Zizek, “se afirma frente al espectro del anticuado ‘esencialismo y reduccionismo de clase’”, y al hacerlo desaparece la “clase” (Zizek, 2006: 224). Otra manera de decir lo mismo es señalando que el discurso culturalista sustituye al discurso político (Balibar, 1991: 58).

Por último, el cuarto modo de la crítica zizekiana es pensada en los términos freudianos de la estructura de Eros y Tánatos del *Malestar en la cultura*, que dice que “ante cada afirmación de Eros, Tánatos se reafirma con una venganza”. Según esto, el discurso multiculturalista es una pseudoafirmación de Eros que toma la forma de la tolerancia del “hedonismo estetizante”, de los “estilos de vida”, y éste es un modo complementario del discurso del poder que pretende moverse en un universo postideológico de negociaciones racionales entre las diversidades (Zizek, 2006: 156-7).

Quizá estos cuatro modos pueden resumirse en una tesis sobre la causalidad propuesta por Zizek: en los sistemas complejos, como es la sociedad, hay que distinguir entre explicaciones monocausales simplistas y la pluricausalidad homogénea. Ambas deben

rechazarse. No debe subsumirse la explicación de las prácticas y procesos locales a una sola causalidad, pero tampoco puede pensarse que todas las causalidades juegan el mismo papel de distribución (Zizek, 2007: 169-70).

Lo interesante de este tipo de críticas es que representan una vuelta de tuerca a la “ontología política”. Como se dijo antes, se reconoce que es un paso adelante respecto de la microfísica del poder y de las fuerzas; dice el filósofo psicoanalista:

Sin duda, hay que reconocer el importante impacto liberador de la politización postmoderna en ámbitos hasta entonces considerados apolíticos [...] No se trata, por tanto, de minusvalorar estos desarrollos para anteponerles alguna nueva versión de esencialismo económico [...].

Dicho de otra forma, y pasando al segundo punto que quiero tratar, se trata de poner límite a la filosofía de la diferencia ahí donde ésta gire de ser vehículo de reivindicaciones a ser obstáculo para ver exclusiones. Y es esto lo que puede ocurrir con las diferencias multiculturales, a saber, que el discurso de la diferencia tienda a identificarse con lo llamado el “nuevo racismo”, que toma la forma de “racismo diferencialista”, o sea, un discurso que traslape la diferencia con la exclusión.

Pero, ¿cómo es esto?, ¿cómo ocurre que el discurso emancipador de las diferencias pueda coincidir con un discurso excluyente?, ¿cómo puede el discurso diferencialista contribuir a la exclusión? Puede decirse que para que esto ocurra opera como un puente efectivo la noción de “alteridad”. Ser “lo otro”, lo diferente, ha significado cosas distintas, como se sabe; ha tenido sentido positivo y negativo; ha significado ser lo extraño, lo “bárbaro”, lo intrusivo y, por ello, sospechoso o desconfiable; y ha sido también equivalente a tener una naturaleza distintiva y diferencial, a tener una singularidad que constituya una identidad que se busca



defender cuando es amenazada. Por esto las cuestiones de la interculturalidad, los problemas de género y las políticas de minorías han concedido al pensamiento de la diferencia y la alteridad un lugar central. Pero si bien es indispensable pensar las formas específicas de exclusión y de marginación, y no olvidar que las diferencias tienen su propia historia, se requiere también pensar que la carga negativa se desliza para transformar la *diferencia* en *lo otro* que debe ser tolerado, en un sentido de tolerancia que va de la distancia y la amenidad (Richard, 1977: 118-9) a lo que no es como yo, y que está bien, pero siempre y “cuando se trate solamente de una cuestión de alimento, cultura y danzas” (Zizek, 2001). Es en ese deslizamiento que el discurso de la diferencia sufre —o puede sufrir— la metamorfosis hacia el discurso racista.

El tercer paso a dar ahora es plantear la segunda metamorfosis que va de un racismo convencional a un racismo sin razas que toma cuerpo en “población excedente”, que son los desempleados y cada vez más también los migrantes (Balibar, 1991: 37). En virtud del proceso de disolución de algunos signos sociales estructurales en el seno de las diferencias homogéneas, la *diferencia* del racismo basado en la raza pasa por el miedo al extranjero (Zizek, 2010), se detiene en quienes son identificados como exteriores a la nación o a la cultura (Balibar, 2005: 75), y se estaciona en la exterioridad de los que en general son población laboral, personas desplazadas y desterritorializadas (no en el sentido deleuziano, sino literal).

Desde aquí continúa el deslizamiento semántico sobre los grupos sociales, y la exterioridad de los migrantes se superpone con sectores excluidos, o como lo formula Etienne Balibar, con sectores que forman una “unidad identitaria” que reúne a los pobres ya siempre excluidos con los “nuevos pobres”, que son los extranjeros (o bárbaros). Así, desde este ángulo, la perspectiva territorial comienza a adquirir relevancia para cuestionar al culturalismo. Esta dimensión se vuelve más importante en el momento

actual, pues la organización del mercado mundial ha generado gran cantidad de fenómenos sociales vinculados con el territorio y la movilidad de grupos humanos: desplazamientos, migraciones, reubicaciones, recolocaciones, etcétera, razón por la cual se reconoce ahora, y es mayor el significado cultural y social del *territorio*, acerca del cual pueden verse tres dimensiones: 1) un espacio de inscripción y distribución de instituciones y prácticas culturales, 2) un lugar como cobijo y/o sobrevivencia y 3) un objeto de apego afectivo como símbolo de pertenencia socio-territorial (Giménez, 1996: 8). Estas dimensiones de lo territorial propician que los procesos migratorios afecten “lo más cotidiano: la alimentación, casa, vestido, concepciones del mundo, y también, lo colectivo y público” (Duarte y Coello, 2007). Debido al carácter esencial y a su trascendencia, la repercusión del territorio es integral, ya que forma y transforma la inseparable triada subjetividad-entorno-cultura.

Es por ello que los problemas vinculados con él inciden frecuentemente en el sentido de “pertenencia” de los sujetos, en su autoimagen y en la manera como se identifican entre sí. Cuando los desplazamientos son forzados llegan a fracturar de manera irreparable las formas básicas de relación dentro de la sociedad, y de ésta con la naturaleza; el tejido social se desarticula, y se vulnera la cohesión de los grupos, lesionando a las comunidades y las relaciones construidas en tiempos largos que se tornan difíciles de recomponer.

Este modelo opera tanto en el caso de los mexicanos que masivamente han salido hacia el norte, como en el caso de las migraciones internas forzadas, bien sea por desastres “naturales”, por reestructuración territorial, la que se impone como designio desde fuera sin considerar el interés de los grupos desplazados:

En Guatemala y Chiapas, los efectos de la pérdida de las tierras de las comunidades indígenas, bien sea por despojo o por desastres

naturales, ha afectado la vida de las comunidades por la tendencia a la sobreexplotación de los recursos naturales y el deterioro de sus sistemas tradicionales de producción (Duarte y Coello, 2007: internet).

Si bien es cierto que según estudios diversos no toda migración deja huella traumática, sí puede inferirse que si el territorio juega un rol de importancia crucial en la conformación de la subjetividad, y si los individuos se ven obligados a desplazarse dejando atrás puntos de referencia que los constituyen en su singularidad y en su generalidad, entonces debe afirmarse que toda migración forzada, o no deseada, con seguridad dejará una huella traumática, y lamentablemente esto incluye a las migraciones internas y, por tanto, a la estructura nacional.

Digo esto porque, como se sabe, son piezas importantes de la estructura económica nacional dos tipos de migraciones: una, la más conocida, la de los ocho millones de mexicanos que salieron y se quedaron en Estados Unidos; otra, son las migraciones internas —o reubicaciones— que son parte del Plan Nacional de Desarrollo; es también una de las políticas clave recomendada en la Estrategia para el Desarrollo de los Estados del Sur (EDES) del Banco Mundial (Wilson, 2008), y es parte medular del Plan del Estado Chiapas Solidario.

En su primer informe de gobierno, el gobernador de Chiapas se refirió a estos movimientos estratégicos del modo siguiente:

El Gobierno de Chiapas busca, a través de estas acciones, conjuntar esfuerzos con diversas instancias e impulsar el magno proyecto de Ciudades Rurales, único en su tipo en el país y ejemplo para otras entidades federativas, que así como Chiapas, enfrentan a la marginación, resultado de la dispersión poblacional (Sabines, 2007, internet).

No es el lugar ni el momento para hablar con detalle de estas ciudades rurales, una de las políticas públicas más promovidas e impulsadas por los gobiernos federal y estatales en los últimos tres años, pues en diferentes trabajos anteriores ya hemos dando cuenta de ello. Más bien, lo que aquí queremos destacar es solamente un aspecto más para completar el argumento. Este aspecto es el relacionado con la dimensión “culturalista”, con el que se quiere apuntalar el proyecto. Hay que decir, ciertamente, que no es la dimensión cultural la que juega el papel central del “blindaje mediático y discursivo” que afianza esta política pública, sino es la económica y el discurso de combate a la pobreza. No obstante, el discurso referido a las ciudades rurales enfatiza hasta el sinsentido a la cultura como uno de los rubros que se busca mejorar con ese programa.

En el foro donde se presentó ante la academia el proyecto de las ciudades rurales se dijo que uno de sus objetivos es favorecer el arraigo al entorno y respetar la cultura de las comunidades. De ello sorprenden tres cosas: primero, que para favorecer el arraigo al entorno antes se tenga que desarraigar a la gente; segundo, que se hable de respetar la cultura de las comunidades como si la cultura no formara parte, o más aún, no fuera ella misma el modo cultural de vida del que se desarraiga a la gente; y tercero, que el entorno de estas ciudades rurales, al menos de la única que lleva funcionando más de un año, que es la de Nuevo Juan de Grijalva, en Chiapas, en el municipio de Ostuacan, tenga como mayor instancia la presencia de Fundación Azteca, a través de la cual el Estado se encargará de “promover” y “fortalecer” la cultura. Esta Fundación implantó un enorme y llamativo monumento dedicado al Teletón en la entrada del centro de salud (cortesía Teletón), y cuenta ya con una torre central llamada Torre Azteca, que se trata de una “torre inteligente” porque en ella se dispone de un salón con computadoras para el uso de la población; es también donde los funcio-

narios reciben a los observadores nacionales e internacionales. A Fundación Azteca se le considera, junto a Telmex, una “sociedad civil organizada” que “acompañará” y evaluará el proceso. Se tiene planeado que esta empresa instale una sucursal del Banco Azteca, y que eche a andar el Programa Empresario Azteca para la promoción y fortalecimiento de las PYME (Pequeña y Mediana Empresa).

Si se piensa que la Fundación Azteca es la cara proselitista de uno de los monopolios televisivos de los que depende una parte importante de la educación del pueblo mexicano, y que junto con Televisa son empresas especializadas “en el sutil arte de engañar con la verdad” (Fazio, 2010); si, por otra parte, se toma conciencia de que esa “educación” va en la dirección del humo del festejo frenético de lo “logrado”, no es difícil entonces percatarse de la concepción de “cultura” supuesta en el programa Ciudades Rurales, como un producto para el consumo, estandarizado a nivel nacional y enajenante, asimismo como parte estructural del blindaje mediático y discursivo que legitima políticas públicas que aparentemente, y también declarado por los mismos promotores, tienen como objetivo la inserción de los sectores rurales en la economía de mercado. Frente a estas prácticas sociales es ahora importante tomar con pinzas la noción de “cultura” cada vez que en su nombre se tomen decisiones que impactan a grupos poblacionales. De igual forma, se vuelve una exigencia entender que la cultura son también modos de vida que, antes de ser destruidos en nombre del progreso y la modernización, habría que observar las enseñanzas que siguen ofreciendo a los modernos.

## Bibliografía

Aguilar, Mariflor, 2009, “Midiendo el progreso de las sociedades. Entre la libertad y la sobrevivencia”, en *Midiendo el progreso de las socieda-*

- des. Reflexiones desde México* (ed. de Mariano Rojas), Foro Consultivo Científico Tecnológico, México, 2008 (*Measuring the progress of societies. Reflections from Mexico*).
- Balibar, Etienne, 1991, “¿Existe un neorracismo?”, en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Iepala, Textos: 16, Madrid, 360 pp.
- , 2005, *Violencias, identidades, civilidad* (trad. de Luciano Padilla), Gedisa, Barcelona.
- Duarte, Rolando, y Teresa Coello, 2007, “La decisión de marcharse: los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas”, Consejería en Proyectos. [http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD\\_1961302194/Migracionesindgusa.doc](http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_1961302194/Migracionesindgusa.doc) (consulta en 2008).
- Fazio, Carlos, 2010, “De misterios y apariciones”, en *La poca madre de los poderosos*, s.e., s.l.e.
- <http://pocamadrenews.wordpress.com/2010/12/27/de-misterios-y-apariciones-por-carlos-fazio/> (consulta el 31 de marzo de 2011).
- Giménez, Gilberto, 1996, “Territorio, cultura, identidades. La región sociocultural”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. II, núm. 004, Universidad de Colima, México, diciembre, pp. 9-30.
- Nelly Richard, 1998, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (ed. de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta), Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 118-9.
- Sabines Guerrero, Juan, 2007, *Primer Informe de Gobierno*, 10 de diciembre, Chiapas.
- Slavoj, Žižek, 1998, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

- , 2001, “La medida del verdadero amor es: puedes insultar al otro”, entrevista a S. Zizek por Sabine Reul y Thomas Deichmann, en *Palabrerío*, núm. 1. <http://www.palalbedrio.com.ar/externos/zizek2.htm>.
- , 2006, *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia.
- , 2007, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid.
- , 2010, “Barbarie con rostro humano”, en *El País*, Madrid, 23 de marzo. [http://www.elpais.com/articulo/opinion/Barbarie/rostro/humano/elpepiopi/20101023elpepiopi\\_10/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Barbarie/rostro/humano/elpepiopi/20101023elpepiopi_10/Tes).
- Japhy Wilson, 2008, “La nueva fase del plan Puebla-Panamá en Chiapas” (segunda de tres partes), en Boletines de CIEPAC *Chiapas al Día*, Chiapas, México, núm. 561, 27 de mayo.

# Filosofía y tiempo final

Eduardo Subirats  
Universidad de Nueva York,  
Estados Unidos de América

## Resumen

Revisar el efecto del 11 de septiembre como detonante de una nueva guerra global extendida públicamente a través de los *mass media*, y analizar las relaciones con el confinamiento individual, la dependencia de los medios electrónicos, el ecocidio sistemático y, principalmente, con la actual crisis del medio intelectual, son puntos centrales de este texto. La afirmación academicista del postestructuralismo, en la que el lenguaje se ostenta como única realidad legitimada, se enfrenta e impone a la creatividad y a la experiencia individual; de ello se desprenden consecuencias morales: nihilismo intelectual, constitución de la realidad como espectáculo, destrucción de culturas humanas con afanes colonialistas y destrucción de la naturaleza apoyada en el dominio científico y el poder tecnoindustrial. En el ensayo se reflexiona sobre la Teoría Crítica después del postmodernismo norteamericano, y sobre la inminencia del tiempo final contrastada con la estupidización masiva. Ante esto se plantea la recuperación de la esperanza como conocimiento activo y transformador; como el *Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch.

Palabras clave: 11 de septiembre, nihilismo intelectual, tiempo final (*Endzeit*), Teoría Crítica, *Prinzip Hoffnung*.



*Abstract*

*Review the effect of September 11 as a trigger for a new global war extended publicly through the mass media and analyze relationships with individual confinement, the dependence of the electronic media, the systematic ecocide and mainly with the current crisis in the intellectual milieu, are central points of this text. The academic affirmation of post-structuralism, in which the language holds as only legitimate reality, facing and requires creativity and individual experience. This gives rise to moral consequences: intellectual nihilism, construction of the reality show, destruction of human with colonialist cares cultures and destruction of nature supported in the scientific domain and power techno. In the essay he reflects on the critical theory after the American Postmodernism and the imminence of the end time contrasted with the massive estupidezación.*

*Keywords: 11 of september, intellectual nihilism, critical theory, Endzeit, Prinzip Hoffnung*

## 1

Nuestra condición de confinamiento urbanístico y electrónico en el mundo que llamamos “posthumano”, lo que he titulado “la existencia sitiada”, se me hizo presente días después del ataque al World Trade Center y al Pentágono. Hoy las huellas de aquel escenario han sido cuidadosamente borradas de las memorias colectivas, y suplantadas por el espectáculo de la guerra global y la configuración de un renovado sistema de dominación planetaria. Por eso quiero relatarles algunos detalles de aquella situación inaugural. A los ataques *jiihadistas* le siguió una serie de agresiones a oficinas públicas, así como a individuos, con esporas letales de la bacteria *Anthrax* a través de cartas de origen desconocido. Durante varios días, los *mass media* sembraron sistemáticamente el pánico sobre una aterrada masa mediática.

Las esporas, lo mismo que los terroristas, se configuraron performativamente como un virtual peligro letal que podía aparecer en cualquier momento y en todas partes: en los transportes públicos, en las aulas de la universidad o en la privacidad doméstica electrónicamente vigilada. Un clima de terror e inseguridad se expandía, en consecuencia, desde los pentágonos del poder de Washington hasta los más remotos confines del mundo. Las víctimas obedecían a un deliberado principio arbitrario: un senador, un empleado de correo, una enfermera. La opacidad mediáticamente construida de sus autores no hacía sino intensificar su efecto intimidador. La información mediática estaba perfectamente uniformada bajo los lenguajes y las realidades prediseñadas por la cúpula militar. La nación entera vivía un estado electrónico de sitio representado como cumplimiento de la libertad. Nunca había imaginado hasta entonces la radical deconstrucción de la vida social y la desintegración de la existencia individual que en los años sesenta barruntábamos bajo el lema de “la sociedad del espectáculo”.

No es irrelevante subrayar que esta arma biológica, producida bajo los auspicios del gobierno británico durante la Segunda Guerra Mundial, ya se habían utilizado contra nacionalistas africanos en Rodesia, en lugar de diseminarlos sobre la población civil alemana a la que originalmente estaba destinada. La propaganda gubernamental identificó de todos modos estas bacterias con un aleatorio bioterrorismo, y las asoció con el gobierno de Sadam Hussein. Y cuando unas semanas más tarde se supo ocasionalmente que sólo la industria militar de los Estados Unidos podían producir esporas de tan sofisticada calidad como las que se habían usado los días que siguieron a aquel 11 de septiembre, ya era demasiado tarde. La guerra global había sido proclamada. El éxtasis nacionalista y el fuego belicista incendiaron en cuestión de horas a todo el país. Una nueva era había comenzado.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En el proceso judicial postmortem en el que se reveló el presunto actor de aquellos

Tres momentos definían este generalizado estado de sitio. Primero, el confinamiento social bajo el principio del terror mediático y militar. Segundo, la dependencia individual y colectiva de esos mismos medios electrónicos de comunicación como sistema de realidad. Tercero, la impotencia humana frente a discursos políticos ostensiblemente fraudulentos y a decisiones militares de consecuencias manifiestamente genocidas. Ésta es la constelación histórica que he analizado en *La existencia sitiada* (2006, 2007).

## 2

En los ensayos deliberadamente fracturados que componen *La existencia sitiada* he tratado de definir conceptual y expresivamente una condición humana terminal en una edad caracterizada por el diseño industrial de la realidad a escala global, el escarnio mediático universal de la masa electrónica, un estado de guerra indefinida y la destrucción del ecosistema. Pero no es éste sólo mi punto de partida. En mis años en la academia norteamericana he experimentado en mi propia piel otro aspecto de nuestra constelación histórica negativa: el confinamiento intelectual, la compartimentación y la subsiguiente desarticulación de la posibilidad misma de pensamiento. El estructuralismo y postestructuralismo pueden celebrarse como la expresión y legitimación formales de este estado de sitio intelectual. Su postulado universal de que nada existe fuera del lenguaje y sólo la intertextualidad es real traduce la voluntad administrativa de confinar microsaberes, controlarlos lingüísticamente y ponerlos institucionalmente fuera del alcance de su reflexión. La construcción de realidades ficticias es su consecuencia. Su implícita condena de la experiencia individual y de la creativi-

---

atentados, un ingeniero militar que presuntamente cometió suicidio, el fiscal señaló de todos modos: "We regret that we will not have the opportunity to present evidence to the jury".

dad como un absurdo, desde el punto de vista de la racionalidad profesional, pone de manifiesto su rostro dogmático. Y en la misma medida en que se confina el ser en el interior del lenguaje, la administración de éste se eleva a principio de todo poder, en las jergas del espectáculo postpolítico lo mismo que en los discursos postintelectuales de un cerrado academicismo. Lo que no se subsuma a un terminante control lingüístico, sean disidencias, sean poemas, adquiere por su propia naturaleza extralingüística el carácter existencial de un fantasma, el significado burocrático de la herejía y el valor ontológico de una nada. La consecuencia moral de este deconstruccionismo institucional es el hibridismo de imbecilidad y cinismo que hoy rige nuestros destinos.

Bajo cuatro aspectos he tratado de analizar esta condición terminal de nuestra existencia. El primero es la constitución de la realidad como espectáculo. Bajo este concepto de “espectáculo” describo nuestras vidas, reducidas a la soledad y a la impotencia, en medio de una realidad producida, empaquetada y difundida por las industrias culturales como un hecho cumplido e inapelable, ya se trate de la felicidad de la Coca-Cola, o de la seguridad que proporciona la acumulación indefinida de misiles con cabezas nucleares.

Mi segundo análisis plantea el vasto dilema de una destrucción de cultos y culturas humanas que no ha cesado de extenderse desde los días fundacionales del colonialismo moderno. Una destrucción cuyos momentos constituyentes hay que buscarlos en los pioneros de la teología política del apóstol Paulo y de la epistemología moderna de Francis Bacon. Una destrucción de culturas que en el momento actual posee dimensiones colosales.

El tercer dilema que planteo es el sentido unívocamente destructivo que ha asumido la dominación científica de la naturaleza. El *Manhattan Project*, bajo cuyos auspicios se cumplió el holocausto nuclear de Hiroshima y Nagasaki, es el paradigma de esta ciencia destructiva. Las tecnologías de destrucción nuclear, de

colonización biológica y el calentamiento global son sus síntomas más ostensibles.

Espectáculo, regresión cultural y biológica, y poder tecnoindustrial son fuerzas que confluyen y concluyen en lo que constituye el momento central de la crisis civilizatoria y existencial de nuestro tiempo: la inversión del orden a la vez temporal y metafísico del progreso. En su versión escatológica, este ideal de progreso se definía como un proceso indefinido de cumplimiento del ser en el límite de un tiempo final, es decir, lo que el apóstol Juan definió programáticamente como “revelación” o “apocalipsis”. Su expresión secularizada en las filosofías del progreso ligadas a la revolución industrial ha trocado hoy su bandera del mañana mejor por la administración de crisis sociales, conflictos militares y desastres ecológicos. Su expresión cultural global es la ritualización académica del final de la filosofía y del arte, la muerte del hombre y la desaparición del intelectual.

Existencia sitiada y conciencia sitiada apuntan hacia esta situación existencial e histórica terminal. Exponen un presente señalado por el vacío y el no ser, por el nihilismo como su expresión filosófica, y un deseo generalizado de destrucción que se expresa con la misma violencia en la agresividad ecocida del consumo energético, como en las estrategias y tecnologías letales de la guerra global que lo sustentan. Bajo el signo y el sino de nuestra existencia sitiada se ha congelado el tiempo histórico. La volatilización mediática de lo real y la liquidación institucional del intelectual son sus condiciones absolutas. Su bandera victoriosa: la extensión ilimitada de la violencia y el poder absoluto del espectáculo.

