

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
FILOSOFÍA

Ángel Prior Olmos (Coord.)

# Nuevos métodos en ciencias humanas



**ANTHROPOS**

Ángel Prior Olmos (Coord.)

# NUEVOS MÉTODOS EN CIENCIAS HUMANAS

Eduardo Bello  
Antonio Campillo  
F. Javier Guillamón Álvarez  
José Lorite Mena

Patricio Peñalver Gómez  
Francisca Pérez Carreño  
Danielle Reggiori  
José Luis Villacañas Berlanga

 ANTHROPOS

NUEVOS métodos en ciencias humanas / Ángel Prior Olmos, coordinador. —  
Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2002  
207 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 52)

Bibliografías  
ISBN 84-7658-619-1

1. *Ciencias humanas* - Filosofía 2. Metodología - Filosofía 3. Weber, Max - Crítica e interpretación 4. Foucault, Michel - Crítica e interpretación 5. Derrida, Jacques - Crítica e interpretación 6. Braudel, Fernand - Crítica e interpretación I. Prior Olmos, Ángel, coord. II. Colección  
167.822

Primera edición: 2002

© Ángel Prior Olmos *et aller*, 2002

© Anthropos Editorial, 2002

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

ISBN: 84-7658-619-1

Depósito legal: B. 8.897-2002

Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel, y fax 93 697 22 96

Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

# INTRODUCCIÓN

# NUEVOS MÉTODOS EN CIENCIAS HUMANAS Y CONCIENCIA DE LA CONTINGENCIA

*Ángel Prior Olmos*

I. En las últimas décadas, el panorama de las ciencias humanas ha sufrido una transformación radical, tanto a nivel de las propuestas metodológicas como en el desarrollo concreto de las teorías mismas, modificando enormemente las visiones anteriormente establecidas de la cuestión metodológica y de la investigación «normal» en esos ámbitos. En ese contexto, la presente recopilación puede caracterizarse como un esfuerzo colectivo en presentar algunos de los nuevos enfoques metodológicos más interesantes, en una temática que continúa abierta y de la que se han producido en años recientes destacados intentos de definición, respecto a los cuales el nuestro pretendería pronunciarse. Nos referimos a recopilaciones, con sus correspondientes presentaciones, como las editadas por Q. Skinner<sup>1</sup> o A. Giddens y J.H. Turnen<sup>2</sup>

Según el informe de Skinner, el «retorno de la gran teoría en Ciencias humanas» vendría de la mano de autores como Gadamer, Habermas, Foucault, Derrida, Rawls, Levi-Strauss, etc., la mayoría de ellos recogidos y estudiados en nuestra compilación. Por su parte, Giddens y Turner señalan los importantes cambios producidos en la teoría social en años recientes, desde mediados de los sesenta más concretamente, en un vuelco espectacular respecto a la situación imperante en las primeras décadas tras la

1. Q. Skinner, «Introducción: el retomo de la Gran Teoría», en su compilación *El retomo de la Gran Teoría en las Ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 13-30.

2. A. Giddens y J.H. Tumer, «Introducción», en la recopilación por ellos editada, *La teoría social, hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 9-21.

II Guerra Mundial, caracterizado por la proliferación de enfoques diversos del pensamiento teórico que convivirían con la «corriente principal» (es decir, la que se ajustaría a las pautas metodológicas señaladas por el empirismo lógico-filosófico), revitalización de tradiciones ignoradas o mal conocidas como la Fenomenología de A. Schütz, la Hermenéutica con Gadamer y Ricoeur, la Teoría crítica de Habermas, la renovación también de tradiciones anteriores como el Interaccionismo simbólico en USA o el estructuralismo en Europa, además de la aparición de enfoques nuevos como la Etnometodología, la Teoría de la estructuración o la Teoría de la praxis de Bourdieu, que conviven con formas renovadas del funcionalismo estructural parsoniano practicadas por autores como Luhmann, Münch, Alexander, Hayes y otros. Pues bien, en este contexto de multiplicidad de enfoques teóricos, la compilación que presentamos puede caracterizarse principalmente por su focalización en el problema metodológico, además de introducir en el debate algunas novedades teóricas a nuestro juicio importantes respecto a las recogidas por Skinner o Giddens y Turner, como las representadas por la Semántica histórica de Koselleck, la Estética de la recepción de Jauss y la Semiótica de las artes visuales de Gombrich, o el paradigma de la Auto-organización de Atlan y Balandier.

Ciertamente no resulta tarea sencilla señalar los rasgos más característicos de la actual situación, habida cuenta de la enorme diversidad y extremada riqueza presente en las teorías y autores indicados y que son reconocidas tanto por Skinner como por Giddens-Turner. Por nuestra parte, nos gustaría subrayar algunos factores y cuestiones que han incidido sobre ella y que por tanto pueden ayudar a definirla, si bien adelantamos que se trata de observaciones diversas, de las que pueden derivarse definiciones y diagnósticos también distintos. Se trataría, en todo caso, de observaciones que forman parte del debate actual y por tanto abierto sobre estas cuestiones. Sin ánimo de ser sistemáticos ni por supuesto exhaustivos, querríamos presentar un breve resumen de algunos elementos fundamentales que a nuestro juicio definen siquiera parcialmente el estado en que nos encontramos: *a)* repercusión de la polémica sobre el empirismo lógico y desencanto hacia las teorías dominantes en la «corriente principal», *b)* auge de los enfoques fenomenológico, lingüístico y hermenéutico, *c)* reconocimiento de la índole

hermenéutica de las ciencias humanas, *d*) aparición de nuevas formas de relativismo y de historicismo vinculadas a la crítica de formulaciones clásicas de la razón y a la pretensión de tener en cuenta nuevas formas de contingencia, *e*) «retorno de la gran teoría», especialmente en teoría moral y teoría política (Arendt, Rawls, etc.) y en teoría social, *f*) solapamiento de métodos diferentes, *g*) finalmente, pero no en último lugar, más allá de la polémica metodológica, influjo renovado de las grandes corrientes y autores de la filosofía y el pensamiento, especialmente de los siglos XIX y XX (tal vez Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, Husserl, Weber, Heidegger y Wittgenstein, por encima de todos). Permítanos un breve desarrollo de este diagnóstico.