### 3

Una de las situaciones chuscas que me llamaron la atención apenas un par de meses después del ataque al World Trade Center,

y cuando la efervescencia y propaganda belicista era más intensa, fue un panel en la *New School* de New York en la cual las cabezas visibles del postmodern norteamericano celebraron el final de la teoría crítica. Fue en realidad la última aparición pública del postmodernismo, su acto o acta de defunción. Sin embargo, es cierto que la “teoría crítica” se había reducido a los límites institucionales de una escuela, al contexto histórico de los fascismos europeos del siglo pasado y a las obras de un puñado de filósofos alemanes. Pero en su ensayo programático de 1937, en el que establecía la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica, Max Horkheimer no definía a esta última como una escuela, ni tampoco como un pensamiento ligado a una coyuntura política específica. Mucho menos aún la institucionalizaba como un método. Horkheimer ponía en cuestión, más bien, la cosificación de una categoría ideológica de ciencia y de teoría, en el sentido en que ayer lo asumía la sociología del conocimiento y hoy lo asumen los cultural studies. Su proyecto de una teoría crítica surgía a partir de una reflexión filosófica y sociológica sobre los sistemas totalitarios de control humano, el empobrecimiento emocional e intelectual de la *cultura industrial* y sus reiteradas crisis económicas y militares. La teoría crítica era la respuesta a la sucesión de regímenes totalitarios, genocidios y procesos de destrucción social que ha acompañado a la acumulación de riqueza, al desarrollo tecnológico y a los sistemas crecientemente perfeccionados de control social. Asimismo, esta teoría se concebía como heredera de las ilustraciones europeas, de Montaigne a Marx (Horkheimer, 1968, t. I: 156 y ss.).

No obstante, esta teoría crítica, si queremos conservar un nombre que la cultura industrial y académica ha trivializado, debe definirse de nuevo. Y debe hacerse bajo una perspectiva más radical y elemental de la que pudiera concebirse en la Europa de los fascismos pasados. Esta crítica se configura, en primer lugar, como

reflexión del logos de la civilización sobre sus últimas consecuencias destructivas. Pero no se trata solamente de una crítica de la razón instrumental. Tampoco de la reconstrucción de los límites o de la “dialéctica” de la ilustración. Reflexión sobre el logos significa la reconstrucción crítica de sus constituyentes. Significa su esclarecimiento genealógico. Comprende la revisión de los orígenes religiosos y mitológicos de este logos occidental. Debe plantear los límites de su secularización bajo las epistemologías científicas. Ha de redefinir el significado de totalitarismo en la edad de la guerra nuclear y del espectáculo.

Sabemos qué caminos del pensamiento conducen a ninguna parte: la cantonalización académica de conocimientos, las vigiladas micropolíticas, los valores de la cultura espectacular, la tecnociencia instrumental, el positivismo estructuralista como su legitimación escritural. La crítica filosófica de nuestro tiempo final, la teoría crítica, la reflexión intelectual y artística de nuestro presente tiene que explorar, restaurar y reformular, en primer lugar, la tradición espiritual que le ha sido arrebatada. Tiene que hacerlo para construir su horizonte histórico y sus categorías analíticas. Tiene que hacerlo también a partir de las experiencias tanto de las metrópolis imperiales y coloniales, como de las voces intelectuales y proyectos civilizatorios que aquéllas han amordazado y destruido a lo largo del proceso de su expansión colonial en el llamado “Tercer Mundo”.

#### 4

A nuestra edad política y espiritualmente congelada bajo los signos del poder global que en 1945 se instauró sobre las cenizas del *Ground Zero* de Hiroshima y Nagasaki, Günther Anders la definió como “Tiempo Final” (*Endzeit*). Sus características se pueden poner al día bajo una serie de categorías elementales: amenaza universal de extinción biológica a través de la acción combinada de la

acumulación de residuos nucleares, el incremento de la producción industrial de factores biocidas, el calentamiento atmosférico y la destrucción industrial de los sistemas ecológicos más fundamentales para la supervivencia del planeta, como el Amazonas o los círculos polares. Cierra este paisaje un incremento de la violencia global alimentada por una omnipotente industria militar. Pero Anders ya añadió a este cuadro histórico actual otro aspecto: *Apokalypse-Blindheit* —la ceguera frente al ocaso de la humanidad, frente a la destrucción, frente a los genocidios de hoy, frente al Apocalipsis—. El significado de esta ceguera a la situación histórica de un tiempo final puede resumirse con una regla de oro: la mutilación intelectual, la parálisis imaginativa, la suspensión universal de la inteligencia, el entorpecimiento generalizado de la sensibilidad artística —desde las aulas universitarias y los museos, hasta las cadenas de televisión—. Bajo su imperativo se expande la estupidización masiva frente al desastre mundial que nos rodea (Anders, 1972: 106 y ss.).

“Furcht in der Hoffnung, Hoffnung in der Furcht”: temor en la esperanza y esperanza en medio del “temor y temblor”—bajo esta unidad, ligada a la figura espiritual de Job—, formulaba Ernst Bloch el sentido histórico y metafísico de este *Prinzip Hoffnung* en el mundo de hoy. Esta esperanza ya no es la espera expectativa de algo mejor o simplemente menos malo. Bloch lo definió a partir de una historia y una tradición colectivas que incluyen pueblos y tradiciones espirituales, así como formas de resistencia democrática. Una tradición que comprende a místicos islámicos, herejes cristianos, cabalistas y líderes revolucionarios. Esta comunidad histórica del verdadero espíritu, que debe distinguirse rotundamente del espíritu de la *ekklesia* y sus subproductos secularizados, no se funda en un sentido “interior” de fe, ni en la subsiguiente esperanza de la expectativa expectante formulada por la teología política de Paulo. Su punto de partida no es tampoco la famosa conciencia



infinita de Luther y Hegel, es la historia de las luchas y rebeliones de los pueblos por preservar su soberanía frente a la destrucción, al genocidio y a los poderes tiránicos, a los quilombos de los esclavos coloniales de América y a la rebelión de Kronstadt, Thomas Münzer o Rosa Luxemburg (Bloch, 1959, vol. I: 171, 185, 311 y ss.).

Esta esperanza no es un estado pseudomístico de contemplación apática, ni asume las funciones consolatorias que la *spes* cristiana ha desempeñado a lo largo de su historia. Por el contrario, es un conocimiento activo y trasformador de la realidad en el sentido de la praxis de Kant o de Marx. Está indisolublemente ligada a la crítica de los sistemas de destrucción social y a la solidaridad con toda la humanidad. Es un principio intelectual y espiritual constituyente de aquel pensamiento que tenga el valor y la voluntad de poner de manifiesto los conflictos, las amenazas y las falsedades que acosan la existencia humana bajo el logos mediáticamente naturalizado de una catástrofe mundial.

## Bibliografía

- Anders, Günther, 1972, *Endzeit und Zeitende*, München, C. H. Beck.
- Bloch, Günther, 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max, 1968, *Kritische Theorie*, t. I (ed. Alfred Schmidt), Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag.
- Subirats, Eduardo, 2006, *La existencia sitiada*, Fineo, México-Monterrey.

# ¿Es posible una teoría del conocimiento en Miguel de Unamuno?

Luisa Montaña Montero  
Universidad de Sevilla, España

## Resumen

¿Es posible hablar de una teoría del conocimiento en Miguel de Unamuno? Responder a esta pregunta nos exige recorrer su obra para encontrar sus ideas en torno al problema, pues nunca planteó una epistemología explícita. Su concepción de la razón, considerada como algo más que en su aspecto lógico-matemático, condicionará su visión del conocimiento. Al reconocerle un aspecto histórico y vital la abrirá a otros modos de realidad inaccesibles a la razón pura. Si el mundo cambia, la razón ha de modificarse a su vez para conocerlo. La “intuición” y el “lenguaje” serán los instrumentos para acceder a esas realidades. Ambos conceptos estarán fundamentados en su idea de hombre como esencialmente mutable e histórico. Por tanto, Unamuno se insertó en una tradición filosófica en la que cobraban valor aspectos hasta entonces olvidados.

Palabras clave: Unamuno, conocimiento, razón, empatía, realidad.

## *Abstract*

*Is it possible to find in Unamuno's a Knowledge's theory? Answer this question demand us to examine his work to find his ideas about the problema because he never poses an explicit epistemology. He had a concepción of reason as something more than the logical-rational aspect and this point of view knowledge condition affect his view of*

*knowledge. He admit that reason have a historic and vital aspect and their make possible to know other modes of reality inaccessible to pure reason. Intuition and language are tools to understand the world, all of which, based on an idea of man characterized by its history and change, and in which to insert this new way of understanding the reason as also affected by the time. And with them, an approach to truth as essential to life.*

*Keywords: Unamuno, Knowledge, Reason, Empathy, Reality.*

El siguiente trabajo tratará de analizar las ideas unamunianas en torno a la teoría del conocimiento. Todo aquel que conozca mínimamente su pensamiento sabrá que no vamos a encontrar un tratado específico acerca de este problema, por tanto, sólo hemos de rastrear su obra para hallar en ella sus ideas y opiniones. Partiendo, pues, de la inexistencia en Miguel de Unamuno de una epistemología explícita, nos encontramos con un primer acercamiento a la cuestión cuando afirma que “pretender definir el conocimiento es pretender definir la definición, es como buscar la causa de la causa, la sustancia de la sustancia o la realidad de la realidad” (Unamuno, 1916: 1084).

Como vemos, su misma posición de salida es problemática, puesto que no admite, ni siquiera, definir lo que sea o señalar en qué consiste el conocimiento. Tradicionalmente se ha definido el conocimiento como el acto de aprehender un sujeto o un objeto. Dos son los términos que destacan en esta definición: la existencia, por una parte, de un sujeto que conoce; y por otra, la de un objeto que es conocido. La relación y el estatus de cada uno de ellos van a condicionar una posible caracterización del conocimiento y del conocer. Si prima el objeto, entonces hablamos de realismo, si es el sujeto entonces nos referimos al idealismo. Si no se admite la primacía de ninguno de ellos, sino que se equiparan ambos términos, entonces estamos ante la fenomenología.

Sin embargo, el aspecto que Unamuno destaca cuando habla de cómo el hombre conoce es aquel que se refiere a una condición específica de la razón, y es su capacidad para conocer otras realidades que se le escapa a una razón *pura*. En este sentido, estaríamos hablando de que el acto de conocimiento se realiza mediante la empatía (endopatía), entendida como una especie de participación afectiva de un sujeto en una realidad que le es ajena. Esta acción puede aplicarse a diversos aspectos, como objetos del contorno familiar, procesos de fenómenos naturales, ideas, etcétera. Pero también puede tener diversas características, pues puede ser algo consciente o inconsciente, intencional o no, etcétera. De lo que no cabe duda es que mediante la empatía el sujeto llega a tener un conocimiento más profundo de ciertos fenómenos o procesos que están fuera de él (Ferrater, 2005: 1008). Con esto se otorga cierto estatus de verdad a un conocimiento de la realidad no mediado por la razón. Unamuno se situaría en esta línea de pensamiento. Es evidente la gran complejidad que existe en todo proceso cognoscitivo realizado por el hombre, concepción que se articularía perfectamente con el pensamiento unamuniano y con su forma de considerar la filosofía como una disciplina que no sólo reparaba en las realidades accesibles mediante la razón.

Tradicionalmente se ha concebido a la razón como absoluta y eterna, existiendo la primacía del razonamiento lógico-racional, caracterizado por un discurso deductivo en el que siguiendo una serie de reglas lógicas se puede obtener la verdad. Sin embargo, la razón, al igual que el hombre, ha de ser histórica, cambiante, del mismo modo que lo es la realidad. Además, el discurso lógico-racional se caracteriza por ser anónimo y ahistórico. Frente a éste se situaría el discurso patético, en el que ni la situación histórica ni el orador son reemplazables, por lo que siempre es particular y concreto. Es el conflicto entre el concepto y la palabra, pues el primero es abstracto y universal, mientras que el segundo es concreto

y particular. Lo que ha ocurrido es que estos dos tipos de discurso se han separado, imponiéndose el primero, y siendo arrinconado y tachado de irracional y no científico el segundo.

Pues bien, todo esto se intuye en el pensamiento unamuniano, tal y como hemos tratado en otro lugar (Montaño y Sánchez, 2006: 377-386). Para Unamuno era un hecho irrefutable que la realidad cambiaba, fluía, tal y como ya decía Heráclito en los albores del pensamiento. Esto va a significar la imposibilidad de mantener una concepción de la razón tan absoluta. Según esta tradición, la razón establecería una serie de verdades e ideas inmutables que quedarían fijadas ya desde los orígenes, de modo que la realidad debe ser desvelada desde ellas, debiéndose amoldar a esos conceptos. Pero Unamuno pensaba que:

[...] el hombre es espíritu, lo humano es lo espiritual, y la vida del espíritu es la historia y todo lo demás, lo natural, no es más que la base, el lugar más bien, el dónde de lo histórico [...] la vida es, ante todo, vida espiritual, es decir, humana, y la vida espiritual es vida histórica, que es la historia de la vida del Espíritu humano en lo colectivo (1917: 1195).

El hombre mismo es una realidad histórica que construye todo lo que hay, incluso las ciencias, motivo por el que ella misma, la razón, es historia y, por tanto, susceptible de adoptar distintos modos según la época. Si consideramos que la historicidad es lo más propio del hombre, entonces sería absurdo proponer una razón inmutable que dé sentido a la realidad. Es imposible defender una razón de este tipo como garante del conocimiento científico, pues si la realidad se va transformando será incapaz de ir desvelándola y mostrándola, puesto que los conceptos que debe aplicar serán insuficientes para reflejar los cambios que se originan. Juan Luis Vives, en *De prima philosophia*, se había percatado de la necesidad de reconocer la historicidad del lenguaje para poder adecuarse a la naturaleza.

Conforme a esto, será necesario un lenguaje que pueda explicar ese cambio constante, y que lo exprese mediante la palabra. Porque la ciencia no es el único modo de conocer el mundo, ya que hay realidades que no son cognoscibles al modo científico, y esto no ha de significar que no existan. Tan sólo hemos acceder a ellas con otro método que no es el racional científico. Ésta sería la tradición retórica, en la que se insertaría, en cierto modo, Unamuno.

Partiendo, pues, de esta problemática sobre los distintos modos de razón, Unamuno creía que era erróneo considerar que sólo la razón científica podía tener acceso al conocimiento de la realidad y concebirla como un mero clasificar, ya que esto suponía despojarlo de su origen intuitivo (Unamuno, 1991: 63). Cuando hablamos de intuición nos referimos a la visión directa e inmediata que tenemos de la realidad, de manera que tendríamos un conocimiento primario y fundamental de ella, y no serían necesarios intermediarios. En cambio, el conocimiento deductivo operaría con los conceptos y el razonamiento. En este sentido, es interesante el artículo de José Manuel Serrano (1994: 143-167), donde podemos ver el análisis comparativo entre el pensamiento de Unamuno y el de Descartes. Este artículo parte de la idea cartesiana de que el pensamiento es el único que puede conducirnos hacia la evidencia de la verdad. Sin embargo, la duda será condición necesaria para que, mediante el método, podamos alcanzar un conocimiento deductivo válido e irrefutable de la realidad. La verdad sería entonces caracterizada como apodíctica, en la que la claridad y la distinción habrían de ser los criterios de verdad (Descartes, 1997: 145-146). Éste sería el nuevo método de la ciencia, y el que habríamos de seguir si queremos llegar a alguna verdad. No obstante, Unamuno no estará de acuerdo con Descartes y su máxima *cogito, ergo sum*. No cree que sea el puro pensamiento el que fundamente y dirija la vida del hombre, y aboga por la primacía del *sum* sobre el *cogito* (Descartes, 1997: 146). Creía que

lo primero no era el pensar, sino el vivir, puesto que los que no piensan también viven, aunque este último no fuese un verdadero vivir. Es el problema de querer conciliar la razón con la vida (Unamuno, 1913a: 130), pues para él existía una oposición tal que “todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida” (Unamuno, 1913a: 129).

Pero continuando con su crítica a Descartes, en Unamuno el ser cobra importancia con respecto al pensamiento, pues de otro modo creía que se cercenaba la compleja realidad del hombre. Bajo este entendido, distinguía entre racionalismo y vitalismo:

[...] los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona. Los unos estudian el Universo para arrancarle sus secretos; los otros rezan a la Conciencia del Universo, tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que es no morir, y demostración de lo que no ven (Unamuno, 1913a: 221-222).

Su crítica al racionalismo pasa por la idea de que esta razón deja fuera lo que llama “el enigma de la ultimidad”, es decir, el problema de la fe y de la trascendencia. La razón mata a la fe, pues ella no puede fundamentar una certeza sobre la trascendencia del hombre. Y es que:

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base —¡terrible base!— de consuelo (Unamuno, 1913a: 171).

Pues bien, para Unamuno el inconveniente de la razón (deductiva) es que tiende a lo muerto, diciendo que el pensamiento que no se renueva muere (Unamuno, 1914: 309), ya que lo vivo se le escapa, puesto que es extraordinariamente difícil apresar en conceptos la vida, lo que termina siendo una tragedia, la lucha de la razón con la vida por intentar abrirse a ella (Unamuno, 1913a: 162). De este modo, ha demostrado que la razón lógico-matemática queda fuera de todo posible conocimiento verdadero, ya que se le escapa el aspecto más esencial del hombre. No creía en la posibilidad de conocimiento objetivo característico de la ciencia:

A mí, debo declararlo, me divierte mucho todo eso de lo objetivo, de lo científico, de la definición, etc. Sobre todo, esto de la definición. Y como las cosas concretas, reales, individuales, son indefinibles y sólo se definen los conceptos abstractos, no me apura mucho eso de la definición. Sé que pueden definir un tetraedro o un cubo o un tintero, pero sé que no pueden definir este tintero que tengo yo ahora delante de mí. Se que pueden definir, mejor o peor, al hombre, pero sé que no pueden definirme, ni bien ni mal, a mí concretamente. Sé, en fin, que si la definición es base de la ciencia, la indefinición es la base de la sabiduría. Y todo el respeto que por la ciencia siento [...] se me convierte en desdén cuando del cientificismo se trata [...]. Yo también profeso una ciencia, la filología, de métodos rigurosos, de precisas definiciones, pero no se me ocurre confundir la filología con el lenguaje, y sé que en este hay mucho de indefinible, de concretamente vivo (Unamuno, 1909: 189).

Frente a la definición de lo universal, la indefinición de lo real. El universal no tiene validez para Unamuno, pues lo que le preocupa es lo concreto. No puede ser de otro modo, ya que lo que le interesa es el hombre de carne y hueso, o sea, el hombre concreto (Unamuno, 1913a: 109). Definir algo significa delimitar intelectualmente lo que sea ese algo, es decir, su esencia, tal y como ya



decía Aristóteles: “[...] saber cada cosa equivale a saber su esencia” (1975: 153). La definición como método de conocimiento tiene en Sócrates a su mayor exponente, a través, por supuesto, de su discípulo Platón. En sus diálogos, el método a seguir era el siguiente: se comenzaba planteando un problema, y a través de las preguntas de Sócrates se iba alcanzando una definición del concepto buscado, generalmente de carácter moral o religioso. De las respuestas de los interlocutores se iba consiguiendo una serie de definiciones que daban lugar a una única formulación, y que finalmente era sometida a crítica (Guthrie, 1990: 75). Con este método inductivo lo que se buscaba era el elemento común de los distintos casos expuestos, de manera que se llegaba a la caracterización del universal en ellos. Sin embargo, para Unamuno esto carecía de valor, puesto que al final lo que tendríamos sería un concepto abstracto, y a él le interesaba lo concreto. Distinguía entre lenguaje común, que sería el del sentido común, caracterizado por referirse a las necesidades prácticas de la vida del hombre y por no buscar la precisión al modo de la ciencia. Frente a éste, el lenguaje científico, cuya primera tarea es crear una lengua propia, una especie de álgebra, dirá Unamuno. Es la paradoja como lo contrario al sentido común, en tanto que éste se caracteriza por lo colectivo, lo general, mientras aquélla es el producto del sentido propio, haciendo posible el progreso, pues éste sólo ocurre desde lo individual (Unamuno, 1910b: 551).

Ahora bien, como decíamos antes, Unamuno apuntaba que “el pensamiento es cosa fluida, es curso de ideas —que cambian ¡claro!— es vida. En cuanto se llega al dogma se deja de pensar. Un dogma se aprende y se repite; pero no se piensa. En cuanto se piensa un dogma, el dogma se deshíela, se funde, se va” (Urrutia, 2006: 263). Es decir, el pensamiento como algo que constantemente está cambiando, y frente a él están las ideas como algo sólido, cuajado, afirmando que el pensamiento disuelve la idea (Unamuno, 1921:

454). Es la primacía del pensamiento (lo vivo) sobre las ideas (lo muerto).

Esta visión se integra dentro de una filosofía de la vida en la que lo distintivo del hombre y del mundo era precisamente el cambio, la historicidad, y por ello se reafirmaba la necesidad de una razón viva capaz de dar cuenta de esta realidad cambiante. Como consecuencia atacará a todo dogmatismo, a toda ciencia que pretenda erigirse como la poseedora de todas las verdades, ya que el conocimiento si no se ejerce de forma crítica sólo lleva al individuo, a asumir una serie de ideas sin una reflexión previa. Es lo que llamaba la “fe de carbonero”, que consistía en delegar en otros, de forma que fuesen ellos quienes pensasen por nosotros (Núñez y Ribas, 1911: 187). Los individuos tienden a admitir las opiniones de los demás sin un examen crítico, aceptándolas como verdades probadas y libres de sospecha (Unamuno, 1936: 1144). Ésta era la actitud que había que evitar, y por ello establecía como requisito imprescindible en el conocimiento la exigencia de que cada uno de nosotros realizase un análisis de la información que recibiese para comprobar que, en efecto, era verdadera. Su intención era, por un lado, que fuésemos lo suficientemente reflexivos como para saber distinguir lo verdadero de lo falso, y por otro lado, la necesidad de no depender de nuestras ideas, de no esclavizarnos a ellas, puesto que “las ideas deben tenerse mientras sirve y sustituirse después con otras nuevas. Hago con ellas lo que con los zapatos: las uso mientras están útiles; luego las tiro; nunca falta quien las recoja” (Unamuno, 1903a: 98). Nada más contraproducente para el hombre que verse esclavizado por las ideas, ya que ello traía consigo una terrible consecuencia: el obligarnos a seguirlas aun cuando estuvieses en desacuerdo con ellas. En un mundo que se caracteriza por la historicidad y el cambio, someterse a la dictadura de unas opiniones fijas e inmutables era impensable para Unamuno, puesto que si el mundo avanza, muta, entonces es lógico que las ideas

sobre él tengan que adaptarse (cambiar) para ser capaces de seguir explicándolo.

Pero, ¿cómo caracterizaba el conocimiento Unamuno? Decía que conocer era clasificar, y que la ciencia era la generalización e integración del conocimiento. Las ideas se iban reduciendo a ideas más generales, de modo que explicar un hecho consistía en referirlo a otros hechos, a generalizarlo (Unamuno, 1886: 128). En otro momento, señalaba:

[...] conocer una cosa es clasificarla, es decir, darle un nombre. El conocimiento es clasificación que crece en extensión e intensidad. El hombre ignorante sólo sabe el nombre propio de las cosas, su nombre de pila pero desconoce su apellido. La ciencia consiste en ir conociendo sus apellidos, el primero, el segundo, etc.; Cuanto más adelantemos en la ciencia más apellidos sabemos darle, y colocarle en la misma familia que los que tienen el mismo apellido, trazar su genealogía. En los nombres simbolizamos y encerramos nuestra ciencia (Unamuno, 1998: 181).

Expresa aquí la esencial relación existente entre mundo y lenguaje, considerando que el conocer la realidad comienza al nombrar a los entes que allí encontramos, y para esto será necesario el uso del lenguaje. ¿Qué era la *realidad* o lo *real* para Unamuno? El vocablo “realidad” deriva de real, y éste a su vez de *res*, cosa. Pensaba que, generalmente, frente a lo real se contraponía lo ideal, esto es, frente a la realidad la idealidad. Sin embargo, se cuestionaba el hecho de que se tuviesen a las ideas como menos reales que las cosas, por lo que afirmaba que ellas eran incluso más verdaderas, pues duraban más que las cosas (Unamuno, 1923a: 503). Con esto admitía una cierta gradación ontológica, y reconocía la existencia de distintas clases de realidades que podían ser conocidas, además, mediante el lenguaje.

Lenguaje, hombre y mundo van indisolublemente unidos, sólo en esa triple relación adquiere sentido el conocimiento (Unamuno, 1998: 181). Por esta razón, obra un valor primordial el lenguaje, pues es el que crea el mundo, y será “el instrumento de la acción espiritual, es la sangre del espíritu” (Núñez y Ribas, 1923: 423). A semeja esto a la creación del mundo, tal y como se recoge en el *Génesis*, cómo Dios mediante la Palabra creó el mundo, y cómo después le presentó al hombre todas las criaturas del mundo para que éste les diera un nombre (Unamuno, 1906c: 151). Hay una interacción entre el hombre y el mundo, y el lenguaje es su instrumento. Por tanto, en ese crear que supone el lenguaje cobra especial interés el hombre, pues él es el encargado de realizar semejante tarea.

Unamuno afirmará que “conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida” (Unamuno, 1931: 324). Hay una profunda interrelación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida, relación que debe partir siempre del sujeto que tiene que buscar desde lo particular lo universal (Unamuno, 1913b: 303). En este sentido, podemos decir que para Unamuno todo conocimiento ha de comenzar con los sentidos, de lo concreto, tal y como antes hemos señalado. Para él, lo que conocemos del mundo es lo que ponemos en él, en tanto estamos contenidos en la realidad que tratamos de conocer. Por ello, creía que era falso el principio de que, como observadores, podíamos desentendernos de lo observado (Unamuno, 1900: 197). El problema de este conocimiento es que nos encontramos con un yo que nos ha hecho el mundo o, más bien, que nosotros hemos contruidos al esclavizarnos en él. Con esto, no somos capaces de ver fuera de él “la inmensa esplendidez del cielo y la terrible realidad de la muerte, tener que ser lógicos dentro de él” (Unamuno, 1970: 822). De este modo, nos muestra Unamuno cómo a

veces el hombre termina siendo el siervo de una realidad que nos conforma a su imagen y semejanza, dejando de lado lo que verdaderamente le importa al hombre, y que no puede ser abordado desde la mera razón.

En esta concepción del conocimiento sobresale la exigencia de que éste esté al servicio de la vida del hombre, aunque también va a distinguir otro tipo de conocimiento subordinado a aquel. Este segundo modo se caracterizará por ser un conocimiento de lujo, y se correspondería con ese deseo de conocer la curiosidad que sólo nace si se han cubierto, primero, las necesidades más inmediatas del hombre. Sin embargo, este segundo tipo nunca será un conocimiento desinteresado, un mero conocer contemplativo, puesto que siempre tendrá como objetivo la búsqueda de la vida en la verdad (Unamuno, 1913a: 123).

Por tanto, establecerá dos tipos de conocimiento: uno primario y otro secundario. El primario, que sería inevitable para que el hombre pueda sobrevivir, y que se vincularía con la exigencia del vivir humano y el instinto de conservación, y que a su vez habría generado en todo hombre los órganos necesarios para el conocimiento. Este conocimiento primario respondería sólo a la necesidad del individuo de sobrevivir, por lo que todo ser humano participaría de él. Dirá que este conocer es el que nos muestra aquello que necesitamos para subsistir, de modo que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible. Esto deja el camino abierto para la admisión de otras realidades que no percibimos porque al no sernos necesarias para vivir no nos percatamos de ellas (Unamuno, 1913a: 122-124). Este juicio de Unamuno guarda estrecha relación con la interpretación del ingenio en Vico según Grassi, puesto que:

[...] sólo ‘humanizamos’ la naturaleza cuando vemos los fenómenos que nos ofrecen los sentidos en su relación con nuestras necesidades y con la realización de nuestra existencia. Por eso, para

Vico es el ingenio y no la razón quien fundamenta el surgimiento del mundo humano (Grassi, 2003: 218-219).

El hombre sólo repara en aquello que le ayuda a vivir, siendo ciego a las cosas inútiles, lo cual no significa que en el mundo sólo exista lo que vemos. Puede ocurrir que haya otra realidad invisible a los ojos humanos, y ello no supondrá su inexistencia.

Sin embargo, el conocimiento secundario estaría ligado al instinto de perpetuación, que nos alejaría del aislamiento individual y nos pondría en relación con los otros. Éste es fundamental, ya que es esencial en el ser humano el ser miembro de una sociedad, pues sólo de ella brotará la razón (conocimiento reflexivo y reflejo). Este conocimiento, por tanto, sería el que nos permitiría la vida en sociedad. Y es que para Unamuno el pensamiento y la razón tienen su origen en la sociedad (Núñez y Ribas, 1902: 180). Para él, esta razón (social) se origina en el lenguaje.

### *Lenguaje, conocimiento y mundo: vínculos y relaciones*

Para Unamuno, el lenguaje tenía una gran trascendencia en el problema del conocimiento, en tanto lo consideraba como la herramienta capaz de crear el mundo del hombre, permitiendo no sólo conocerlo sino, además, vivir en él. En el hombre, el pensamiento se da gracias al lenguaje articulado, ya que nos es necesario para vivir y poder expresar lo que pensamos sobre el prójimo (Unamuno, 1913a: 124; 1906a: 879). Lenguaje y pensamiento:

[...] van indisolublemente unidos, puesto que son en el fondo una sola y misma cosa. No cabe pensar sino con palabras y toda palabra supone pensamiento. El pensamiento y el lenguaje se hacen mutuamente, y así, decir que para cada pueblo el mejor idioma es aquel en que se encarna su pensamiento, equivale a de-

cir que para cada pueblo el mejor pensamiento es el suyo propio (Unamuno, 1902b: 1047).

El lenguaje es el instrumento primordial no sólo para comunicarnos con el otro, sino también para alcanzar el mundo, porque nos permitirá aprehenderlo. Para Unamuno, el lenguaje era una “fuente de riqueza espiritual y hasta económica” (Urrutia, 2006: 231), el instrumento de la acción espiritual (Urrutia, 2006: 232), la sangre del espíritu, su esencia. Para nuestro pueblo, el castellano es el que asume esa misión, el que nos permite no sólo pensar, sino sentir y obrar, destacando, además, que la acción va indisolublemente unida al lenguaje, puesto que sin él se queda en mero gesto, vacío (Nuñez y Ribas, 1902: 183).

Hay un conflicto interno en el hombre por dar a conocer su pensamiento al otro, ya que al hacerlo debe atenerse a la palabra e intentar encontrar el modo de enunciarlo, siendo aquí donde estriba la complicación (Unamuno, 1907c: 399). Hallar la manera de formular nuestro pensamiento mediante las palabras exactas que lo expresen es una ardua tarea. No obstante, al hacerlo conseguimos que esos conceptos a que hemos llegado se nos aclaren y nos permitan una mejor expresión de nuestro pensamiento (Unamuno, 1902a: 206). Afirmaba Unamuno:

[...] he sido muy hablador porque he necesitado hablar mi pensamiento para adquirir propia conciencia plena de él, y porque la palabra material me excitaba a pensar. Pensaba en voz alta. Haciendo esfuerzos por transmitir a otros mis ideas, me las formulaba y descubría a mí mismo y las desarrollaba (Unamuno, 1986: 38-39).

Es el intento por clarificar y depurar el pensamiento, y por lograr perfeccionar la relación entre pensamiento, mundo y lenguaje. En este expresarlo mediante el lenguaje oral se advierte, además, la

existencia del componente social, no sólo por la necesidad de hacernos entender, sino por la exigencia de ser entendidos por los demás, y de ahí, el imperativo que nos obliga a tener que expresarnos de modo comprensible. Por tanto, tenemos que el pensamiento depende del lenguaje, en tanto que pensamos con palabras; además, le otorga al lenguaje un rasgo del que no puede desprenderse puesto que el pensamiento también lo es (Unamuno, 1907c: 400). Dirá Unamuno:

[...] el lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos y mis ideas es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que vierto su savia, son las imágenes y conceptos de los que me oyen; pero la savia, esa savia vivificante que desde las raíces sube a mis frutos, esa savia que no se ve, esa es mía. Y es la que da a mis frutos, la que da a tus frutos, lo que da a los frutos de todo hombre, el sabor que tengan (1906a: 879).

Ese componente social se puede advertir en que en la lengua de cada pueblo se expresa el pensar y el sentir del mismo, pues ella va a constituir lo que Unamuno llama la “sangre del espíritu” (Unamuno, 1915a: 318). La lengua de cada pueblo contiene su alma, y es la forma que hay para conocerse a sí misma y amarse. Conocimiento y comprensión llevan al amor, de ahí se infiere que el desamor (odio) sea causa del desconocimiento que impide la comprensión.

Con lo anterior reconoce la prioridad del uso del lenguaje ordinario, de tener que utilizar las formas de expresión usuales de la sociedad a la que pertenecemos, por ser el modo más preciso de formular nuestro pensamiento. Sin embargo, ello no quiere decir que nos quedemos en ese uso vulgar del lenguaje, sino que lo verdaderamente importante será que al pensar lo hagamos desde nuestro yo más profundo y personal, siendo siempre nuestra



reflexión algo propio. Por esta razón, el pensamiento ha de ser algo vivo, pues si éste deja de ir transformándose y adaptándose continuamente al mundo y se queda fijo, entonces morirá (Unamuno, 1914b: 309). Unamuno suponía que el pensamiento se extinguiría si se convertía en escritura (Unamuno, 1927: 710). Ésta era la razón por la que daba prioridad al lenguaje hablado frente al lenguaje escrito (Unamuno, 1922: 1467). Al admitir que el lenguaje debía estar al servicio de la vida, y que la vida era esencialmente cambio, era imprescindible plantear la exigencia de que el lenguaje no podía quedar encerrado en conceptos abstractos y lógicos, sino debía ser capaz de dar cuenta de la historicidad de la vida del hombre, adaptándose a las circunstancias concretas de cada momento. Cobra importancia en este contexto la palabra, porque ella será la que recoja fielmente el significado del mundo. Dirá de ella Unamuno:

[...] el misterio de la palabra es que por la palabra, por el verbo, es todo lo que es [...] Que la palabra fue al principio y la palabra será al fin. ¡Deja un nombre! Es todo lo vivo que hay que dejar, un nombre que viva eternamente. Lo demás, son huesos (1932: 1184).

Esta palabra será, esencialmente, metafórica, reconociendo Unamuno que usaba las metáforas como método de conocimiento: “¿Qué ha sido mi constante tendencia a pensar por metáforas, sino la aspiración al misterio? Es que vislumbraba verdades más altas de las que cabe encerrar en fórmulas racionales” (Unamuno, 1986: 39). Tal como hemos apuntado con anterioridad, creía Unamuno en el estrecho vínculo entre poesía y filosofía, entre la palabra poética y la filosófica, de manera que ratificaba que “el discurrir por metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discurrir” (Unamuno, 1904b: 1162).

El nombre es la cosa, y cuando le asignamos un determinado nombre a una cosa lo que hacemos es conocerla y apropiarnos de ella. El nombre nos permite conocer la cosa, porque al nombrarla la conocemos, además de ser el que transmite el concepto, que en realidad es el nombre socializado (Unamuno, 1903b: 1116-1117). A todo esto hay que unirle el hecho de que el mismo lenguaje es histórico, por lo que con el correr del tiempo los conceptos van variando su significación. Esto supondrá la obligación de tener que desvelar esa transformación que han ido sufriendo para comprenderlos. En cambio, la palabra, al estar referida a lo concreto, permite un conocimiento menos abstracto y más verdadero.

Recapitulando, vemos que el hombre necesita del lenguaje para vivir y para conocer el mundo, y que debe hacer esta tarea de modo individual, pero utilizando los instrumentos que le ofrece la sociedad en que vive. Esto puede traer algunos inconvenientes debido a que la mayoría de la gente suele recurrir al sentido común, es decir, a las frases hechas, al saber popular, sólo porque su pereza intelectual le impide razonar por su cuenta (Unamuno, 1912: 517). He aquí el error, pues esta pereza lo único que trae consigo es que el individuo no piense por sí mismo, sino que asuma las cosas sin plantearse su veracidad. Unamuno reivindicaba, frente al sentido común que impera en estas personas, el sentido propio, aquel que “coge los lugares comunes, los del sentido común, y los convierte, nada más que al apropiárselos, en lugares propios, esto es, en paradojas” (Unamuno, 1914a: 307). Vuelve a poner de manifiesto la centralidad del hombre en toda su reflexión filosófica, obligándolo a pensar y meditar desde su propia circunstancia vital, y no permitiéndole aceptar los pensamientos ajenos y abstractos que se le ofrecen sin evaluarlos por sí mismo. De este modo jugaba a provocar a su público, de modo que los obligaba a pensar, a plantearse las cosas que leían para así proceder con una actitud crítica (Unamuno, 1914a: 307).

La filosofía no se hace con el sentido común, porque éste enjuicia con los medios ordinarios y comunes del conocimiento, buscando siempre un propósito o fin práctico, lo que le inhabilita para constituirse como un verdadero filosofar. Para que éste sea posible deberá recurrirse a la *paradoja* como la manera de corregir esas ramplonerías y simplezas que se obtienen mediante el uso del sentido común. Esta noción era vital en su modo de filosofar, porque era parte de su método personal de reflexionar, lo guiaba en su razonar permitiéndole distinguir entre el sentido común y el sentido propio, argumentando que:

[...] el lenguaje común, en efecto, es el del sentido común, formado por las necesidades prácticas de la vida y enderezado a servirlos. No es cosa suya la precisión científica por lo cual tiene la ciencia que empezar por formarse un lenguaje propio y hasta una especie de álgebra [...] El sentido común tiene [...] su campo, que no es precisamente el filosófico; pero la paradoja tiene también el suyo. Y si aquel es lo colectivo, lo común, este es o empieza por ser lo individual, lo propio. La paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa (Unamuno, 1910b: 550-551).

Percibimos que su método filosófico le permite pensar y meditar personalmente, alejándolo de la pereza que caracteriza a aquéllos que se dejan llevar por el sentido común. La paradoja se convirtió en algo esencial en su pensamiento, quizá porque se vio ante la necesidad de defenderse de los que trataban de ultrajarle llamándole “paradojista”. No obstante, responderá a la pregunta de qué es la paradoja diciendo que es “una palabra que han inventado los tontos para llamar con ella a todo aquello que oyen por primera vez” (Unamuno, 1908b: 402). Para él, constituía el modo más eficaz para lograr que la verdad fuese accesible al pueblo (Unamuno,

1906b: 891), puesto que por sí mismo no era capaz de llegar a ella. Esta concepción sobre la paradoja le servía para polemizar con sus detractores recurriendo al sentido mismo de la paradoja, señalando que lo que les ocurría es que simplemente no comprendían lo que decía, y que ni se detenían a intentar entenderlo. Advertía que había que tener cuidado con ellas, porque lo que hoy son paradojas se podían convertir (y de hecho se convierten) en los lugares comunes del mañana (Unamuno, 1915b: 352), ya que en el momento en que la paradoja quedaba libre de aquel que la creó podía convertirse en ese saber vulgar y común al que los perezosos recurren por su apatía. La paradoja, entonces, se torna en un método vital para despertar a las mentes adormecidas.

### *Originalidad y verdad*

En relación con esto surge el tema de la originalidad. Unamuno pensaba que “la originalidad no consiste en decir algo que antes no haya dicho otro —cosa bastante fácil— sino en combinar y relacionar de una manera personal y propia los pensamientos de común acervo” (1907a: 1306). La idea no es de aquel que la tiene, sino que pertenece a “quien le dio su expresión más adecuada y la colocó entre las demás ideas, sus compañeras en el complejo y contexto donde adquiere su valor todo. La originalidad es eso. No acuñar moneda nueva sino saber usarla” (Unamuno, 1910a: 372). Se sigue consolidando la prioridad del hombre, de cada hombre concreto, a la hora de pensar. Porque no se busca una originalidad que sea una creación desde la nada, sino que se aspira encontrar nuevas relaciones entre las cosas, relaciones nunca antes vistas. Esta originalidad que defiende va a estar enfrentada a las ideas, porque pensaba que tenía más valor el modo de exponerlas que las ideas mismas (Unamuno, 1911: 287), en el entendido de que éstas sólo constituyen la materia prima con la que han de operar las ciencias (Unamuno,

1904a: 1135). Debe haber un buen uso de las ideas en los hombres, pues no deben tomarlas sin antes haberlas comprendido:

[...] una idea es verdaderamente verdadera en aquel espíritu que es su mundo propio, donde consuena con las demás ideas y surge de ellas; en todo otro espíritu es mentira. Sólo es verdadera una idea con verdad viva, y no muerta, en aquel espíritu que o la engendra o se la hace suya, carne de su carne (Núñez y Ribas, 1896: 159).

Para que una idea sea verdadera ha de ser perfectamente entendida por cada hombre, e integrada en la totalidad de su vida. Una verdad sólo será realmente operativa en nosotros cuando, a pesar de haberla olvidado, se haya convertido en un hábito inconsciente. Sólo así la poseeremos de veras (Unamuno, 1895: 843). Esto significa que hay que interiorizarla para que sea legítima, ya que al hacerlo es cuando la podemos utilizar efectivamente. Si no lo hacemos así, entonces será ineficaz. Por esta misma razón dirá que la verdad hay que saberla, porque con sólo decirla no basta (Unamuno, 1921: 453).

Para comprender el concepto de “verdad” unamuniano vamos a analizar, brevemente, las dos concepciones tradicionales de verdad. La primera de ellas es la concepción griega que la concebía como “descubrimiento”. Esto significa que hay que ir desvelando el ser que se halla oculto por el velo de las apariencias. El hombre debe ir revelando el ser oculto, y buscar así la verdad que se esconde bajo la constante transformación y cambio de la realidad. En la segunda, la escolástica, se define a la verdad como una correspondencia entre la cosa y el intelecto, y sólo habría verdad cuando esto se cumpliera (Ferrater, 1994: 3660-3661). Entonces, ¿qué clase de verdad es la que busca Unamuno? Para definirla dirá que:

[...] la verdad es objetiva y subjetiva. Objetivamente es la verdad la relación de las cosas con la gloria de Dios, así como la razón su

correspondencia con la mente divina y subjetivamente es su relación con nuestra salvación. Es verdadero cuanto glorifica a Dios (todo) y cuanto nos conduce a nuestra salvación en cuanto a ella nos conduce. Todo es, pues, verdadero y la mentira nada positivo (Unamuno, 1970: 782).

Esta definición se escinde en dos, como vemos. Por una parte, la verdad objetiva sería la correspondencia del mundo y Dios, y de la razón y la mente divina. Por otro lado, la verdad subjetiva vendría dada por la relación de Dios con nuestra salvación. Esto nos sugiere que la máxima aspiración del hombre es Dios, al que podemos acceder gracias a la semejanza de nuestra razón con la mente divina, ya que podemos conocerlo mediante el conocimiento del mundo. Esto puede ser así porque es Dios quien nos confiere la finalidad de la vida, que es nuestra salvación. Por tanto, la concepción unamuniana de la verdad sería una fusión entre las dos formas de verdad a las que antes aludíamos. Por un lado, sería imprescindible la adecuación entre Dios-Mundo-Hombre. Pero a la vez debe haberse producido en todo hombre un “descubrimiento” interior, de forma que la verdad sea operativa en él por haberla hecho hábito. Y es que Unamuno no entendía eso de la verdad por la verdad, afirmando que era algo inhumano. El punto de partida de todo filosofar ha de tener un para qué, pues el filósofo debe teorizar con un fin (Unamuno, 1913a: 126).

Podemos decir que la verdad ha de ser lo esencial en la vida de cada hombre, pues ella es la que nos conduce y nos permite engrandecer nuestro espíritu: “buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de esta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta” (Unamuno, 1908a: 267).

Para Unamuno es evidente la íntima relación existente entre verdad y vida, afirmando que el fin de su vida es la búsqueda de la verdad, a pesar de estar seguro de no poder encontrarla nunca

(Unamuno, 1907b: 260). Así, esta vinculación tiene que ser capaz de ayudar al hombre en su vivir. Es muy significativo el lema unamuniano que reza “antes la verdad que la paz” (Unamuno, 1909: 269), y que podría resumir no sólo su pensamiento, sino también su vida.

Ella es la que nos hace vivir, y no lo que nos hace pensar (Unamuno, 1905: 210). Por esto llegará a afirmar que la inteligencia ha de estar a su servicio, pues le corresponde hallar la verdad, pero el encontrarla será mediante la crítica, pues si no será imposible alcanzarla (Unamuno, 1923b: 671). Urrutia, al respecto, apunta:

[...] la verdad no la penetran ni el instinto ni el sentimiento, la verdad es cosa de la razón. Y hasta las que llamamos verdades de sentimiento, o de fe, no son verdades, sino cuando la razón las aprende. Es la razón la que hace verdadero el sentimiento (1970: 303).

Por tanto, vemos cómo la verdad está supeditada a la razón, aún cuando anteriormente hemos visto cómo reconocía el estatuto ontológico de diversos modos de realidad. Esto significaba que aceptaba y defendía otro tipo de razón que no fuese la lógico-matemática que tendría que adaptarse a esos otros modos de presentarse la realidad. Afirmaba que lo que había que buscar no era la razón de las cosas, sino la verdad (Unamuno, 1970: 777).

Por tanto, podemos concluir afirmando que sí existe una reflexión acerca del conocimiento en el pensamiento unamuniano. Lo que ocurre es que no la hallaremos formulada de manera explícita en su obra. Sin embargo, vemos cómo planteaba una forma de acceder a la realidad caracterizada, de modo primordial, por su relación con el hombre concreto. Sólo el individuo, mediante la palabra y ayudado de la intuición, podrá tener pleno conocimiento de un mundo esencialmente histórico y mudable.

## Bibliografía

- Aristóteles, 1975, *Metafísica*, Austral, Madrid.
- Descartes, R., 1997, *Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid.
- Ferrater Mora, J., 2005, *Diccionario de Filosofía*, RBA, Barcelona.
- Grassi, E., 2003, *El poder de la fantasía*, Anthropos, Barcelona.
- Guthrie, W. K. C., 1990, *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid.
- Montaña, L., y J. Sánchez, 2006, “Humanismo retórico, viquismo y unanismo”, en *Cuadernos sobre Vico*, núm. 17-18, Sevilla, pp. 377-386.
- Núñez, D., y Ribas, P., (1896) 1997, “Verdadera caridad”, en *Unamuno y el socialismo: artículos recuperados*, Comares, Granada.
- , 1902, “Un artículo”, en *Unamuno y el socialismo: artículos recuperados*, Comares, Granada, 1997.
- , 1911, “La mentira religiosa”, en *Unamuno y el socialismo: artículos recuperados*, Comares, Granada, 1997.
- , 1923, “La fiesta de la raza”, en *Unamuno y el socialismo: artículos recuperados*, Comares, Granada, 1997.
- Serrano, J. M., 1994, “Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 39, 1, Salamanca, pp. 143-167.
- Unamuno, Miguel de (1886), 1966, “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, en *Obras Completas (O. C.)*, v. IV, Escelicer, Madrid.
- , (1895), 1966, “De mística y humanismo”, en *O. C.*, v. I, Escelicer, Madrid.
- , (1900), 1970, “La leyenda del eclipse”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1902a), 1970, “De vuelta”, en *O. C.* v. VIII, Escelicer, Madrid.



- , (1902b), 1966, “La cuestión del vascuence”, en *O. C.*, v. I, Escelicer, Madrid.
- , (1903a), 1971, “Conferencia pronunciada en el teatro principal de La Coruña la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de artesanos de dicha ciudad”, en *O. C.*, v. IX, Escelicer, Madrid.
- (1903b), 1966, “La selección de los fulánez”, en *O. C.*, v. I, Escelicer, Madrid.
- , (1904a), 1966, “La locura del doctor Montarco”, en *O. C.*, v. I, Escelicer, Madrid.
- , (1904b), 1966, “Sobre la filosofía española”, en *O. C.*, v. I, Escelicer, Madrid.
- , (1905), 1968, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1906a), 1968, “El secreto de la vida”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1906b), 1968, “Sobre la consecuencia, la sinceridad”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1906c), 1971, “La enseñanza de la gramática”, en *O. C.*, v. IX, Escelicer. Madrid.
- , (1907a), 1969, “La feliz ignorancia”, en *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1907b), 1968, “Mi religión”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1907c), 1968, “Soliloquio”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1908a), 1968, “Verdad y vida”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1908b), 1968, “Divagaciones de estío”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1909), 1968, “De la correspondencia de un luchador”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.

- , (1910a), 1968, “Conversación primera”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1910b), 1968, “Un filósofo del sentido común”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1911), 1970, “El desinterés intelectual”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1912), 1969, “Cuestiones del momento”, en *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1913a), 1969, *Del sentimiento trágico de la vida*, *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1913b), 1970, “Sobre mí mismo”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1914a), 1970, “Manuel Machado y yo”, en *O. C.* VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1914b), 1970, “Arabesco pedagógico sobre el juego”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1915a), 1971, “Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes”, en *O. C.*, v. IX, Escelicer, Madrid.
- , (1915b), 1970, “Mis paradojas de antaño”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1916), 1970, Prólogo a la obra *Orígenes del conocimiento. (El hambre)* de R. Turró, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid, pp. 1084-9.
- , (1917), 1968, “Vida e historia”, en *O. C.*, v. III, Escelicer, Madrid.
- , (1921), 1970, “Diario de un azulado”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1922), 1969, “Escritura y lenguaje”, en *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1923a), 1970, “Pirandello y yo”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.

- , (1923b), 1969, “El deber del profeta”, en *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1927), 1970, *Cómo se hace una novela*, *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1931), 1969, *La agonía del cristianismo*, *O. C.*, v. VII, Escelicer, Madrid.
- , (1932), 1970, “En confidencia”, en *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , (1936), 1969, “Hincar codos”, en *O. C.* VII, Escelicer, Madrid.
- , 1970, *Diario íntimo*, *O. C.*, v. VIII, Escelicer, Madrid.
- , 1986, *Cartas íntimas* (ed. de Javier González Durana), Eguzki Argitaldaria, Bilbao.
- , 1991, *Epistolario inédito*, vol. II (ed. de Laureano Robles), Espasa Calpe, Madrid.
- , 1997, *De patriotismo espiritual* (ed. de Víctor Ouimette), Editorial Sígueme, Salamanca.
- , 1998, *Escritos inéditos sobre Euskadi* (ed. de Laureano Robles), Monografías Bidebarrieta, Bilbao.
- Urrutia, L., 1970, *Desde el mirador de la guerra*, Institut d’etudes Hispaniques, París.
- Urrutia, M. M<sup>a</sup>, 2006, “La colaboración de Unamuno en *El Liberal de Madrid*”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 41,1, Salamanca, pp. 213-282.

# Ortega, Ricoeur y la razón narrativa

José Mendívil Macías Valadez  
Universidad de Guanajuato, México

## Resumen

Pretendo aquí mostrar la pertinencia actual del pensamiento de José Ortega y Gasset, precisamente haciendo una comparación con una vía contemporánea paralela en muchos sentidos, la del filósofo francés Paul Ricoeur. La estrategia de caminar desde el presente hacia el pasado de la noción narrativa del sujeto nos permite tener a la vista la actualidad y la profundidad de algunas de las intuiciones del pensador español.

Palabras clave: identidad narrativa, ética, historicidad.

## *Abstract*

*Throughout this article I will discuss the current relevance of Jose Ortega y Gasset's thought, precisely for its comparison with the french philosopher Paul Ricoeur's thought, which is a more contemporary approach in many different ways. This essay treats to analyse, from present to past, the narrative of subject. That will allow us to have at sight the relevance and deepness of the Spanish philosopher's thought and his intuitions.*

*Keywords: narrative identity, ethics, historicity.*

*La experiencia humana del tiempo en Ricoeur*

**P**ara Ricoeur, la temporalidad es una estructura inevitable de la existencia en la medida en que somos seres en el tiempo, con una forma de vida que accede al lenguaje mediante la narratividad. Esto significa que la diferencia entre la historia verdadera y el relato de ficción no es irreductible, puesto que existe una reciprocidad entre la narratividad y la temporalidad; además, el sujeto se construye en esta temporalidad y en esta narratividad. Somos seres humanos gracias al lenguaje, y el lenguaje narra nuestro acaecer en el tiempo.

Somos historicidad porque somos seres sociales y temporales, los acontecimientos históricos hacen progresar una historia susceptible de ser contada. Un acontecimiento histórico se diferencia de un acontecimiento físico precisamente en que puede ocupar una posición en un relato. El acontecimiento histórico tiene su correlato en una trama. Una historia (*story*) describe una serie de experiencias y de acciones llevadas a cabo por algunos personajes reales o imaginarios que son representados en situaciones cambiantes o que reaccionan al cambiar éstas. El desarrollo de una historia nos impele a seguir hacia delante, y respondemos a dicho impulso creándonos expectativas sobre el comienzo y el final de todo el proceso; el “final” de la historia es el polo de atracción de todo el proceso, que a través de peripecias, adversidades o contingencias mantiene nuestro interés y atención.

El tiempo de todo relato es, sin embargo, público, es el tiempo colectivo de los agentes —actantes en su sentido más técnico— o personajes en interacción con el mundo. Aquí se da la vinculación entre el mundo y nuestras posibilidades de acción, es el lugar de la acción y de la pasión. El relato tiene, además, una dimensión episódica de instantes que se explican, y una dimensión configurativa de secuencias y figuras que logran la elaboración de totalidades

significativas a partir de acontecimientos dispersos, de modo que toda la trama pueda abarcarse con un solo pensamiento. Mientras que Heidegger pensó, en *Ser y tiempo*, la relación entre nuestro ser finito o ser para la muerte y la historicidad, no desarrolló ni estudió de manera significativa el estrato narrativo y público de la historia, por ello, para Ricoeur, Heidegger se limitó a un carácter “subjettivista y monádico” de la historicidad. Nociones como la de “herencia”, “repetición” de un destino o “tradición” de un pueblo no fueron, por tanto, comprendidas de manera adecuada.

La repetición narrativa, la ojeada a nuestro pasado más propio, consistiría en leer el final en el comienzo de nuestra historia, así como el comienzo en el final, recuperando nuestras posibilidades más propias tal como las heredamos del pasado. De este modo, la trama no sitúa la acción humana sólo “en” el tiempo, sino en la memoria. En la narración se daría un “retorno al origen”, Ulises y su viaje de ida y vuelta aparecen como un modelo paradigmático de esta experiencia, así como las *Confesiones* de Agustín, las de Rousseau y *El tiempo recobrado* de Proust. De esta forma, la vida debe verse como el proceso de convertirnos en lo que somos; la visión desde el final de una vida como el reconocimiento de nuestro pasado y de nuestro presente es una “repetición liberadora”, pero también habría que incluir la actitud de afrontar el futuro con decisión. Esto es lo que Heidegger llamaba “destino”, pero ahora dentro de una visión menos sombría, menos solipsista y más vital, aunque reconociendo, sin embargo, que la consideración acerca de la muerte es inherente a cualquier meditación acerca de la historia, pues la historia es ante todo de aquéllo que ya no están y son recordados por el relato. La repetición narrativa acaba siendo, en conclusión, la unión primordial del tiempo y el relato.

*La identidad narrativa*

En la tercera parte de *Tiempo y narración*, Ricoeur concluye que el lugar de la identidad narrativa, es decir, de aquella identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa, se encuentra en la intersección del tiempo histórico, sujeto al calendario, y del tiempo de la ficción, abierto a variaciones imaginativas ilimitadas. De este modo se abre la posibilidad de una hermenéutica de la “comprensión de sí” o de uno mismo como relato. Es en esta interpretación del “sí mismo” en donde la función narrativa cumple un papel central, y que nos lleva desde las teorías lingüísticas hasta la ética y la política, pasando por la reflexión acerca de la historicidad y de la ficción. El desarrollo más completo de estas ideas se encuentra en la obra titulada *Sí mismo como otro*, que considero la obra más profunda y lograda de Ricoeur en cuanto a la consecución de una teoría narrativa del sujeto.

La posibilidad de integrar el relato histórico y el de ficción se da precisamente en el campo de esta identidad narrativa, pero también el paso del punto de vista meramente descriptivo al prescriptivo y normativo. La *ipseidad* y la permanencia del sujeto en el tiempo tienen que ver con la continuidad establecida del carácter en cuanto conjunto de signos distintivos que permiten identificar a un individuo humano, y con la “palabra dada” o mantenida en la promesa, que nos obliga a permanecer para sostener un compromiso. El carácter y el compromiso requerirían de “disposiciones duraderas” en las que reconocemos a una persona, en ellos reside nuestra identificación con valores, normas o ideales en los que la persona y la comunidad se reconocen, y que forman una parte central de nuestra identidad. Por ello, afirma Ricoeur que “el carácter tiene una historia” o una dimensión narrativa, tanto en el caso de la identidad personal como, por ejemplo, en el de la identidad nacional de Francia

o México, que se requieren rasgos diferenciales duraderos de reconocimiento.

La identidad narrativa necesita establecer lo que Dilthey llamaba “conexión de la vida”, la cual debe entenderse en los términos de historia de una vida, es decir, en términos de la identidad del personaje en unión con la trama. En la disposición narrativa habría que tomar en cuenta la “disposición de los hechos”, constituidos por los términos discordantes que transforman accidentalmente la trama desde el inicio hasta el fin, y los hechos concordantes que forman parte de la configuración de la misma. La “concordancia discordante” consiste en una síntesis de lo heterogéneo, se trata de una estructura inestable que marca la unión del “efecto de contingencia” y del “efecto de necesidad”. Los acontecimientos inesperados o sorprendentes se convierten en parte de la historia cuando son comprendidos después desde el punto de vista de su necesidad. La identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada a la acción narrada, adscribiendo una acción o pasión al agente o actante.

Ricoeur pone a prueba para sus fines los conceptos de “función” y “actante” de Propp, Bremond y Greimas. El personaje de la trama es un actante que opera acciones en un recorrido narrativo, las vidas humanas pueden entenderse como “programas narrativos”, a veces en relación polémica. El relato confiere al personaje una iniciativa, la capacidad de realizar una serie de acontecimientos, donde el narrador tiene el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción. De esta correlación entre la acción y el personaje se deriva una dialéctica interna al personaje entre la concordancia y la discordancia. Según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos im-



previsibles que le ocurren. La síntesis de ambas líneas “hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino”.

La persona, entendida como un personaje del relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricoeur, 1996: 147).

### *La identidad “dramática” de la vida en Ortega*

Afirma José Ferrater Mora, conocedor a fondo de la vida y la obra de Ortega y Gasset, que el centro de la filosofía de éste, es la noción de “vida”, y este concepto es, al mismo tiempo:

[...] problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital, y en último término *naufregio* (un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura). Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración (Ferrater, 1999, t. III: 2662).

En efecto, para Ortega el hombre no es otra cosa sino *res dramática*, más allá de ser una cosa extensa o una cosa pensante.

Pero, ¿qué es la vida? La vida es la realidad radical, e implica, por un lado, la negación de la independencia absoluta del mundo respecto del pensamiento (y viceversa) y, por otro lado, la afirmación de su conjugación: la coexistencia del hombre y el mundo.

La realidad radical es, en consecuencia, la suma de la existencia humana individual (biográfica) y la circunstancia como espacio antropológico, concebida como el ámbito de los problemas a los que tiene que enfrentarse el Yo.

En la vida radican todas las demás realidades. La vida no “es”, es un hacer-se a sí mismo continuamente, un autofabricarse. Ortega no considera al ser como realidad, sino lo contrario, la realidad es anterior al ser, pues fuera del hombre no hay ser, “lo que hay” es más bien algo incompleto, “un intento de ser”, con lo que Ortega procede a desmontar la filosofía misma. La realidad no es la naturaleza, ni es la conciencia, sino que es mi vida, la vida de cada cual, la vida humana: “El mundo es lo vivido como tal”. De ese modo, el yo es un proyecto de vida:

‘La vida es constitutivamente un drama, por que es siempre lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto’. ‘Pero no se trata de un proyecto ideado... preferido libremente. Este proyecto lo encontramos ya formado al encontrarnos viviendo’ (Ortega y Gasset, 1969, t. IV: 77).

Por ello, la razón histórica consiste simplemente en narrar, ella es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de éstas es ser históricas, es historicidad. Ningún hecho aislado explica una realidad histórica, es preciso antes integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana para que no sea simplemente un dato muerto. El pensamiento, debido a ello, es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. La razón lo es de hechos vitales, la razón vital es “vida como razón”.

## *La historicidad*

En su libro *Historia como sistema*, publicado originalmente en inglés en 1935, Ortega afirma el carácter hermenéutico de nuestro ser histórico, así como su inevitable carácter vital, lo que nos lleva a su ser narrativo.

El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra (Ortega y Gasset, 1999: 37).

El carácter narrativo de este yo vital, ligado a su circunstancia, implica una desustanciación o descosificación de su ser, lo que le da este carácter fluido, como en aquellas expresiones de Montaigne a lo largo de sus *Ensayos*, donde se refiere a la condición humana contingente en cuanto inestable, mutable, incierta y abierta al futuro, un individuo inmerso en la temporalidad, el cambio y la accidentalidad. La vida para Ortega es un drama que acontece, “y el ‘sujeto’ a quien le acontece no es una ‘cosa’ aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la ‘sustancia’ sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es ‘sustancial’” (Ortega y Gasset, 1999: 40).

No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive... *la razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica (Ortega y Gasset, 1999: 47).

Sin embargo, Ortega considera que no hay que lamentar este estado de la condición humana, pues la mudanza de lo humano es “precisamente nuestro privilegio ontológico”. Por ello afirma resueltamente que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. La razón histórica:

[...] no una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías (Ortega y Gasset, 1999: 59).

Acerca de la relación entre nuestras ideas y nuestras creencias, Ortega considera que el mundo exterior a nosotros no es la realidad primera, sino es una interpretación que da el hombre a esa realidad, y, por lo tanto, es una idea. Son estas ideas las que se consolidan bajo la forma de creencias.

En *El tema de nuestro tiempo*, así como Nietzsche en *La gaya ciencia* —donde habla del inevitable perspectivismo—, Ortega considera que la perspectiva es uno de los componentes de la realidad, y anticipándose a la idea gadameriana de la fusión de horizontes hermenéutica afirma:

La versión integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta (Ortega y Gasset, 1976: 106).

Puesto que vivir es encontrarse forzado a interpretar nuestra vida, esta vida nuestra aparece como el “intérprete universal”. El pensamiento filosófico siempre ha estado insertado en tradiciones de-

terminadas, en las que nos hallamos tan sumergidos que aparecen para nosotros como la realidad misma.

En cuanto a la ética, un buen adelanto de nuestras éticas de la alteridad son las afirmaciones siguientes:

Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruista... *La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe solo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro* (Ortega y Gasset, 1976: 82).

### *Naufragio y destino*

Empezar a comprender al hombre como una realidad en ciernes, *in via*, nos lleva a la vieja concepción del *homo viator*; somos sustancialmente peregrinos, los conceptos quietos no nos acomodan ya, y tenemos que pensar con nociones incesantemente en marcha. La conclusión de todo esto es la concepción de la vida como naufragio.

Vivir es encontrarse en un naufragio entre las cosas. No hay más remedio que agarrarse a ellas. Pero ellas son fluidas, indecisas, fortuitas. De aquí que nuestra relación con las cosas sea constitutivamente inseguridad (Ortega y Gasset, 1981: apéndice VII).

Si nuestra vida es ante todo toparse con el futuro, entonces es una actividad que se ejecuta siempre hacia delante; como en el caso de Sartre, somos lo que nos vamos haciendo y lo que vamos proyectando. Pero para Ortega la traducción de nuestra libertad proyectiva en necesidad es a lo que estamos condenados, tenemos que convertir la vida en una creación nuestra, pero aceptando su inexorable circunstancia. Es a lo que se llama “destino”, a una re-absorción de nuestra circunstancia contingente (Mendívil, 2004:

227). Vivir con autenticidad es agarrarse y estrechar con entusiasmo la mano que el universo nos tiende, asumir plenamente esta circunstancia que nos rodea.

José Luis Molinuevo, comentando acerca de esta orteguiana razón narrativa, señala acerca de nuestro autor:

[está] continuando la relación establecida en su juventud entre literatura y vida, reforzándola ahora con su afirmación de que la vida es un género literario. Tanto una cosa como la otra pertenecen a este sentido estético del vivir que recibe Ortega como herencia de los literatos franceses... Ortega recalca en ese momento que la literatura es el punto de vista privilegiado de la vida que habla desde un yo a través de un personaje (2002: 209).

Por ello, la vida de un texto consiste en que es el texto de una vida.

Considero que a partir de ambas exposiciones nos tiene que quedar claro, sin necesidad de mayor demostración, la línea de continuidad que cruza a ambos autores. Entre el francés y el español, traspassados por una fuerte formación en la filosofía alemana, existen evidentes lazos. La identidad narrativa o dramática, la historicidad como ineludible y el destino como aquello que cruza entre el azar, la libertad y la necesidad. Podemos ya sorprendernos de semejantes analogías.

## Bibliografía

- Ferrater Mora, José, 1999, *Diccionario de Filosofía* (edición revisada), t. III, Ariel, Barcelona.
- Mendívil, José, 2004, *Ética y contingencia*, Universidad de Guanajuato, México.

- Molinuevo, José Luis, 2002, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid.
- Ortega y Gasset, José, 1969, *Obras completas*, t. IV, *Revista de Occidente*, Madrid.
- , 1976, *El tema de nuestro tiempo*, *Revista de Occidente*, Madrid.
- , 1981, *¿Qué es filosofía?*, Apéndice VII, Alianza, Madrid.
- , 1999, *Historia como sistema*, Alianza, Madrid.
- Ricoeur, Paul, 1996, *Sí mismo como otro* (trad. de Agustín Neira), Siglo XXI, México.

# La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos

Kurt Wischin  
Universidad Nacional Autónoma de México

## Resumen

Las dificultades que ofrece el *Tractatus* para la interpretación detallada de muchos de sus pasajes considerados clave, junto con la crítica que su autor ha formulado en su desarrollo filosófico posterior contra algunos aspectos de la visión del lenguaje de su primera obra, han tenido frecuentemente como consecuencia que los intérpretes pierdan de vista el objetivo general de la obra, y en qué grado la filosofía wittgensteiniana es movida por una misma preocupación filosófica durante toda la vida del pensador austro-británico. Una discusión de las causas de la distinción clave del *Tractatus* entre lo que dicen y lo que muestran las oraciones sugiere que la visión que motiva esta distinción tractariana sigue vigente en la filosofía posterior de Wittgenstein.

Palabras clave: proposición, mostrar, decir, continuidad filosófica, sinsentido, límite.

## Abstract

*The difficulties encountered for a detailed interpretation of many a key passage of the Tractatus, together with the critical comments the author himself has leveled during his later philosophical development at some aspects of the vision of language in his first opus frequently has had the consequence that some interpreters lose sight of the general target of the work and the degree to which Wittgensteinian philosophy*



*is moved by one and the same philosophical worries during the whole life of the austro-british thinker. An argument of the motives behind the key distinction of the Tractatus between what a proposition says and what it shows suggests that the vision that is the source of this tractarian distinction is forcefully at work also in the later philosophy of Wittgenstein.*

*Keywords: proposition, show, say, philosophical continuity, nonsense, limit.*

La meta del filosofar de Wittgenstein en su obra de juventud, así como en su pensar maduro, es la superación de los problemas filosóficos. No está enamorado de ellos. Los considera pseudo-problemas. Son problemas que no *tienen* solución, porque no son problemas reales. El filósofo debe hacernos ver que los enigmas filosóficos se deben a confusiones que nacen de nuestra práctica lingüística, y disolverlos. Pero no por ello son triviales, sino tan profundos como las raíces de nuestro lenguaje. No tener en cuenta este motivo desvía fácilmente la discusión e induce errores de apreciación de los diferentes aspectos de la obra.

El presente trabajo se propone ilustrar, con la ayuda del ejemplo de la distinción entre lo que *dicen* y lo que *muestran* las proposiciones —distinción omnipresente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*—, que diferentes maneras de dilucidación de estos aspectos pueden ayudar a ver este motivo unificador como el motor que impulsa la reflexión wittgensteiniana, u ofuscar la comprensión y convertir la discusión de estos aspectos en meras cuestiones técnicas, perdiendo así de vista el papel que juegan en la filosofía de Wittgenstein.

La parte introductoria de este trabajo da algunos ejemplos de la recepción de la filosofía de Wittgenstein, en particular del único libro que publicó en vida, el *Tractatus*. La segunda parte es un resumen de la explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar*

de las proposiciones, tal como la ofrece el erudito Hans-Johann Glock. La tercera y última parte da un ejemplo de una lectura más amplia de esta distinción para ilustrar cómo esta lectura nos permite conservar el panorama general del objetivo filosófico de Wittgenstein. La conclusión es que Glock está en lo cierto (al menos al nivel de discusión poco detallada que aquí podemos presentar), pero que es insuficiente si queremos comprender lo que motiva a Wittgenstein a hacer esta distinción más allá del propio sistema de lógica del que depende también.

### *La importancia del Tractatus, y cómo no leerlo*

Michael Dummett, en su obra *Origins of Analytical Philosophy*, rastrea para nosotros las fuentes de la filosofía analítica desde la filosofía de habla alemana de finales del siglo XIX. Dummett identifica la filosofía analítica con la creencia “en primer lugar, de que una explicación filosófica del pensamiento puede obtenerse sólo mediante una explicación del lenguaje, y en segundo lugar, que una explicación de amplitud sólo puede lograrse así”<sup>1</sup> (Dummett, 1996: 4). La mayor parte de esta obra consiste en una comparación de las teorías semánticas propuestas por Frege y Husserl. Para permitirnos visualizar lo sorprendente de sus observaciones acerca de la gran semejanza que exhiben estas propuestas —en vista de la enorme diferencia entre las filosofías analítica y fenomenológica que tomaron su respectivo desarrollo de estos principios—, Dummett invoca la imagen de dos grandes ríos: el Rin y el Danubio, los cuales tienen sus fuentes en regiones cercanas en el centro de Europa, pero desembocan en mares muy distantes entre sí. Pero luego dice algo que quizás nos podría sorprender aún más:

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español son del autor del presente artículo.

Si identificamos el giro lingüístico como el punto de arranque de la filosofía analítica propiamente dicha, entonces no puede haber duda de que, sea cual sea el grado en que Frege, Moore y Russell hayan preparado el terreno, el paso crucial fue tomado por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-philosophicus* de 1922 (Dummett, 1996: 127).

Esto es notable porque muchos de los filósofos que suscriben ideas cuyo origen puede, al menos vagamente, atribuirse a la filosofía analítica, consideran el *Tractatus* un libro prácticamente inservible como fundamento de argumento filosófico alguno. Esta actitud es observable incluso en autores que, en general, parecen tener interés en promover el conocimiento y la comprensión de la filosofía wittgensteiniana. Robert Fogelin, por ejemplo, en su libro *Wittgenstein* observa que las ideas del alumno (y alguna vez amigo) de Russell sobre el fundamento lógico de la matemática carecen de suficiente elaboración para ser inteligibles:

Así, Wittgenstein invoca algún tipo de ideal constructivista y descarta las obras clásicas de la fundamentación de la matemática porque no cumplen con él. ¿Pero qué clase de constructivismo es? ¿Cómo se puede usar la definición de los números enteros para construir partes más amplias de la matemática...? Y otras preguntas más. Mientras no tengamos respuestas a preguntas de esta naturaleza, no tenemos idea en qué consiste la posición de Wittgenstein (Fogelin, 1987: 84).

La idea de que las propuestas lógicas del *Tractatus* sean ininteligibles por carecer de elaboración prevalecen aún hoy en día en la filosofía analítica. Gracias a esta vaguedad y falta de elaboración fue posible, parece suponer Fogelin, que por medio siglo pasara inadvertido el hecho de que, según él, ni siquiera es posible expresar mediante el lenguaje lógico propuesto por el *Tractatus* toda la

lógica de primer orden, y dedica en la segunda edición del libro un capítulo entero al intento de demostrarlo. Ha habido varios esfuerzos por refutar las afirmaciones de Fogelin en este sentido, pero no fue sino hasta 1994 que el filósofo alemán Varga von Kibed demostró que la lectura que Fogelin hace de la propuesta lógica elaborada en el *Tractatus* se debe a una comprensión insuficiente de los objetivos de Wittgenstein.

El origen del problema de Fogelin es haber tenido una expectativa muy estrecha de lo que el *Tractatus* debiera ofrecer, a saber, un sistema de lógica formal explícito. Si éste hubiese sido el objetivo de Wittgenstein, el *Tractatus*, efectivamente, no ofrece sistema formal elaborado alguno; pero, en este sentido, el objetivo del *Tractatus* no es establecer un lenguaje formal, sino dejar en claro las condiciones necesarias de todo sistema lógico posible. Varga apunta:

Wittgenstein representa aquí... la forma general de la función veritativa como tal, que tiene que formar la base de todo sistema lógico posible. En cierto sentido, en esta forma general de la función veritativa, se encuentra condensada la forma del mundo, tal como Wittgenstein la ha desarrollado en las proposiciones previas del *Tractatus* (2001: 209).

El resto del artículo de Varga es una explicación detallada de por qué la crítica de Fogelin falla, y explica, además, por qué también la bien intencionada defensa del *Tractatus* de Scott Soames falla, y por qué la de Peter Geach, aunque presenta un punto de vista similar al del propio Varga, tampoco logra del todo su objetivo.

El problema de tratar adecuadamente el argumento del *Tractatus*, ejemplificado por la crítica de Fogelin, es típico de cierta actitud de analistas que, según creo, amenaza la comprensión de la filosofía de Wittgenstein. Para mencionar de paso otro ejemplo: en su crítica de la obra *The Philosophy of Wittgenstein* de G. Pitcher,

Rush Rhees, por ejemplo, hace la siguiente observación acerca de lo que le parece una incomprensión completa de los motivos filofóficos que inspiraron la redacción del *Tractatus*:

No pienso que Pitcher jamás vio qué clase de cuestionamiento indujo a Wittgenstein a escribir el *Tractatus*; ni qué era aquello que Wittgenstein tenía la esperanza de que otros pudieran aprender de éste. Por ello, los comentarios finales significan poco para él. ¿Qué clase de conclusiones sugieren? ¿Qué dificultades de alcance profundo pudieran contrarrestarse de esta manera?

Las *Investigaciones* pudieran haberle ayudado. Pero él ve que Wittgenstein demuele su sistema y erige uno nuevo... Mientras que Wittgenstein hubiera demolido, de haber podido, la idea de discusión filofófica como competencia para determinar quién tiene razón y quién se equivoca (Rhees, 1996: 42).

Una noción importante para explorar los cuestionamientos filofóficos de Wittgenstein a que alude Rhees es la distinción entre lo que las proposiciones dicen y lo que muestran, distinción que es de primordial importancia para comprender el sistema del *Tractatus*. A pesar de la importancia de esta noción, no hay unanimidad entre los estudiosos de Wittgenstein de cómo dar cuenta de ella. En lo que sigue resumiré dos maneras de explicar la distinción entre *decir* y *mostrar*. La primera de ellas ve esta distinción como consecuencia de la teoría de lenguaje y del sistema lógico propuesto en el *Tractatus*. La segunda propone una lectura más amplia, y ve en el problema que Wittgenstein trata de resolver, apelando a esta distinción, una clave para comprender toda la filosofía wittgensteiniana, no restringida al *Tractatus*; consecuentemente, se trata de un aspecto que revela la unidad del pensamiento de Wittgenstein, en lugar de tratarla como un aspecto que separe su filosofar de la juventud y de la madurez.

*La distinción de decir y mostrar según Glock*

Hans-Johann Glock empieza su explicación de la relación *decir / mostrar* así: “La distinción entre lo que puede decirse mediante proposiciones significativas y lo que sólo puede ser mostrado, compenetra el *Tractatus* desde el prólogo a la advertencia final famosa ‘de lo que no se puede hablar debe guardarse silencio’” (1996: 330). De acuerdo con Glock:

El *Tractatus* tiene, de hecho, dos partes, una lógica (ontología atomista, teoría pictórica, tautologías, matemática, ciencia) y una mística (solipsismo, ética, estética). El significado real de la distinción decir/mostrar se ubica en el hecho de que mantiene unidas las dos al proscribir tanto proposiciones sobre la esencia de la representación simbólica y aseveraciones místicas sobre el reino de valor (Glock, 1996: 330).

Una característica importante que comparte todo lo inefable *tractariano* es que no puede ser representado mediante proposiciones bipolares (verdaderas / falsas); es decir, mediante proposiciones que representan hechos posibles, como lo hacen las proposiciones científicas. Lo que generalmente se designa como la “teoría pictórica de lenguaje”, desarrollada en el *Tractatus*, sostiene que las proposiciones representan hechos posibles en el mundo, porque proposición y hecho tienen la misma estructura lógica; y las proposiciones son verdaderas si el hecho se da, y falsas si no se da. Esto último es el significado del término “bipolar”. Una proposición tiene que tener esta característica, de lo contrario no sería una proposición, sino, por ejemplo, una pseudo-proposición.

Los intentos por decir aquello que sólo puede ser mostrado tratan de decir lo que no pudiera ser de otra manera (por lo que no son expresables en proposiciones bipolares), y son, entonces, pseudo-proposiciones. Las “Pseudo-proposiciones no dependen de

cómo son las cosas”, dice Glock, “porque se relacionan con precondiciones ‘trascendentales’ de la representación y del mundo” (1996: 331). Lo *místico* a que Glock se refiere en el pasaje previo ocupa un lugar especial entre lo inefable, según Glock, porque ni siquiera existen proposiciones significativas que *muestren*, por ejemplo, valor ético. “A diferencia de lo lógico, lo místico es trascendente, no sólo trascendental” (Glock, 1996: 331). Glock no explica esta diferencia más allá del pasaje citado; este tipo de inefabilidad no se ajusta a la explicación que Glock da de otros aspectos de la distinción entre *decir* y *mostrar*, como él mismo aquí muy claramente expresa, ni explica en qué sentido esta distinción *une* las dos partes del *Tractatus* a que Glock alude en el pasaje citado. Espero hacer más plausible en la tercera sección del presente trabajo, porque pienso que esto es un defecto de la explicación de Glock.

Lo que hay de inefable, dejando a un lado lo anterior, tiene que ver con intentos por rebasar el límite de lo expresable, constituido por el propio sistema de representación. Por este motivo no es posible expresar en proposición significativa alguna *ni la estructura del pensamiento ni la del mundo*; ambas son condiciones de la posibilidad de representación:

[...] ninguna proposición puede decir algo sobre las propiedades lógicas del lenguaje: o bien, semejante proposición está conforme a la lógica, entonces estas proposiciones lógicas ya son entendidas (circularidad), o no [está conforme a la lógica], entonces no puede ser una proposición significativa (un lenguaje ilógico es imposible) (Glock, 1996: 332).

Es decir, representar los hechos y comprenderlos es uno, y se da *en* la lógica. Para poder explicar la lógica más allá de esto sería necesario suspenderla —cosa que es imposible—. Este principio general revela también el motivo por el cual Wittgenstein insiste en que la forma que las proposiciones y lo que retratan comparten —la

armonía entre pensamiento y realidad— no puede ser expresada en una proposición ( Wittgenstein, 1973: 2.172-2.174):

[ésta] no puede representarla *como una posibilidad*. Porque la forma pictórica de una proposición es una de sus 'propiedades internas' —no pudiera carecer de esta forma pictórica sin dejar de ser el retrato que es. Por lo mismo, ninguna otra proposición pudiera representarla como posibilidad, es decir, no puede haber proposiciones bipolares acerca de la forma pictórica de proposiciones (Glock, 1996: 332).

El principio de lo inefable de la forma lógica conlleva también la imposibilidad lógica de una teoría semántica, es decir, de expresar las relaciones lógicas entre las proposiciones, y tiene como consecuencia que los conceptos formales de la lógica son realmente pseudo-conceptos. Estas consideraciones también hacen superflua la teoría de tipos de Russell:

Según Wittgenstein semejante teoría ni es posible, ni necesaria. (1) ['La clase de leones es un león'] o bien es sobre *signos* —en este caso afirma un hecho contingente acerca de convenciones arbitrarias, no una regla lógica—; o trata de símbolos. En este caso debe referirse al sentido o significado de expresiones. Pero no puede referirse al sentido de (1), ya que esto, *ex hypothesi*, carece de sentido. Ni tampoco puede referirse al significado de los nombres que últimamente constituyen (1). Porque estos constituyentes no tienen un significado previo a la determinación de su sintaxis lógica (Glock, 1996: 333).

De lo anterior se deriva también la afirmación (Wittgenstein, 1973: 3.332, 3.333) de que una función proposicional no puede ser su propio argumento, principio que desarma la paradoja de Russell. Pero otra consecuencia del principio es que las proposiciones del propio *Tractatus* carecen de sentido, ya que “emplean conceptos



formales ('hecho', 'proposición', 'objeto') para hacer aseveraciones acerca de la esencia de la representación" (Glock, 1996: 334), y como no usan símbolos en una forma significativa, estas proposiciones, de acuerdo con la lógica expuesta en el *Tractatus* mismo, ni siquiera pueden mostrar lo que tratan de decir. No obstante, dice Glock, el *Tractatus* hace una diferencia entre sinsentidos que son el resultado de la falta de comprensión de la sintaxis lógica, y, en palabras de Ramsey, "sinsentidos importantes":

El *Tractatus* no es ni un chiste existencial ni un poema sin sentido extendido, con un sistema de numeración. Su intención era cantarle *las golondrinas* a la metafísica y sólo viola los límites de sentido para alcanzar el punto de vista lógicamente correcto, que le permita a uno emprender un análisis lógico crítico sin violaciones adicionales (Wittgenstein, 1973: 4.1213, 6.53) (Glock, 1996: 335).

En los párrafos precedentes hemos resumido, con demasiada brevedad y omisiones, la explicación que un estudioso de la filosofía de Wittgenstein como Hans-Johann Glock ofrece para dar cuenta de la distinción ubicua entre *decir* y *mostrar*, tal como surge del sistema del *Tractatus* mismo: estrechamente relacionada con la noción de la bipolaridad esencial de las proposiciones y su posibilidad de servir como retrato de un hecho gracias a su estructura lógica.

Pero según hemos visto, esta explicación no es del todo satisfactoria. No toda esta distinción tiene el mismo estatus ante la lógica; una excepción muy importante es lo inefable místico, que, de acuerdo con el propio Wittgenstein, es la parte más importante del libro, aunque Glock diga de ella burlonamente: "Hay razones para considerar esto como una actuación ligeramente histérica de autopromoción frente a un editor potencial" (1996: 330).

*La distinción entre decir y mostrar y los problemas filosóficos*

Ciertamente, cuando se explica la distinción que nos ocupa en términos de la lógica del *Tractatus*, entonces, al perder este sistema su vigencia a los ojos de un Wittgenstein más maduro, se pierde también este concepto y su importancia. La distinción entre lo que una proposición, en el sentido del *Tractatus*, dice y lo que muestra, se extingue junto con el concepto de la proposición tractariana. Pero no es necesario limitar la explicación de esta manera. Más bien, como ya he insinuado, parece un error limitarla así. Trataré de hacer plausible en este apartado por qué pienso esto.

La distinción entre *decir* y *mostrar* nace de una preocupación filosófica profunda que, ciertamente, es la que ha inspirado a Wittgenstein a crear el *Tractatus*, que es anterior a su expresión en el lenguaje lógico de la obra, donde explica la ubicuidad de esta distinción, según Glock reconoce, pero sin poder esencialmente dar cuenta de ella, ya que en su visión parece más una consecuencia colateral del sistema lógico. En su larga lista de “inefabilia”, como los llama con ligero tono de burla, Glock enumera desde la forma pictórica que comparten el retrato o lo que es retratado, hasta las proposiciones del propio *Tractatus*. Pero él nunca parece recordar que el objetivo principal que trata de resolver el *Tractatus* son los problemas de la filosofía. La intención que ha inspirado la creación del *Tractatus* es la misma que luego inspira a su autor a derribar este sistema; pero no la distinción entre *decir* y *mostrar*, que es una parte importante de ella. De hecho, si parece que esta noción no puede sobrevivir el derribamiento del sistema del *Tractatus*, entonces es probable que nuestro entendimiento de esta noción haya quedado corto.

Si queremos obtener una comprensión más completa de la fuente filosófica de la que brota esta distinción, no restringida a su visión como parte del sistema lógico presentado en el *Tractatus*

—lo que muy probable no sería suficiente—, debemos tener en cuenta lo que Glock no hace con suficiencia: los motivos filosóficos que Wittgenstein tenía en primer lugar para emprender esta obra. El prólogo es bastante elocuente en este sentido: “El libro trata los problemas filosóficos y muestra... que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein, 1973: 11). Qué cosa es la filosofía, en términos del *Tractatus*, lo comenta el autor a partir de la proposición 4.111. En 4.112 nos dice:

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino la aclaración de proposiciones (Wittgenstein, 1973: 4.112).

Igual como en su filosofía posterior, los problemas filosóficos son aquí para Wittgenstein no problemas que pudieran resolverse mediante algún descubrimiento nuevo o mediante la construcción de alguna teoría. Las preguntas filosóficas no son preguntas reales; las preguntas filosóficas no se contestan, sino se disuelven porque nos damos cuenta de que carecen de sentido. Pero esto no quiere decir que son triviales o que carecen de importancia. Así, señala Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*:

Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje (Wittgenstein, 1988: 111).

Aunque sea un problema profundo que se manifiesta en las preguntas filosóficas, lo inefable que menciona Glock no tiene el ca-

rácter de un *algo* que el lenguaje fuera incapaz de expresar. Contra esta noción, que podría parecer sugestiva, James Conant apunta:

El silencio en que [Wittgenstein] desea dejarnos al final es uno en el cual nada se ha dicho y no hay nada que decir (del que nos habíamos imaginado que hubiera)... El silencio con el cual nos quedamos no es un silencio cargado, que viniera con la postura consciente de guardar lo sagrado de lo inefable (Conant, 1991: 344).

Si aceptamos lo que Conant dice, en la cita anterior, acerca de que no hay inefables, y en vista de lo que el propio Wittgenstein señala sobre la naturaleza de los problemas filosóficos, entonces ¿cómo ha de entenderse lo *profundo* de estos problemas que no pueden enunciarse propiamente? Esta pregunta, sugiere Marie McGinn, de hecho puede entenderse como la cuestión central de interpretación de toda la filosofía de Wittgenstein (cf. McGinn, 2001: 26). Citando *Investigaciones filosóficas* 132, nos recuerda que el objetivo de Wittgenstein es establecer un orden en lo que sabemos sobre nuestro uso de lenguaje. Es por ello que no necesitamos ninguna teoría, ni ningún descubrimiento nuevo, sino debemos reflexionar acerca de lo que ya dominamos: nuestro lenguaje. Al poner en orden nuestro conocimiento del lenguaje nos damos cuenta que lo que parecía un problema filosófico no tiene sustento. Con esto en mente, McGinn afirma: “La distinción central en el orden que las elucidaciones de Wittgenstein tratan de llevar a nuestro conocimiento del uso de lenguaje es... la distinción entre decir y mostrar” (2001: 27).

Glock relata, según hemos visto, que Ramsey atribuye a las últimas elucidaciones del *Tractatus* un “sinsentido importante”. Conant piensa que una lectura así implicaría la postulación de *algo* que un parlante puede intentar decir, pero sin lograrlo, porque las palabras que usa no expresan un pensamiento determinado; noción que Conant rechaza, y también McGinn la encuentra di-

fácil de aceptar. En lugar de hablar de sinsentidos sustanciosos, McGinn sugiere:

Muy a grandes rasgos, yo deseo conectar la idea de lo que puede ser mostrado pero no puede ser dicho con lo que es esencial para el lenguaje —es decir, con lo que limita o condiciona su sentido— y que por ello es previo a pensamientos que tienen sentido y que son verdaderos o falsos. Lo que sólo puede ser mostrado y no dicho nada tiene que ver con pensamientos (es decir, con verdades) que no pueden ser expresados sin violación de la sintaxis lógica; más bien, se relaciona con las condiciones o límites de sentido que son revelados sólo en nuestro uso real de lenguaje, en las aplicaciones que hacemos de él, es decir, en nuestro uso de las oraciones con sentido. Es esta conexión esencial entre lo que se muestra y que se revela sólo en el uso o la aplicación del lenguaje que hace imposible decir lo que se muestra [...] (2001: 28).

El motivo de la distinción en el *Tractatus* entonces no se explica en función de características formales de las proposiciones, sino con el orden que Wittgenstein quiere establecer en nuestro conocimiento del uso de lenguaje: conectar la distinción entre lo accidental y meramente posible que se describe en el lenguaje, por un lado; y lo esencial o a priori (cuyo contrario es inconcebible), por el otro, con la distinción entre lo que las oraciones dicen, o lo que muestran.

No debiéramos ver... los comentarios iniciales [del *Tractatus*] como una serie de afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza de una realidad independiente del lenguaje... sino como un retrato material de nuestro lenguaje que Wittgenstein emplea meramente como medio de clarificación (McGinn, 2001: 28).

McGinn elabora este argumento en detalle, recurriendo a varios pasajes de la obra de Wittgenstein para convencernos de que, efectivamente, la distinción entre decir y mostrar depende, ya desde

el *Tractatus*, de una cuestión de sentido, independiente de la indispensable bipolaridad de las proposiciones; no podemos seguir su argumento aquí en detalle, pero hace parecer plausible que esta independencia permite conservar la noción en la filosofía posterior de Wittgenstein.

La lógica, sugiere McGinn:

[...] no consiste de un sistema de verdades para que pudiese surgir la cuestión de justificación. Más bien, la lógica, en su totalidad, es coetánea con el fenómeno de lenguaje y el lógico sólo postula una notación en que relaciones de inferencia entre proposiciones, de las cuales cualquiera que entienda el lenguaje ya tiene un dominio práctico, son desplegadas de manera perspicua. En el caso de las leyes lógicas, su aplicación es esencialmente previa a su formulación en forma de una ley. Una vez que tenemos lenguaje en uso, ya tenemos el todo de la lógica... pensar del mundo ya es pensar conforme a las leyes de la lógica (2001: 32).

Ya para el *Tractatus*, propone McGinn, es verdad que lo que se muestra y no puede ser dicho depende del dominio práctico que tenemos del lenguaje, porque depende de algo que hacemos (usar el lenguaje), y no de algo que sea verdadero o de algo que sepamos. La lógica misma no es un sistema de reglas a priori, sino depende de un dominio previo del lenguaje, según afirma el pasaje recién citado. Es precisamente esta distinción en la que Wittgenstein se apoya en *Sobre la certeza*, ahora bajo la noción de “observación gramática”, para rechazar como inútiles los esfuerzos de Moore por refutar el escepticismo.

Su crítica del rechazo de sentido común de Moore contra la duda escéptica tiene que ser vista como un intento de demostrar que Moore —al igual que el filósofo que se propone justificar la lógica— trata una cuestión que se refiere al sentido (uso) de nuestras palabras como si fuera una cuestión que se refiere a hechos. [...]

Estas así llamadas proposiciones [de Moore] tienen un papel peculiar en el sentido de que son un intento de articular algo que es supuesto en nuestro uso normal del lenguaje, algo que se manifiesta en este uso que es esencial para el sentido de las palabras y que, como parlantes de idioma, ya captamos prácticamente. Este cambio que se presenta en la crítica que Wittgenstein hace de Moore es uno que refleja el cambio en nuestra comprensión del estatus de las proposiciones de la lógica en el *Tractatus*. El cambio es de una cuestión de verdad —‘¿sabe Moore que esta es una mano?’— a una cuestión de sentido —‘¿tiene sentido dudar que esta es una mano?’ (McGinn, 2001: 33).

El propósito filosófico de Wittgenstein es hacer *evidente* que el surgimiento de los problemas filosóficos es parte de la manera en que “habitamos en el lenguaje” y que “no podemos salir de él y darle un fundamento en verdades” (McGinn, 2001: 35). Es así como la distinción entre *decir* y *mostrar* es un tema que se comprende bajo el entendido de que de nada sirven teorías e hipótesis para explicar lo que no debe ser explicado, sino pensado como carente de fundamento: los problemas filosóficos.

McGinn sugiere en su discusión con James Conant y Cora Diamond, de la cual provienen los pasajes anteriores, que ellos están en lo correcto al insistir en que debemos leer el *Tractatus* de una manera que evite atribuirle aseveraciones metafísicas o teoréticas; pero sugiere que este texto hace más que exponer los pronunciamientos filosóficos como sinsentidos. Ella conecta esto último, como hemos visto, con la profundidad que el propio Wittgenstein atribuye a las preocupaciones filosóficas, y con el orden que quiere establecer en nuestra comprensión de lo que sabemos acerca del lenguaje, para lograr, a lo que Conant se refiere, en la parte inicial del pasaje citado unos párrafos arriba: “el objetivo es deshacer nuestra atracción a varias ristras bien formadas de palabras que resuenan con el aura de sentido”; y romper así el

embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje (cf. Wittgenstein, 1988: § 109).

### *Conclusión*

La explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar* que ofrece McGinn hace uso de la noción del dominio práctico del lenguaje; y es la imposibilidad de encontrar un fundamento de esta práctica (por ejemplo, en condiciones de verdad) que finalmente es el origen de la distinción wittgensteiniana que aquí nos ocupa. Esta idea concuerda con la afirmación tractariana de que el lenguaje común está en perfecto orden lógico así como está (cf. Wittgenstein, 1973: 5.5563). Lo que todo el sistema del *Tractatus* a fin de cuentas trata de hacer visible es lo irreal de los problemas filosóficos, y que el origen de éstos es nuestra incapacidad de ver este orden lógico (cf. Wittgenstein, 1973: 4.002).

No estoy insinuando, desde luego, que Glock no esté perfectamente consciente de que ésta sea la meta del *Tractatus*, sólo que él no parece hacer uso de este motivo en su explicación de la distinción entre *decir* y *mostrar*. En su análisis de la noción, él quiere apelar a un principio de explicación (tácito) diferente de la visión wittgensteiniana de la filosofía, uno que prescinde del motivo general de esta filosofía; parece que él quiere que la explicación no dependa de una contextualización así. Esto puede hacer su análisis más apetecible a una moda filosófica que ha archivado a Wittgenstein desde hace tres décadas.

En cuanto a la continuidad de la distinción entre *decir* y *mostrar* en la filosofía wittgensteiniana no debemos olvidar, por un lado, que el propio Wittgenstein en su filosofía posterior rechazaba explícitamente la imagen de la escalera que habría que tirar después de escalarla, invocada en las últimas líneas del *Tractatus* (Glock, 1996: 335). Pero también es cierto que la preocupación



filosófica que inspiraba estas líneas está vigente en el filosofar wittgensteiniano hasta las últimas líneas que redactaba, como McGinn sugiere en su lectura de *Sobre la certeza*.

En el fondo, no importa si insistimos en limitar la distinción explícita entre *decir* y *mostrar* a la teoría de lenguaje propuesta en el *Tractatus* o si adoptamos una lectura como la que propone McGinn, mientras estemos conscientes de que la idea filosófica, de la cual esta distinción originalmente brota, es una que permea en toda la filosofía de Wittgenstein; y que, en el primer caso, en nuestro afán por hacer filosofía académica no estemos adoptando una práctica filosófica contraria a la que Wittgenstein nos ha permitido visualizar acerca de las preguntas que tienen, y las que no tienen respuestas, y entonces lo que tiene y lo que no tiene justificación como práctica filosófica.

## Bibliografía

- Conant, James, 1991, "Throwing Away the Top of the Ladder", en *The Yale Review* 79, pp. 328-364; citado según McGinn, 2001.
- Dummett, Michael, 1996, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 200 pp.
- Fogelin, Robert J., 1987, *Wittgenstein*, second edition (edited by Ted Honderich), Routledge, *The Arguments of the Philosophers*, Londres y Nueva York, 256 pp.
- Glock, Hans-Johann, 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 406 pp.
- McGinn, Marie, 2001, "Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought", en *The Harvard Review of Philosophy*, IX, Cambridge, Mass., pp. 24-36.

Pitcher, George, 1964, *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 340 pp.

Rhees, Rush, 1996, *Discussions of Wittgenstein*, Thoemmes Press, Bristol, 161 pp.

Varga von Kibéd, Matthias, 2001, “Variablen im *Tractatus*”, en *Ludwig Wittgenstein Tractatus logico-philosophicus*, (Herausgegeben von Wilhelm Vossenkuhl), Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, Berlin, pp. 209-229.

Wittgenstein, Ludwig, 1973, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Alianza, Madrid, 215 pp. (la numeración de los pasajes citados se refiere a las secciones).

———, 1988, *Investigaciones filosóficas* (trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), UNAM, México, 549 pp. (la numeración de los pasajes citados se refiere en la parte I a las secciones, a los números de página en la parte II).

# La mujer-filósofo o la más “antinatural” de las criaturas. En torno a Simone de Beauvoir y a su obra *El segundo sexo*

María José Guerra Palmero  
Universidad de La Laguna, España

## Resumen

El presente artículo analiza el carácter pionero de una de las obras clave del feminismo, *El segundo sexo* (1949), contribución fundamental a la filosofía feminista actual y primer marco teórico del feminismo de segunda ola. En este trabajo se analizarán los empleos de la categoría de alteridad para referirla a la existencia de las mujeres. El objetivo principal de la obra de Beauvoir es explicarnos y explicitarnos las condiciones de esa vida femenina expropiada y obligada a permanecer en la mera inmanencia. A partir de esta cuestión emergerá en el feminismo de la segunda ola la conceptualización constructivista de “género”. Exploramos, en segundo lugar, la recepción crítica de la obra de Simone de Beauvoir. La falta de reconocimiento, el descrédito y los prejuicios sexistas imposibilitaron hasta casi tres décadas después de su publicación su justa estimación crítica. Finalmente, se presta atención al des/encuentro entre dos generaciones de feministas francesas que representan la propia Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Michelle Le Doeuff.

Palabras clave: Simone de Beauvoir, feminismo, existencialismo, recepción crítica, género.

*Abstract*

*This article analyzes the pioneering nature of The Second Sex (1949), Simone de Beauvoir's founding text which definitely contributed to contemporary feminist philosophy and provided the first theoretical framework for the Second Wave Feminism. Beauvoir elaborates on "alterity" as the category to refer to women's existence. In this light, this paper first probes into the manifold usages of such category as de Beauvoir explains and renders visible the life conditions of women, who are condemned to live dispossessed and to remain immanent. It is this issue that triggers off within Second Wave feminism the constructivist theorizing of "gender". Secondly, I explore the critical reception of de Beauvoir's work, unacknowledged and prey to sexist discredit and biases for a long time, which eventually retarded its fair assessment three decades afterwards. Finally, the paper attests to the disagreement between two generations of French feminists who Simone de Beauvoir herself and Luce Irigaray and Michelle Le Doeuff represent.*

*Keywords: Simone de Beauvoir, feminism, existentialism, critical reception, gender.*

El primer marco teórico del feminismo de la segunda ola fue proporcionado por la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*, un tratado acerca de la condición de la mujer que impulsó nuevos modos de afrontar analíticamente las estructuras sociales e ideológicas patriarcales en las que las vidas de todos los seres humanos, mujeres y hombres, se desarrollan. Después de analizar los "hechos" —prestando atención a los discursos culturales de la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico—, esta obra desafió los mitos contruidos por el imaginario masculino acerca de las mujeres.

El origen de la preocupación de Beauvoir fue activado en el momento en el que se preguntó por su propia identidad. En relación con el esfuerzo por responder a la cuestión de "¿quién soy

yo?” emergió un continente hundido. La decisión de escribir *El segundo sexo* tuvo que ver con el deseo de reflejar su propia identidad a través de una autobiografía. Beauvoir atinó a formular la pregunta justa que abría la caja de sorpresas del patriarcado: “¿Qué ha significado para mí ser una mujer?” (cf. López, 1994; Le Douff, 1985 y Maccall, 1985). La primera respuesta que le dio erró el tiro porque en un primer momento Simone pensó que el hecho de haber nacido y crecido como una mujer no había tenido ningún tipo de consecuencias para su vida. Pensó que la feminidad no había afectado a su identidad real, pero cuando analizó cuidadosamente la cuestión vislumbró una panorámica muy distinta. Al final, llegó a esta contundente conclusión: el mundo en el que vivimos es el mundo de los hombres, hecho por hombres y para hombres, y desde la más tierna infancia yo he sido alimentada con relatos y mitos creados únicamente por los hombres. En este momento se dio cuenta de que había una tarea que realizar: explicar y hacer explícitas las condiciones de posibilidad de tal vida vivida en femenino.

Con la ayuda de las herramientas conceptuales existencialistas<sup>1</sup> empezó a articular una nueva comprensión filosófica de lo femenino como lo Otro, como alteridad. Las fuentes de su categorización de la alteridad eran hegelianas: la relación entre el hombre y la mujer se asemejaba al asimétrico vínculo entre amo y esclavo. La identidad de la mujer dependía de la identidad del hombre. Ella era definida sólo por referencia al sujeto masculino, pero la diferencia entre esta relación y el episodio de la dialéctica amo y esclavo era que el reconocimiento no era un desenlace posible del choque entre las dos conciencias. El hombre era definido como esencial, la mujer como inesencial; el destino de los hombres es la trascendencia, mientras que las mujeres estaban obligadas a permanecer en la inmanencia. La creatividad y las oportunidades

<sup>1</sup> Sobre el asunto de la identidad en el feminismo y en la teoría crítica, cf. M. José Guerra, 1997, pp. 143-154.

de libertad le estaban prohibidas, tan sólo tenía asignada la tarea repetitiva de la reproducción.

Beauvoir lograba, así, apreciar el núcleo central de la dicotomía: “uno de los términos es afirmado como el único esencial y niega toda relatividad al término que le es correlativo”. La mujer es alteridad pura y no puede escapar de ella. Le está vedada la subjetividad, le está denegado el acceso a una conciencia individual. Al no reconocérsela como individuo, la mujer era privada de humanidad plena. Si no podíamos ser individuos libres, si no podíamos ser creadores, si la trascendencia nos estaba prohibida, lo que nos quedaba era el encarcelamiento en el reino de la repetición de la vida natural sin acceso a la cultura humana.

Nuestro destino estaba aherrojado a la relación con los hombres: los roles de esposa y madre eran los “naturales” para nosotras. No podíamos ser pensadas como conciencias separadas que merecen reconocimiento.

Celia Amorós ha señalado que las mujeres estamos forzadas a vivir en el “espacio de las idénticas” (Amorós, 1987),<sup>2</sup> somos intercambiables porque no hemos, o no nos han dejado, devenir individuo. Nuestro rol es el de mediadoras entre los hombres, tal como Levi-Strauss ha mostrado cuando explica el modo en que los hombres firman y sellan el pacto, la alianza entre ellos. La mujer es un objeto “natural” para ser intercambiado entre hombres, su “importancia” se deriva de este hecho porque ella no puede ser un ser independiente y autónomo. En nuestros días, Donna Haraway ha explicado la verdadera razón de esta identificación: se da por sentado que las mujeres y la naturaleza son objetos susceptibles de ser dominados. La justificación de la dominancia ha sido legitimada en muchos mitos religiosos y culturales: Eva, Pandora, la mujer fatal, o, sin ir más lejos, la ambiciosa ejecutiva con poder y sin compasión. El análisis de los diferentes contextos culturales prueba que la

<sup>2</sup> Cf. de la misma autora “Igualdad e identidad”, en Valcárcel (comp.), 1994.

situación de las mujeres es, básicamente, de desigualdad y opresión. Aunque Beauvoir adopte el marco filosófico existencialista al dar cuenta del sistema patriarcal, rechaza una de las más descollantes ideas de Sartre: que el individuo es responsable de su destino por no ejercer control sobre sus elecciones, una cuestión de *mauvaise foi*. La ética sartreana de la autenticidad queda desafiada implícitamente porque Beauvoir establece que existen condiciones objetivas de opresión: las mujeres no son culpables de su destino social.

Beauvoir había realizado, en suma, la diagnosis social e ideológica de la opresión de las mujeres. Ahora quedaban, al menos, tres tareas urgentes por llevar a cabo. En primer lugar, el intentar explicar cómo había aparecido y se había desarrollado históricamente la situación desigual de las mujeres. En segundo lugar, el esforzarse en deconstruir los mitos y las tradiciones culturales que devaluaban la posición de las mujeres. Por último, y éste es el asunto en el que estamos interesados ahora, poner de manifiesto la manera en como las mujeres están obligadas a vivir en el marco de la sociedad patriarcal con el resultado de ser expropiadas, hablando existencialmente, de la condición humana como transcendencia. A partir de esta última cuestión emerge la conceptualización del “género”. La originalidad de Beauvoir fue reflexionar sobre la identidad de la mujer y darse cuenta de que el género —la dicotomía masculino/femenino— impregna y determina nuestra visión del mundo y los modos en el que vivimos en él. El hecho cultural del género se muestra en esta famosa sentencia: “No se nace mujer, se llega a serlo”.

### *La recepción crítica de El segundo sexo: prejuicios y hostilidad*

Toril Moi ha detectado un curioso fenómeno que afecta a la recepción crítica de la obra de Beauvoir. La presencia de un número desproporcionado de comentarios hostiles, en tono sarcástico y depreciativo (Moi, 1990: 22). Esta autora, una de las representantes

más importantes de la teoría crítica feminista, se plantea si no está siendo parcial como feminista, y si realmente Beauvoir es una escritora inferior, pero su análisis de la recepción crítica lo que pone de manifiesto es que la estrategia común es “personalizar los asuntos, reducir el libro a la mujer: su objetivo es claramente desacreditar a Beauvoir como hablante, no entrar en un debate con ella” (Moi, 1990: 23). Esta reacción no tiene parangón con el tratamiento crítico de otras importantes escritoras francesas como Simone Weil o Marguerite Yourcenar. Lo que se cuestiona es el derecho de nuestra autora a producir cualquier clase de discurso, a ser sujeto de la enunciación. Defender a Beauvoir es defender, en consecuencia, su derecho a hablar en el contexto de los derechos democráticos a participar en las discusiones públicas ya sean literarias o políticas. Sólo después de restituirle la “autoridad”, lo que llama Amelia Valcárcel “la investidura”, podremos entrar a valorar sus posiciones. Lo primero es partir de que vamos a tomar a Beauvoir seriamente.

Moi, en este libro del año 90, se siente desalentada porque cuarenta años después del *El segundo sexo* todavía tengamos que insistir en el derecho a ser tomadas en serio como mujeres y como feministas. Este fenómeno de falta de reconocimiento y de descrédito es analizado por Susan Bordo en *The Feminist as Other* (1997: 297-312). Ella vuelve a aplicar la categoría de alteridad de Beauvoir en el contexto actual de los estudios feministas. El dictamen generalizado es que ya no se puede “ignorar” o “evitar” las cuestiones relativas al género en la interpretación de la cultura. El presupuesto de esta afirmación es que la perspectiva de género prescribe tan sólo una crítica especializada con implicaciones restringidas para incrementar el caudal de conocimiento acerca de la cultura: “uno se compromete con el género o se implica con la crítica de mayor significado; escoja una opción” (Bordo, 1997: 297).

Esta presuposición puede ser interpretada con las herramientas teóricas propuestas por Beauvoir: el lugar de la alteridad



contrasta con la esencialidad atribuida a lo universal como señuelo de lo humano, todo lo que es “definido, reducido y marcado” por su diferencia (sexual, racial, religiosa, etcétera) frente a la norma puede, a lo mejor, ser reconocido, no invisibilizado, pero siempre conlleva el signo de su posición marginal, de su locus periférico. Incluso se puede aplaudir a la feminista, pero siempre como otra. No obstante, Bordo, inspirándose en la misma Beauvoir, mantiene que junto al género otras “condiciones” atribuyen, asimismo, alteridad —pertenecer a minorías raciales, religiosas, culturales, etcétera—. El mismo fenómeno detectado a propósito del feminismo puede rastrearse en la discusión acerca de la educación multicultural en la que la diversificación de los currícula no se contempla como un modo de apreciar mayor rigor histórico o de ensayar un enfoque más amplio que el meramente eurocéntrico, sino como satisfacción a las necesidades de determinados grupos. La conclusión, deudora de la de Beauvoir, es que “la alteridad tiene, pues, muchas caras” (Bordo, 1997: 298).

La tesis de Bordo acerca de la recepción crítica de Beauvoir coincide con la de Moi. La primera traducción al inglés de *El segundo sexo* la hizo un zoólogo no un filósofo/a. Las escasas reseñas estipularon que sólo los hombres hacían filosofía, y que las mujeres, todo lo más, podían escribir con tino acerca de su propia condición. Otro comentario estipuló “2  $\frac{3}{4}$  libras”, señalando con ello el peso del libro, su materialidad inmanente, como si fuera el peso de un bebé, haciendo visible la reducción de la escritura de una mujer al acto de dar a luz. Bordo concluye: “Así Beauvoir, la más antinatural de las criaturas, una mujer filósofa, fue puesta en el lugar que le correspondía”.

Conjugando las estimaciones de Moi y Bordo, lo que nos queda es que sólo en la década de los noventa empezamos a encontrar una justa y ajustada recepción crítica que se merece *El segundo sexo*. Es tiempo de redimir la deuda con Beauvoir.

Volviendo a Moi, con lo que nos encontramos es con el hecho que de 1950 a 1980 el cliché sexista fue el determinante. Su tesis es que la crítica había reducido “el libro a la mujer” (Moi, 1990: 27), y que se utiliza lo personal para desacreditar las opciones políticas de Beauvoir (Moi, 1990: 33 y ss.). Ciertos motivos comunes son constantes, por ejemplo, alusiones a su apariencia, carácter, vida privada o moralidad. Ello implica esta recurrencia: “lo que diga, escriba o piense una mujer es menos importante y menos interesante que lo que ella es”. La asignación de superficialidad y frivolidad es otra constante y, además, la denegación de su capacidad como escritora por acudir a lo autobiográfico. ¿Qué tendríamos que decir, entonces, de las confesiones de Agustín, los ensayos de Montaigne o lo correspondiente en Rousseau? Por otra parte, los mismos críticos veneran, por ejemplo, a Cannetti por su hacer autobiográfico, mientras denigran a Beauvoir (Moi, 1990: 32.). Los escritos políticos, filosóficos o sobre asuntos no personales se invisibilizan.

La inclemente crítica la acusa, por otra parte, de que todos sus personajes femeninos son Beauvoir. Se le atribuye egoísmo, narcisismo e ingenuidad. Simone de Beauvoir, al ser identificada como escritora con todos sus personajes, pasa a ser todas las mujeres. La misma autora se reía de esta simplificación que le negaba autoría e imaginación literaria. Sólo está interesada en ella misma y la autosatisfacción es desagradable, por otra parte, en una mujer. Además, y ésta es la puntilla final: “Se lo debe todo a un hombre”, es decir, a Sartre. Sus escritos son efectos de esta relación. Su trabajo más que de creación es de “popularización”, un trabajo “menor”, un epígono.

Pero a todo lo anterior se le suma la que podemos llamar la “interpretación patologizadora”. Beauvoir es una mujer con problemas de personalidad. Una mujer no femenina, no maternal. Esto alimenta la crítica política de que sus opciones son ajenas a la

preocupación por el bienestar de la humanidad, porque no muestra compasión. A nadie, por supuesto, se le ocurre descalificar así, en estos términos, a un político. En resumen, se la acusa de “falta de humanidad”, y si escribe de política es porque desplaza a ese ámbito sus problemas personales. Son efectos de la histerización del cuerpo de la mujer: que la emulan al prototipo de la bruja, de la arpía. Moi apunta un paralelismo entre la crítica a Beauvoir y a Woolf: ambas pagan caro no encarnar al ángel del hogar (Moi, 1990: 34).

Otro foco de descalificación se asimila al estereotipo de la marisabidilla. Se atacan las pretensiones intelectuales de Beauvoir (Moi, 1990: 51). Su ironía, si no tiene la complicidad del lector, se desvanece. Es una falsa intelectual. El derecho a dedicarse a la filosofía por parte de una mujer ha sido duramente contestado.

Pero esto no es todo. Para explicar la situación francesa tenemos que aludir al hecho de que las modas intelectuales en los años sesenta y setenta consagrarán la reacción antiexistencialista de la mano del protagonismo filosófico del estructuralismo, del postestructuralismo, del psicoanálisis a lo Lacan y, posteriormente, del mismo postmodernismo en los años ochenta. Esto en lo que se refiere al contexto filosófico global. Pero, en consonancia con el poder de influencia de este contexto, el feminismo francés y sus desarrollos más conocidos tomaron como punto de partida una suerte de matricidio teórico (cf. Moi, 1988: 101-112). Si Beauvoir se había planteado si había que quemar a Sade, sus “hijas” o “hermanas menores” optaron por quemar *El segundo sexo*. La manzana de la discordia fue la recepción feminista del psicoanálisis lacaniano.

### *Beauvoir e Irigaray o de la incomprensión de las “hermanas”*

Para el feminismo de la diferencia francés, Beauvoir había errado el camino al querer la igualdad para la “mujer independiente” capaz

de abandonar la inmanencia y atarse a la trascendencia, porque esta “igualdad” no era otra cosa que una homologación acrítica con los varones. En un feminismo dominado por el psicoanálisis lacaniano matar a la madre parecía casi una exigencia incontrovertible.

La misma Luce Irigaray nos cuenta el otro lado de esta historia de incomprendiones en el feminismo francés (Irigaray, 1992: 7-11). Primero, concede la importancia crucial de Beauvoir al poner de nuevo, tras un largo paréntesis (el que separa la primera ola de la segunda ola), la atención sobre el hecho de la explotación de las mujeres. Segundo, alude al papel de “modelo”, o quizás podríamos decir de contramodelo, que al relatar su vida y al entretejerla con su análisis filosófico proporcionó nuevos horizontes vitales, públicos —escritora, filósofa, profesora, activista...— y privados —miembro de una pareja “flexible” con una sexualidad no convencional—, para la aspiración de las mujeres a la libertad. Finalmente, su soporte público del emergente feminismo de los años setenta como intelectual de reconocido prestigio fue una inestimable ayuda para el movimiento.

Pero llegó la “época del psicoanálisis”, y con ella la caída en desgracia de Beauvoir, cuando la nueva generación de feministas empezó a ver las cosas de otra manera. El incidente que envolvió la primera obra de Irigaray, *Speculum de la otra mujer*, tuvo la callada por respuesta de parte de Beauvoir. Al envío de la obra no respondió nunca, e Irigaray se vio no sólo privada del apoyo de la “hermana mayor”, sino expulsada de la ortodoxia lacaniana y expropiada de su posición universitaria. La recepción crítica de *Speculum* — libro en el que se sienta en el diván psicoanalítico a la gran tradición filosófica occidental— también merecería un estudio aparte, porque en esta obra se vuelve a repetir la virulencia hostil, aunque también la admiración sin tacha de las tesis de la autora. Todo esto nos devuelve a la misma pregunta: ¿por qué tanta irritación ante las obras rupturistas de las mujeres filósofas-feministas? El silencio

de Beauvoir, a título de conjetura, se puede explicar al menos refiriéndolo a dos factores: por un lado, su animadversión frente al psicoanálisis expuesta claramente en *El segundo sexo*; por otro, su desagrado ante la condenación plena que Irigaray hacía de toda la tradición filosófica de la que, sin embargo, Beauvoir era heredera, aunque albergará hacia ella una tensa ambivalencia. Pero, quizás, el reactivo esencial fue la propuesta de la joven Irigaray de un feminismo de la diferencia que podía ser interpretado como una vuelta sin retorno al Eterno Femenino. Beauvoir no podía renunciar a la pretensión a la trascendencia, no podía quedar presa de la inmanencia inscrita en el cuerpo de las mujeres al servicio del mantenimiento de la vida. Beauvoir no quería retornar a la caverna platónica, metáfora del útero materno. Aquí acaban nuestras pobres conjeturas acerca del silencio de Beauvoir.

Para Irigaray existe todo un continente por descubrir tras el limitado horizonte de la igualdad entre los sexos. Su objetivo es que las mujeres debamos acceder a una nueva identidad, y que para ello hay no sólo que deconstruir la tradición cultural heredada que desprecia y desvaloriza a las mujeres, sino renovar el orden simbólico, de manera que las mujeres puedan sentirse orgullosas de serlo. La tesis de esta autora es que a la filosofía le queda por pensar lo impensado: la diferencia sexual. El gran tema sepultado por el hilo androcéntrico de la filosofía occidental: “Son siglos de valores socio-culturales los que hay que revisar y transformar, empezando por las mujeres mismas” (Irigaray, 1992: 9).

La neutralización del sexo no es posible. El género no puede dejar detrás de sí el sexo como un impensado. Potenciar simbólicamente la sexualidad femenina al margen de los modelos falocráticos es el objetivo. Frente a la emancipación de la naturaleza, que plantea Beauvoir, Irigaray se empeña en seguir pensando la mediación entre la vida y la cultura, entre lo natural y lo cultural que ha sido encarnada por las mujeres. El recuerdo de Irigaray para con

Beauvoir muestra su reconocimiento, pero también la amargura del desencuentro entre dos generaciones de feministas francesas que desencadenó la disputa en el seno del feminismo entre partidarias unilaterales de ambos enfoques.

*Otro diagnóstico: la “genialidad de la inadecuación”*

En 1989, Michele Le Doeuff presentó *El estudio y la rueda. De las mujeres, de la filosofía, etc.* (1993), donde trata a Beauvoir en el contexto más general de las difíciles relaciones entre las mujeres y la filosofía, dada la falta de “naturalidad” de la mujer filósofa, y dado que si a ésta ya de por sí dudosa condición se le anudaba la de feminista, denominación que Beauvoir abraza tardíamente en los años setenta, clarifica las constantes sexistas y antifeministas de la hostil recepción crítica de su obra.

Ya Moi nos advertía que el ensayo de Le Doeuff representa *un turning point* en la recepción de *El segundo sexo*. Esta autora valora la actualidad de las descripciones de los hechos de la opresión de las mujeres en la obra de Beauvoir, porque siguen siendo enormemente vívidas, y plantea que el instrumental teórico, la moral existencialista, es el que ha perdido fuelle. No obstante, Beauvoir, al describir la opresión, habría desafiado calladamente la figura sartreana de la “mala fe”, llevando al existencialismo, que para esta autora “no es un feminismo”, más allá de sus límites. ¿Cómo entra Beauvoir a formar parte de la comunidad de los filósofos? En el dudoso papel de “admiradora-enamorada”, dominada por el “complejo de Heloísa” (Le Doeuff, 1993: 93), nuestra autora se deja atrapar por la subsidiariedad. El estereotipo de las uniones filosóficas y el que el libro en cuestión fuera ofrecido por la misma Beauvoir como “confirmación singular de la validez del sartrismo” — “[...] tu verdad me hará libre” (Le Doeuff, 1993: 93)— abren la puerta al daño que los maridajes teóricos unilaterales han propicia-

do al feminismo. El feminismo francés, especialmente, ha vivido conmovido por la presión a definirse en función de los grandes filósofos: Lacan, Foucault, Derrida (Jardine, 1986), etcétera. La causa de las mujeres se enarbola como motivo de “gloria de *un* maestro contra sus rivales” (Le Doeuff, 1993: 94). Con esta necesidad de vinculación monogámica se acaba con lo que es la verdadera esencia del feminismo: la voluntad de independencia intelectual a la que debemos sumar el ejercicio sistemático de la hermenéutica de la sospecha frente a las obras de los “padres” y/o “hermanos mayores”. Este hecho, del que en la actualidad nos distanciamos, ha tenido que ver con lo que ya ponía de manifiesto Moi: las mujeres no estamos autorizadas a hablar y menos a argumentar filosóficamente. El refugiarse en una corriente o hacerse deudora de un maestro permite acceder a una deriva limitada de autorización. Beauvoir no podía disponer de una genealogía femenina y feminista como la que disponemos hoy cincuenta años después de *El segundo sexo*. Tenía que hablar como si fuese la primera, y este hecho la situaba en el vacío de la incompreensión. No obstante, Le Doeuff demuestra que la tutela teórica de Sartre funcionó como ficción y, quizás, como autoengaño. En los textos sartreanos, las mujeres no ostentan el estatus de sujetos, son reducidas a sexualidad, y recriminadas por rechazar el deseo masculino, en esto consiste su mala fe. La temática existencialista se “transformó” para poder ser de alguna utilidad al análisis feminista. Beauvoir no quiere al modo cartesiano-sartreano construir un sistema, su punto de partida son los valores morales de la autenticidad y la libertad, y ellos dirigen el trabajo descriptivo de la opresión. De esta manera, se producen silenciosos desplazamientos. La “mala fe” sartreana sirve al objetivo de sondear la conciencia del otro. Beauvoir se contenta, en cambio, con detectar contradicciones en los discursos de los otros —ya sean míticos, filosóficos o literarios—, y asigna la culpa a “un conjunto de tradiciones nefastas y de ideologías perversas” (Le Doeuff,

1993: 142). El caso es que el famoso concepto de “mala fe” es desautorizado por la misma Beauvoir, quien remite los autoengaños a la situación que impide la autotransparencia de los sujetos. El efecto de la discriminación es profundo y lo impregna todo, Beauvoir es enormemente benévola en sus juicios, a decir de Le Doueff. El caso es que la desaparición del imaginario masculino, sobre todo la idea de superioridad, hace que la “mala fe” se eclipse en la obra de Beauvoir. ¿Hacia dónde se traslada el énfasis? La exterioridad debe proporcionar “medios concretos” para afirmarse como sujeto, no vale simplemente mi vocación de trascenderla. El problema de la mujer es que está privada del mundo. Todo se alía para destinarla a la impotencia. Le Doeuff ironiza: “¿Pueden ser las guarderías una preocupación del ego absoluto?” (1993: 151).

De hecho, el enigma reza así, ¿cómo podía en 1949 Simone de Beauvoir escribir *El segundo sexo* dado el aislamiento al que estaban sometidas las mujeres y a la ausencia de conciencia de la misma situación de opresión? La diferencia con el momento presente es abrumadora, toda vez que hemos rescatado parte de la historia que nos permite hablar de nosotras las mujeres, y que hemos articulado el logro de la autonomía de las mujeres de manera colectiva, ya que sabemos que o bien nos “liberamos” todas o no se libera ninguna, con lo que la idea de solidaridad feminista es la que anima la pugna por acrecentar las mismas cotas de autonomía.

El dogma del que se ha alimentado el pensamiento francés es de la dicotomía de lo Mismo y lo Otro. La “alteridad”, este concepto que tanto juego da a Beauvoir, casi nos priva de *El segundo sexo* si se toma como traducción la posibilidad de una polaridad ontológica que es a lo que Levinás reduce la misma feminidad. No obstante, el incluir en la relación entre los términos la reciprocidad salva a nuestra autora de abandonar el proyecto. La pretensión de reconocimiento que eleva una conciencia es recíproca. Si a esto se suma la negativa de Beauvoir a esencializar o a naturalizar la condición femenina, nos encontramos con la denuncia de la “ar-



bitrariedad cultural” que exige el sometimiento de las mujeres privándolas de mundo y, así, privándolas del acceso a la subjetividad. La exigencia de libertad es tan sólo “una simple afirmación de la vida”, porque la opresión de las mujeres las condena a muerte en vida. La “mala fe” sartreana se ha disuelto por el camino. La conclusión de Le Doeuff es la siguiente: “Cualquier filosofía, aplicada a un campo conflictivo por alguien que está comprometido en ese campo y que plantea en relación a él objetivos prácticos, sufre modificaciones apreciables” (1993: 179).

El siglo XX se recordará, cuando pasen los años, como el siglo en el que la pauta patriarcal se quiebra, aunque es verdad que parcialmente y alumbrando multitud de conflictos. *El segundo sexo* quedará, sin duda, como uno de los libros más influyentes del siglo. Ha sellado, en suma, la conjunción fructífera entre filosofía y feminismo en pos de la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos.

## Bibliografía

- Amorós, Celia, 1987, “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas”, en *Arbor*, núm. 503-4, noviembre-diciembre, s.e., s.l.e., pp. 113-27.
- Beauvoir, S., 1998, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Bordo, Susan, 1997, “The Feminist as Other”, en *Philosophy in a Feminist Voice* (ed. de Kourany, Janet), Princeton University Press, New Jersey, pp. 297-312.
- Guerra, María José, 2001, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Editorial Complutense, Madrid.
- Guerra, María José, 1997, “¿‘Subvertir’ o ‘situar’ la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 14. s.e., s.l.e.

Irigaray, Luce, 1992, "A manera de aviso. Iguales o diferentes", en *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, Madrid, pp. 7-11.

Jardine, Alice, 1986, *Gynesis*, PUF, París, 281 pp.

Le Doeuff, Michele, 1993, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Cátedra, Madrid, 473 pp.

——, 1985, "Simone de Beauvoir y el existencialismo", en *Desde el feminismo*, núm. 0, diciembre.

López Pardina, M. Teresa, 2006, "Simone de Beauvoir", en *Veinte pensadoras del siglo XX* (eds. de María José Guerra y Ana Hardisson), Nobel, Oviedo.

——, 1994, "El feminismo de Simone de Beauvoir", en *Historia de la teoría feminista* (coord. por C. Amorós), Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid.

Maccall, D., 1985, "Existencialismo o feminismo", en *Desde el feminismo*, núm. 0, diciembre, s.e., s.l.e.

Moi, Toril, 1990, "Politics and the Intellectual Woman: Clichés in the Reception of Simone de Beauvoir's Work", en *Feminist Theory & Simone de Beauvoir*, Blackwell, London, pp. 21-60.

## Reseñas



*El materialismo de Marx.  
Discurso crítico y revolución*  
Bolívar Echeverría  
México, Itaca, 2011

Para Bolívar Echeverría (1941-2010), el problema de la relación del discurso teórico con la revolución comunista no representa un problema subordinado o marginal al interior del marxismo crítico, sino un tema central y propiamente constitutivo. Es por ese motivo que, a lo largo de su vida intelectual de casi cincuenta años, recurrentemente encontramos en las intervenciones de Echeverría, ya sean orales y escritas, alguna alusión a ese respecto o, para mejor, artículos o conferencias relativas al tema. Entre aquéllas, el documento que presentó y defendió en 1974 para obtener el título de licenciado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ocupa un lugar central, dado que en dicho trabajo expone las líneas de fuerza de su argumentación a partir de un examen riguroso y profundo de un texto fundacional del marxismo: las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, escritas en “un cuadernillo para apuntar mandados”, probablemente en 1845. La importancia del trabajo de Echeverría, a nuestro juicio, radica en el hecho de que el complejo de ideas allí expuesto constituye el fundamento teórico sobre el que reposa el resto de su obra filosó-

fica. En principio, porque en dicha obra convergen y se anudan dos grupos de problemas que deben ser radicalmente enfrentados y resueltos como condición, o paso previo, a la propuesta de un marxismo no sólo profundamente renovado, sino radicalmente *original*. Nos referimos a la doble apuesta teórica que asume Echeverría en esos años, y que la enfrenta por una parte a la necesidad de definir y situar su propia posición de discurso al interior del marxismo, y por otra a establecer, con especial claridad, qué aspectos del pensamiento teórico heredado de Marx distinguen su marxismo de las formas en las que aquella herencia es asumida y cultivada por los teóricos y militantes mexicanos y latinoamericanos al inicio de los años setenta del siglo pasado.

Para Echeverría existe en las *Tesis* cierta originalidad irreducible con respecto a otras obras escritas por Marx en esos años, pues se revela en cuanto reconocemos el texto como una “totalidad significativa” y, mediante su reordenamiento, resolvemos el problema de su estructura “aparentemente accidental”. De esta forma reconoceremos, de igual modo, que el texto posee una “intención significativa manifiesta” que lo dispone como un momento decisivo en el proceso de *fundación* del discurso marxista. Reconocida esa intención primaria, las *Tesis* constituyen una “reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico comunista”, es decir, responden a una doble necesidad: la que Marx experimenta con respecto a su propia posición de discurso y, contemporáneamente, la que conviene al discurso teórico revolucionario. Ello se resuelve, de acuerdo con Echeverría, como respuesta inequívoca a las preguntas que interrogan por la *posibilidad* de un discurso teórico propiamente comunista, por la *peculiaridad* de su mensaje y por el modo específico e irreducible con el que éste soluciona el problema cardinal de su *verdad* o su *objetividad*.

A partir de estos señalamientos básicos, Echeverría reconoce en las *Tesis* tres temas o campos problemáticos, entre los cuales

el primero destaca en calidad de premisa de todos los demás. Éstos son: *a)* el carácter dialéctico materialista (o práctico) “como carácter específico del discurso teórico comunista”, en cuyo curso se determina asimismo “a la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material” (Tesis I, V, II y VIII); *b)* la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista (Tesis IV, VI y VII); *c)* la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista (Tesis IX, X y la última parte de la Tesis I); y la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social (Tesis III y XI). A partir de esa reclasificación, y través de un examen extremadamente cuidadoso y pormenorizado, Echeverría encuentra que la premisa, es decir, el emplazamiento teórico esencial y determinante del discurso teórico comunista, se construye o debe construirse a partir de un dispositivo conceptual *dialéctico y materialista*.

Pocos meses después de la muerte Echeverría, la editorial Itaca publicó en un volumen único las tres versiones publicadas del texto original, a saber: *El materialismo de Marx, Sobre el materialismo (modelo para armar)* y *Enajenación, materialismo y praxis*. A dichos textos agregó, lo que es manifiestamente un acierto editorial, la traducción del texto de las *Tesis* realizada por Echeverría, así como una transcripción de la última conferencia que éste dictara en abril de 2010, justa y no tan casualmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La conferencia, precedida por una pequeña entrevista, lleva por título *Filosofía y discurso crítico* y, podemos considerarlo así, constituye el “testamento” teórico y político de Bolívar Echeverría. Su asunto, en respuesta a la pregunta “¿se puede ser filósofo hoy?”, gira en torno a las necesidades de la crítica en el presente y a la urgencia de seguir resistiendo a la barbarie por medio de la reflexión y el pensamiento. Ciertamente el tono de la charla no es nada edificante, sino atravesado por tonos oscuros

y observaciones lapidarias sobre el quehacer político e intelectual contemporáneos, para a fin de cuentas sentenciar:

Y por lo que respecta al pensamiento filosófico en el siglo XX, éste se autocercenó sistemáticamente al dejar de lado al discurso de Marx [...] Hubo un autoempobrecimiento, una autorrepresión brutal por parte del discurso filosófico en las escuelas, en las facultades, en todo el establishment filosófico cuando éste decidió que el discurso crítico debía eliminarse [...] A los que están entrenados en el pensamiento hay que decirles que no son ellos los que van a aportar el momento crítico sino que ellos son los que van a dar cuenta de que la crítica está en la vida misma, que está saliendo de allí.

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL



*El encuentro con el otro*  
 Ryszard Kapuściński  
 España, Anagrama, 2007

El encuentro con el Otro es y ha sido una de las grandes aventuras del pensamiento y la acción del hombre, porque al hacer la referencia de la existencia de los Otros o de algún Otro humano es acercarse y aceptar al hombre como parte de una humanidad y, a su vez, como la totalidad de la humanidad. El Otro, por escribirse con mayúscula, refiere a una persona distinta a mi persona o a nuestra persona, sin embargo, como concepto o idea se convierte en un problema que llega a ser un asunto específico de la filosofía, porque desde ahí se gestan grandes interrogantes en relación con el ser humano y su humanidad, ya que desde el origen de este término o concepto, que ha sido utilizado para demarcar sujetos determinados y variados, nos recalca la complejidad de la comprensión que existe relacionada con las más diversas manifestaciones culturales del hombre, exponiendo de manifiesto con sus variadas acciones socioculturales la difícil tarea de definir las relaciones de ser parte de un mundo y ser parte de un no mundo. De ahí emerge el gran conflicto de definir al mundo y establecer las categorías de un pensamiento que exponga la realidad del mundo humano, en tanto a su propia humanidad y desde la humanidad misma.

El libro publicado por Anagrama, titulado *Encuentro con el Otro*, surge de la pluma de Ryszard Kapuściński. Se trata de un texto compuesto por la recopilación de seis conferencias que nacen de su propia experiencia profesional y de la búsqueda individual de una íntima preocupación que le aqueja: cuestionarse por el sentido y el encuentro con el Otro desde una perspectiva sustentada en el diálogo, la igualdad y la diferencia. Durante su lectura se puede llegar a comprender también otros giros existenciales en la comprensión de la otredad o el Otro, porque pensar al Otro o convivir con el Otro es un problema histórico para Ryszard Kapuściński, quien además deja entrever que el encuentro con el Otro presenta un conflicto más allá del pensamiento, cercano a un problema de sentimientos, porque la Otredad es también la creación de emociones y sensaciones que se despiertan en la Otredad ante otras Otredades que repercuten en acciones que van desde la violencia, la guerra y la conquista, hasta el acto de la fraternidad, la comprensión, la reciprocidad y la tolerancia enmarcada en la esfera del mundo de lo ético con un respeto a las identidades concretas.

El autor es de profesión periodista literario que a través de sus viajes ha tenido la posibilidad de relacionarse con personas ajenas a su realidad, personas que además se desenvuelven en el mundo de una manera desconocida al autor en la cotidianidad de su propio mundo. Por ello, viajar y relatar esos mundos ajenos le ha permitido sentir de manera vivencial la experiencia de reconocer el mundo ajeno y de experimentar las peripecias de ser un extraño en un mundo ajeno, es decir, un individuo que expone la problemática generada al pensar las situaciones que se establecen al encontrarse con el Otro.

Aunque el autor no es filósofo, nos deja claro en su texto que es un tema que puede incitar a cualquier filósofo a la reflexión sobre el Otro, porque la construcción social de este sujeto es uno de los grandes debates generales que deben ser discutidos desde el



ámbito de la filosofía. Sumado a lo anterior, habrá que considerar que el problema del Otro es un tema de actualidad que nos liga forzosamente a la vida contemporánea de los mundos multiculturales, con su respectivo matiz de que viven en una era de vacío y de anonimato. La importancia a este cuestionamiento reestablece en lo que según afirma nuestro autor dentro de su texto: “El encuentro con el Otro, con personas diferentes, desde siempre ha constituido la experiencia básica universal de nuestra especie”. En ese encuentro con el Otro, el autor hace resurgir dentro del texto varias preguntas, y una de ellas es vital para sustentar su viaje reflexivo sustentado, principalmente, en el siguiente cuestionamiento: “¿Qué actitud adoptar ante el otro?”. Kapuściński nos sugiere: “[...] en cada encuentro con el Otro es un enigma, una incógnita, más aún: es un misterio”. De esa manera, este autor nos ayuda a cuestionarnos sobre las incógnitas y dificultades de pensar, repensar y reelaborar nuestras reflexiones acerca de las relaciones humanas, y cómo reconciliarlas en una humanidad compuesta por las diferencias humanas.

En las 98 páginas de su libro, Ryszard Kapuściński busca y reflexiona su incertidumbre que tiene ante el encuentro del mundo sustentado en la vida del Otro, para ir desenvolviendo su idea en relación con la configuración del Otro como parte de un mundo humano, de un mundo de civilizaciones que han sido negadas por el pensamiento europeo. Debido a estas razones, atraviesa interdisciplinariamente sus pasos reflexivos a través de los ámbitos de la filosofía, apoyándose principalmente en las propuestas filosóficas de Lévinas con su responsabilidad debida a la figura del Otro; también se acerca a la antropología social para buscar una respuesta a la comprensión de la alteridad, y nos hace un recorrido de cómo Occidente se ha acercado al estudio de los grupos humanos con la intención de estudiar a los pueblos tradicionales para acercarlos a nuestros ojos, o por lo menos este autor así lo plantea. Estos pasos

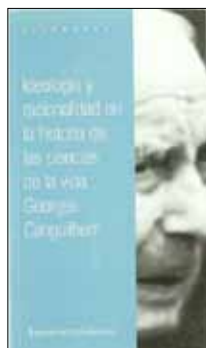
de pensamiento lo encierran en un dilema hermético que involucra la comprensión y el análisis de la reflexión sobre la identidad cuando se contrasta con la diversidad o la diferencia, pues le interesa entender cómo definir al Otro si también es humano y forma parte de la humanidad, sin embargo es distinto a mi manera de ser aun cuando pertenezca a la misma condición de hombre. Otredad y yo, el encuentro del Otro y el yo, se confrontan en una síntesis de comprensión humana en donde el Otro amplía mi humanidad, mas no será parte de mi humanidad. Entonces, cómo definir y delimitar lo que es lo humano, y en un momento determinar lo que no lo es; eso depende de los campos de referencia en los que iniciemos nuestra reflexión del Otro. Por este motivo, Ryszard Kapuściński resuelve su dilema al aceptar la propuesta de Lévinas al afirmar que el Otro soy yo, por lo que en primera instancia el autor nos motiva a deliberar que pensar al hombre o ser humano es pensar en un encuentro consigo mismo, al igual que es un encuentro con el Otro. Sin embargo, también es difícil no negarle al autor que el Otro es conflicto y guerra; el Otro es una ampliación del mundo, el pretexto idóneo del conocimiento del mundo y que, en cierto momento, su encuentro cambió las percepciones humanas en el campo científico en los siglos anteriores al siglo XX.

Por lo ya expuesto, el libro nos lleva a considerar que la Otredad confronta conciencias y definiciones de ser. A través de sus cavilaciones, el Otro parece ser la razón y la fuente de poder ser, ello desde el particular punto de vista hace del Otro un encuentro de sombras. Lo anterior justifica la imagen de la portada, que es de un señor caminando a la luz del atardecer, con su sombra reflejada, porque para él, al igual que para otros tantos autores relacionados con el tema, consideran que el Otro nos define. Ante esto nos queda preguntar: ¿si el otro no existe dejo de existir? y ¿a quién le corresponde la definición de ser? Es un texto que vale la pena leer, su sencillez no implica arrebatar a las palabras y los conceptos la

complejidad de su articulación, pues en vez de limitar su espectro reflexivo, lo enriquece y motiva a una especulación filosófica. Por desgracia su pensamiento es claramente Occidental, por lo que hace referencia a un europeo que se trata de localizar en el mundo a través del mundo de los Otros, y de ahí trata de justificar la importancia de las igualdades y el respeto a la diversidad, pero lo hace pensando como el occidental que es, por lo que para los filósofos que son partidarios de la filosofía latinoamericana encontrarán la desazón acostumbrada en los enunciados de estas conferencias, porque este autor en un acto de justicia sigue considerando que Europa debe seguir siendo el orientador del mundo, sigue pensando que el “tercer mundo” carece de la profundidad de pensamiento. Para él, como otros occidentales, somos Otros que no formamos parte de ningún pronombre que tenga la posibilidad de un verbo propio, sin embargo, ello en vez de ser un vicio del pensamiento occidental es una virtud que nos permite comprender y estudiar a Occidente desde occidente para elaborar y distinguir nuestra propia filosofía desde nuestra propia Otredad y contrarrestar esas visiones fortaleciendo el espíritu latinoamericano.

Muchas cosas más se pueden decir de este libro, como que afirma que somos globales, pero que se crean, a su vez, diversidades dentro de los mismos fragmentos humanos; también pudiéramos comentar acerca del sentimiento de comunidad que orienta su mundo al mundo del anonimato, y ampliarlo con la idea de que el desconocimiento del hombre por su humanidad a hecho nacer al Otro, pero es momento de concluir afirmando que es un texto que ayuda a comprender desde el periodismo literario un tema filosófico que debe preocuparnos a todos para comprendernos en el mundo de los nuestros y en el mundo de ustedes para entendernos en el mismo mundo de la humanidad.

LUIS ENRIQUE FERRO VIDAL



*Estudios de historia y  
de filosofía de las ciencias*  
Georges Canguilhem  
Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009

Mayormente conocido por ser una fuerte influencia en la obra de Michel Foucault, así como el epígono más encumbrado de la filosofía bachelardiana de la ciencia, el pensamiento de Georges Canguilhem se ve en la posibilidad de tomar nuevos bríos con esta traducción de sus *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* de 1968.

En español se contaba ya con la traducción de *Lo normal y lo patológico*, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida: nuevos estudios de historia y filosofía de las ciencias* y *Escritos sobre la medicina*.

Este texto se sitúa, cronológicamente, entre *La formación del concepto de reflejo e Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. En esta posición continúa, en un movimiento de doble propósito, la profundización y expansión de algunos temas que se pueden encontrar desde la reedición de la tesis doctoral, y que es sin duda el libro más famoso del autor: *Lo normal y lo patológico*. Se pueden encontrar, por ejemplo, cuatro textos concernientes a Claude Bernard que siguen, directamente, su concepción de la medicina experimental, así como su contraposición frente a Comte y su relación con Bichat.

La totalidad del texto está conformada por veintiocho artículos agrupados en tres bloques, más una introducción general.

Las tres partes, a su vez, están subdivididas. La primera, llamada “Conmemoraciones”, es la más breve, pues contiene sólo tres ensayos breves que, de modo curioso, tocan puntos cronológicamente consecutivos: el mundo de Copérnico, la obra de Galileo y la filosofía de Fontenelle. La segunda parte trae a conjunto sus interpretaciones de científicos y filósofos; no es fortuito, cabe decir, que todos tengan algo de ambos, así como el mismo Canguilhem, quien sostuvo estudios en medicina, además de historia y de filosofía. Augusto Comte, Charles Darwin, Claude Bernard y Gaston Bachelard son las figuras a las que dedica sus comentarios. Finalmente, bajo el título de “Investigaciones”, se da la última parte del texto; estas investigaciones están dedicadas a cuestiones particulares relacionadas con la biología, la psicología y la medicina en general. En esta última sección se encuentra también un artículo que continúa la línea general de los planteamientos del libro *La connaissance de la vie*, que lleva por título “El concepto y la vida”.

A través de todas las secciones se puede percibir el desarrollo atento y diligente de lo que Dominique Lecourt llamó una “historia epistemológica”. Este recorrido es irreducible, no conoce los atajos, pues hacer la historia epistemológica de un tema particular es seguir la genealogía de sus problemáticas, los préstamos conceptuales o metodológicos, los desvíos, las renunciaciones, las revoluciones, las tradiciones, etcétera. No se podrá encontrar muy a menudo la reflexión escindida de una problemática histórica específica, de manera recíproca, no habrá alguna descripción histórica en la que no se ponga en práctica alguna pauta filosófica. Historia, historiografía y filosofía son el conjunto necesario y recusante de los textos de Georges Canguilhem.

Sin embargo, si lo que el lector busca son las pautas más generales, lo más filosófico —se podría decir— que tiene el autor por ofrecernos, lo habremos de encontrar particularmente en la “Introducción”. En ésta, Canguilhem plantea la necesidad de in-

dagar sobre las preguntas que interrogan sobre el *quién*, el *porqué* y el *cómo* de la historia de las ciencias. No obstante, el autor hace notar que hay una pregunta más fundamental y que se da siempre por supuesta: el *qué*.

Quienes hacen la historia de la ciencia forjan una pregunta que contiene otra cuestión: el *dónde*. Ya sea en los institutos de Historia, o en las instituciones científicas mismas, o en los centros de estudio filosófico, es más fundamental preguntar por el *porqué*, pues a través de sus intenciones se va más al fondo de la cuestión. Canguilhem prepara, de este modo, el camino para responder cuál es el objeto de la historia de la ciencia. Así, se puede hacer la historia de una disciplina científica, ya sea por el interés académico (dirimir la prioridad de un hallazgo, fijar las conmemoraciones), por la preocupación de justificación (mostrar que un nuevo resultado, difícil de asimilar, ya había sido pensado antes), o bien, por llevar a cabo un ejercicio epistemológico.

Una teoría del conocimiento sin epistemología es vacía, una epistemología sin historia de la ciencia es doblemente vacua. Recordando la figura de la historia de la ciencia como el laboratorio de la epistemología, o como el microscopio del desarrollo científico, Canguilhem toma distancia de esta actitud que critica de positivista, proponiendo el modelo de la escuela y del tribunal, en la cual la epistemología sería jueza y maestra que dividiría de los saberes perimidos los que aún se encuentran en actividad efectiva. Se entiende mal si se toma a la epistemología como a una figura de inquisición, o como un verdugo. “En esta materia —nos recuerda el autor— un juicio no es ni una purga ni una ejecución” (Canguilhem, 2009: 16).

¿Cómo se hace, pues, esa historia que juzga para comprender y no para erradicar los males de la ciencia? Es ésta, sin duda, una de las preocupaciones que se ven ejercitadas, más que resueltas, en el recorrido de los artículos que componen el volumen.

Como respuesta se señala que este *cómo* es en realidad la pregunta fundamental del *qué*. Haciendo referencia a un debate que ocupó a los filósofos de la ciencia desde mediados de los años sesenta, pero cuyo punto álgido se desarrolla en los años ochenta, Canguilhem se cuestiona sobre la disyunción *internalismo versus externalismo*. Ni una ni otra satisfacen la perspectiva del autor, pues ambas conciben al objeto de la historia de las ciencias como el objeto de una ciencia, y habría que mantener claro que “El objeto de la historia de las ciencias no tiene nada en común con el objeto de la ciencia” (Canguilhem, 2009: 19). La historia de la ciencia es de un orden diferente al estudio de la constitución del objeto científico, es secundario, aunque no deriva de él, es de un orden distinto.

Un objeto científico es un haz, un conjunto complejo e intricado de procesos que no sólo se dan al interior de un discurso científico, sino también fuera de sus linderos, pero que sólo tiene sentido como historia de lo científico en tanto se relaciona con una teoría que tiene por cumplido la búsqueda de la verdad. Esta verdad sólo se ve emerger en un estado de inacabamiento, de un proceso en construcción, cuyos últimos avances sólo son dados al historiador gracias al conocimiento del estado actual de la ciencia que intenta historizar.

El efecto práctico que menciona Canguilhem en su introducción —uno entre otros—, que se puede obtener de poner en práctica la concepción de historia de la ciencia desarrollada por él mismo, es la de la detección sistemática del “virus del precursor”. Sólo la indagación histórica precisa puede poner a un pensador en el mismo camino que otro, sólo ella puede constatar que se trata del mismo camino.

Sería irónico que esta última lección de historia epistemológica no fuera seguida por los propios lectores de Canguilhem, y que su obra fuera vista sólo en el tono del precursor de Foucault, o del sucesor de Bachelard, sin llegar nunca a ser apreciada en su pro-

pio esfuerzo, bajo sus propias metas; sería, sin duda, una desgracia que no se contemplara la relevancia para el pensamiento filosófico actual de un pensador, para quien “Hacer, en el sentido más operativo del término, historia de las ciencias es una de las funciones, no la más sencilla de la epistemología filosófica”.

PEDRO ARRIAGA





*La ceguera del cíclope*  
Aureliano Ortega Esquivel  
Universidad de Guanajuato, 2009

La filosofía de la historia se ha convertido, en los últimos 50 años, en uno de los principales centros de debate filosófico sobre el significado y alcance de la modernidad y de su presunta crisis o superación en el mundo tecnológico y consumista de nuestros días. Por la filosofía de la historia se ha visto tanto el origen de los movimientos revolucionarios y de los totalitarismos de los siglos XIX y XX, como la fuente de lo más saludable del pensamiento ilustrado, con sus ideas de progreso y emancipación humana, que habrían llegado, no obstante, en el presente, a su final bajo el dominio único de la economía global, el infantilismo creciente del hombre reducido a cliente y a la dependencia de los individuos de los medios masivos de comunicación y poder. Junto a este diagnóstico del final de la filosofía de la historia se ha iniciado también una rehabilitación de ella como discurso útil para comprender la acción racional del hombre en sociedad y como espacio de generación de nuevos valores éticos, políticos e incluso estéticos, tan indispensables en nuestro tiempo.

Como parte de esta rehabilitación de la filosofía de la historia se encuentra *La ceguera del cíclope* de Aureliano Ortega, que con un estilo sencillo y elocuente imprime en cada uno de los

ocho ensayos breves que lo conforman un balance crítico sobre el papel de esta disciplina filosófica en nuestro pasado más reciente, así como sobre su nueva capacidad de respuesta a los principales desafíos del mundo actual.

La imagen de Polifemo sin un ojo parece irse develando, esclareciendo y cobrando sentido tras cada página leída en este archipiélago de reflexiones, como metáfora fiel de los momentos de tensión que han tenido la historia y la ciencia desde la antigua Grecia hasta las últimas consideraciones sobre ésta a la luz de la filosofía del siglo XX.

La problemática es ensayada por Ortega Esquivel desde una mirada contemporánea y profundamente crítica, logrando así construir una especulación entorno a la intensión de trivialización que la ofensiva publicitaria, académica y política ha emplazado contra la historia, la historiografía y la memoria.

MAREVNA GÁMEZ GUERRERO



*Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*  
 María del Carmen Rovira Gaspar  
 (coordinación, introducción y notas)  
 Universidad Autónoma de Querétaro  
 / Universidad de Guanajuato  
 / Universidad Autónoma de Madrid  
 / Universidad Nacional Autónoma de México, tomos 1 y 2, 2010

La publicación en dos tomos de la magna obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, coordinada desde su primera aparición en 1996 por la doctora María del Carmen Rovira Gaspar, constituye un acontecimiento académico y editorial sin precedentes en el ámbito filosófico mexicano e iberoamericano. En primer lugar, porque la obra en sí misma representa el esfuerzo, solventemente coronado, de un grupo de investigadores que desde hace más de tres lustros se han dado a la tarea de recuperar, examinar, discutir y exponer, a través de breves monografías y comentarios bio-bibliográficos, la producción intelectual de los pensadores mexicanos que a lo largo del siglo XIX y principios del XX trataron de esclarecer su mundo y circunstancia a través del ejercicio filosófico. En segundo lugar, porque para su publicación han desplegado sus esfuerzos de concertación cuatro instituciones académicas de México y España: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad de Guanajuato y la Universidad Autónoma de Madrid.

Sobre el primer señalamiento, el específicamente académico, cabe destacar lo que esta publicación significa para la historia de las ideas filosóficas en México y que, de facto, la convierte en una

obra de absoluta necesidad y obligada referencia; no sólo porque a través de sus páginas el lector descubre un universo casi inédito de ideas filosóficas, sino, y principalmente, porque el universo que *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* nos revela parecía ser hasta ahora un auténtico vacuum locus. No decimos, con ello, que la historia de las ideas filosóficas en México haya sido un yermo absolutamente inculto. Sin embargo, a cuenta del ejemplo pionero del obispo erudito Emeterio Valverde y Téllez —mismo que se remonta ya a más de cien años— o de los esfuerzos que en su momento y casi en solitario llevaron a cabo eminentes maestros como Samuel Ramos, José Gaos o Bernabé Navarro, los emprendimientos que actualmente anima y lidera Carmen Rovira, a través del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, son un índice inequívoco de lo enorme que era, hasta hoy, ese vacío. Ni más ni menos porque los autores cuyo pensamiento se recupera y glosa en esta obra —y que de muchos de ellos conocíamos, lo que es mucho decir, exclusivamente el nombre— representan el “trabajo del pensar” en nuestro país durante sus años decisivos, es decir, aquéllos que transcurren entre el inicio de nuestra vida como nación independiente y los que inauguran la fase constructiva de la Revolución Mexicana; y si bien algunos de los filósofos aquí reunidos nos resultan poco o nada familiares, es de todo grado indiscutible que es a ellos a quienes debemos la conservación acuciosa, el cultivo profundo y la plena aclimatación de la filosofía académica en nuestro país —lo que se dice fácil, pero para quienes conocemos de primera mano las dificultades que ofrece un medio poco propicio, y aun hostil, para el desarrollo del pensamiento reflexivo, constituye un afortunado hallazgo y un plausible ejemplo—. Pero, además, porque de la mano de autores como Miguel Hidalgo y Costilla, José Servando Teresa de Mier y Noriega, Francisco Severo Maldonado, Vicente Rocafuerte, José María Vigil, Agustín Aragón, Agustín

Rivera y Sanroman, Emeterio Valverde y Téllez, Juan Nepomuceno Adorno, Rafael Roa Bárcena, José Julián Tornel y Mendívil, Clemente de Jesús Munguía, Manuel Larraínzar, Porfirio Parra, Longinos Cadena, Plotino Rhodakanaty o Ezequiel A. Chávez podemos afirmar que en México existió, y existe, no una simple y siempre inmadura “intención filosofante”, sino una dilatada, vigorosa y continua *tradición filosófica*. Ambos tomos se organizan, según el criterio de la doctora Rovira, por lo que en el seno de su Seminario se conoce como “Discursos”, atendiendo en cada caso a la orientación filosófica de los autores y al ámbito ya sea teórico, cultural, académico y aun político en el que se inscribe su obra. Llama la atención el hecho de que esta clasificación, aun cuando ordena autores y textos en tiempos y ámbitos diversos, prueba de manera concluyente que la inmensa mayoría de los autores antologados conserva una profunda preocupación por su nación, de modo que el “tema” dominante en sus escritos es el pasado, el presente y el futuro de México. Es por ello mismo que, a nuestro juicio, no sería aventurado afirmar que en nuestro país la filosofía ha conservado, a través de los años, un perfil eminentemente *práctico*.

Sobre nuestra segunda afirmación hay mucho que abundar, porque un esfuerzo conjunto es algo de suyo significativo en nuestro medio, caracterizado éste por la existencia de “claustros filosóficos” que comúnmente anteponen los afanes y logros de “la casa” ante cualquier empresa colectiva. El hecho de que cuatro universidades, tres mexicanas y una española, reúnan fuerzas para publicar esta obra es algo desde luego destacable; no sólo porque en las guardas de cada ejemplar aparecen los emblemas de las instituciones participantes, sino, y sobre todo, porque el hecho mismo de que “haya un libro” de tal naturaleza es una muestra de la vigencia de un ambicioso programa de colaboración académica que bajo muy distintas modalidades y propuestas suma a la fecha un importante número de logros. Entre ellos, en primer lugar, el Seminario

Permanente de Filosofía Mexicana, cuya residencia histórica, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, siempre ha mantenido sus puertas de par en par para quienes proviniendo de otras latitudes o instituciones compartan con sus miembros el afán y la pasión por la historia de las ideas filosóficas. Pero también, y de manera creciente, los trabajos del pequeño grupo de entusiastas que desde el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid ha recuperado, en tono de transvaloración positiva, el espíritu gaosiano de la transterritorialidad, para achicar distancias y establecer entre España y América un puente *de ideas* sólidamente construido. Completan el cuadro, y están aquí también representadas, dos universidades públicas mexicanas cuya colaboración académica en el ámbito regional suman ya más de quince años, y que con su comprometido apoyo para la realización de esta obra no inauguran, sino consolidan, viejos, nuevos, amplios y fructíferos vínculos: la Universidad Autónoma de Querétaro y la Universidad de Guanajuato.

EVA MORÁN VELÁZQUEZ

## Los autores

Carlos Oliva Mendoza  
Universidad Nacional Autónoma de México

Traductor, escritor y doctor en filosofía. Trabaja como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre otros reconocimientos, ha obtenido el Premio Internacional de Narrativa, Siglo XXI; el Premio Nacional de Ensayo Literario y el Premio Nacional de Ensayo Joven. Sus últimos libros publicados son *Hotel imperial* y *El artificio de la cultura*.

Beatriz Caballero Rodríguez  
Universidad de Canterbury, Nueva Zelanda

Tras obtener su doctorado de la Universidad de Edimburgo en el 2009, se incorporó a la Universidad de Canterbury (NZ) como profesora titular. Sus publicaciones incluyen “El concepto de excepcionalismo español en María Zambrano a la luz del capital espiritual de la Segunda República” (*Thémata*, diciembre 2012) y “La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano” (*Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 2008).

Mariflor Aguilar Rivero  
Universidad Nacional Autónoma de México

Doctora en Filosofía por la UNAM. Ha centrado su trabajo en el problema de la construcción de la subjetividad, el cual ha estudiado desde el marco de la teoría de la acción comunicativa, la hermenéutica, el psicoanálisis y el postestructuralismo. Investiga el mismo asunto desde la perspectiva del “territorio”; y coordina un proyecto sobre Democracia y Territorio: construcción de identidades.

Eduardo Subirats  
Universidad de Nueva York,  
Estados Unidos de América

(Barcelona, 1947). Estudió en París y Berlín; ha sido profesor de filosofía, arquitectura, literatura y teoría de la cultura en São Paulo, Caracas, Barcelona, Madrid, México, New York y Princeton. Desde 1993 vive en los Estados Unidos. Es autor de una serie de ensayos sobre teoría de la cultura, crítica del colonialismo, estética de las vanguardias y filosofía moderna. Entre otros: *Da vanguarda ao pós-moderno* (São Paulo, 1984); *Los malos días pasarán* (Caracas, 1992); *El continente vacío* (México, 1994), *Linterna Mágica* (Madrid, 1997), *A cultura como espetáculo* (São Paulo, 1989), *A penúltima visão do Paraíso* (São Paulo, 2001; México 2004), y *Memoria y exilio* (Madrid 2003); *La existencia sitiada* (México, 2006). Sus últimas obras, publicadas en 2010, son: *El arte en una edad de destrucción*; *La Era de Palomares* (con Isabel Alvarez de Toledo, Juan Goytisolo y Jorge Castillo) y *Filosofía y tiempo final*.

Luisa Montaña Montero  
Universidad de Sevilla, España

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla, España, especialista en el pensamiento de Miguel de Unamuno. Desde 2010 se desempeña como docente en el Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Forma parte del grupo de investigación “Liberalismo y comunitarismo”. Pertenece a la Asociación de Hispanismo Filosófico. Ha publicado varios artículos sobre Unamuno y el nacionalismo, y su conferencia más reciente se titula: “Otra mirada sobre la Escuela de Salamanca: Luisa de Medrano, la primera catedrática en una universidad europea.

José Mendivil Macías Valadez  
Universidad de Guanajuato, México

Profesor-investigador titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, ha realizado estudios en esta Univer-



sidad y en la UNAM. Entre sus publicaciones destacan *Ética y contingencia*, *La condición humana: ética y política de la modernidad* en Agnes Heller y *Saber, poder y subjetividad* (Comp.). También ha participado en los libros colectivos *Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo*, *Rorty, redescrípción y moralidad*, *El saber filosófico*, *Identidad y diferencia* y *Razón, utopía y ética de la emancipación*. Es representante del Cuerpo Académico de Filosofía Social y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Kurt Wischin

Universidad Nacional Autónoma de México

Hizo sus estudios de licenciatura en filosofía en la Universidad de Viena y en la Universidad Autónoma de Querétaro. Ha publicado “Sobre la definición semántica de consecuencia lógica” en *Estudios de Filosofía Política, Ética y Epistemología* (J. S. Arellano Rodríguez y E. M. González de Luna, coords.), UAQ, 2011; y “Perspicuidad y objetividad” en *Redescrípción y moralidad; Cuatro ensayos y una entrevista con Richard Rorty*; J.S. Arellano R. ed.; UAQ/UG, 2007; así como varias ponencias sobre la filosofía de Ludwig Wittgenstein en diferentes congresos. Actualmente cursa la Maestría en Filosofía del Lenguaje, en la UNAM.

María José Guerra Palmero

Universidad de La Laguna, España

Doctora en Filosofía y Profesora Titular de Filosofía Moral de la Universidad de La Laguna. En la actualidad dirige el Instituto de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna. Ha co-editado con Concepción Ortega *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?* (Oviedo, Nobel, 2002), con Ana Hardisson *20 Pensadoras del siglo XX* (Oviedo, Nobel, 2006) y con Roberto R. Aramayo, *Los laberintos de la responsabilidad* (Madrid, Plaza y Valdés, 2007).

# Recepción de artículos

Los artículos se recibirán en la siguiente dirección:

División de Ciencias Sociales y Humanidades, Sede Valenciana  
Ex Convento de Valenciana s.n.,  
C.P. 36 240, Valenciana, Gto.  
Tel. y fax (473) 732 0667 y 732 3908  
Correo electrónico: [revistavalenciana@gmail.com](mailto:revistavalenciana@gmail.com)

Formato de recepción:

Extensión: máximo 25 páginas, precedidas de un resumen o *abstract* bilingüe (español-inglés) con 10 líneas como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto).

Tipografía: cuerpo del texto: Times New Roman, 12 pts.; interlineado doble; notas: Times New Roman, 10 pts.

Referencias bibliográficas: citar en el cuerpo del texto de la siguiente forma: (apellido, año: número de página).

Bibliografía: al final del artículo, redactada de la siguiente forma:

Libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición, (trad., pról., notas de..., etc.), Ciudad, Editorial (Colección), número de páginas que contiene.

Artículo en libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título del libro*, edición, (trad., pról., notas de..., etc.), Ciudad, Editorial (Colección), número de las páginas donde está ubicado.

Artículo en publicaciones periódicas

Apellido(s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título de la publicación periódica*, núm., año o volumen, Ciudad, fecha de publicación, número de las páginas donde está ubicado.

## UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

| UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO                                                         | CAMPUS GUANAJUATO                                                                                   |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Rector General<br><i>Dr. José Manuel Cabrera Sixto</i>                            | Rector<br><i>Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino</i>                                                  |
| Secretario General<br><i>Dr. Manuel Vidaurri Aréchiga</i>                         | Secretario Académico<br><i>Mtro. Eloy Juárez Sandoval</i>                                           |
| Secretaria Académico<br><i>Mtra. Rosa Alicia Pérez Luque</i>                      | Director de la División de Ciencias Sociales<br>y Humanidades<br><i>Dr. Javier Corona Fernández</i> |
| Secretario de Gestión y Desarrollo<br><i>Mtro. Modesto Antonio Sosa Aquino</i>    |                                                                                                     |
| Coordinador del Programa Editorial e Imprenta<br><i>Mtro. Anuar Jalife Jacobo</i> |                                                                                                     |

*Valenciana* núm. 7  
se terminó de imprimir  
en febrero de 2012,  
con un tiraje  
de 500 ejemplares,  
en Offset Libra,  
Francisco I. Madero núm. 31,  
Barrio de San Miguel Iztacalco,  
08650, México, D.F.