No puede ignorarse el importante impacto que supuso en el panorama de las ciencias humanas la polémica que recorrió en los años sesenta el ámbito de la teoría de la ciencia, focalizada en figuras como Popper y Kuhn, pero en realidad coincidía con los desarrollos de otras polémicas y autores, que si bien estaban centradas sobre la ciencia natural y su historia, pronto se harían explícitas sus consecuencias para las ciencias humanas. Puede sostenerse que ha dejado abierta una confrontación entre lo que podemos denominar el paradigma positivista en Filosofía y ciencias humanas, paradigma presente en la interpretación naturalista de las ciencias sociales o en la autodenominada «teoría empírica», según Bernstein,<sup>3</sup> o en la explicación racionalista y positivista de las ciencias humanas, que se opone a la construcción de teorías abstractas y normativas, al uso calificado como «normativo» de las grandes teorías ominicomprendivas (Wright, Mili) o ideologías (Bell), según Skinner,<sup>4</sup> frente a una reacción globalmente antipositivista.

Esta confrontación podría caracterizarse, a grandes rasgos, en los siguientes términos como posiciones respectivas de los paradigmas positivista y antipositivista: papel crucial de la experiencia para la teoría *vs.* holismo (por un lado entre enunciado y teoría, por otro, entre teoría y vida); neutralidad del observador *vs.* papel activo del observador (vinculación entre ciencia y poder); neutralidad de los enunciados *vs.* conexión entre discurso y

3. R.J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Londres, Methuen and Co., 1979, xv.

4. Q. Skinner, *op. cit.*, p. 15.

prácticas pre-discursivas; caracterización de la filosofía como metalenguaje vs. función de la filosofía como lenguaje objeto y conceptualización directa de las cuestiones de la vida social; modelo de la explicación: *covering-law model* vs. métodos hermenéuticos; reducción de las cuestiones políticas a cuestiones técnicas vs. separación entre técnica y política; separación entre teoría (lógica de la investigación) e historia vs. conexión entre teoría e historia; separación radical entre ciencia y metafísica vs. continuidades entre ciencia, filosofía, arte, literatura y política.

Desde estos presupuestos, puede entenderse el sucesivo desencanto hacia las teorías dominantes en la denominada «corriente principal» en las diversas ciencias humanas (Sociología, Psicología, Teoría Política, Historia, etc.) y el magnífico movimiento operado en las últimas décadas, bien denominado en un momento todavía inicial por R. Bernstein como «reestructuración de la teoría social y política».

Se ha dado paso así a una nueva «lógica de las ciencias sociales» caracterizada por el auge de los enfoques fenomenológico, lingüístico y hermenéutico. Ya el adelantado y perspicaz informe de Habermas daba cuenta de la contraposición entre las diversas formas del funcionalismo entonces vigentes (recogía bajo ese calificativo posiciones de Merton, Parsons, Dahrendorf, etc.) y los nuevos enfoques emergentes sobre la problemática de la comprensión del sentido en las «ciencias empírico-analíticas de la acción», recogiendo en efecto, como los tres principales enfoques, el fenomenológico (Schütz, Cicourel, Garfinkel, Goffman), el lingüístico (Wittgenstein, Winch, Apel, Chomsky) y el hermenéutico (Gadamer, sobre todo, en una lúcida y profunda interpretación de su entonces recientemente publicado *Verdad y método*, y con el que establecería en los siguientes años una interesante polémica entre Hermenéutica y Crítica de las ideologías).<sup>5</sup>

Elemento común a los tres enfoques señalados por Habermas sería el reconocimiento de la índole hermenéutica de las ciencias humanas. Tal constituiría uno de los cambios más significativos operados en la conciencia más extendida entre los principales teóricos e investigadores. Y ello no sólo porque, como han señalado entre otros Giddens y Turner, se ha dado

5. J. Habermas, «Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las Ciencias Sociales», en *La lógica de las Ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.



un acercamiento bastante generalizado entre las posiciones, en otros momentos excluyentes, de métodos naturalistas y *verstehen*,<sup>6</sup> de partidarios de la «explicación» y partidarios de la «comprensión», sino porque aún sosteniendo la índole explicativa de las ciencias humanas, se comparte el rasgo inherentemente hermenéutico de las mismas. Como ha indicado, radicalizando la cuestión, en un lúcido ensayo Agnes Heller,<sup>7</sup> las ciencias sociales habrían fracasado en dos objetivos que de alguna forma se habían planteado en su forma clásica, como serían, por un lado, la búsqueda o la promesa de proporcionar certeza, por otro, la de vincular su práctica a la actividad de resolución de problemas, pero tendrían una función insustituible en la necesidad de búsqueda de significado y en proporcionar conocimiento verdadero para la sociedad moderna. Las ciencias sociales constituirían entonces un verdadero autoconocimiento de esta sociedad moderna.

Este «autoconocimiento», también a diferencia de posiciones anteriores, ya no pretendería ser tanto el «reconocimiento de la necesidad», sea ésta lógico-metafísica, económica, histórica, política, o del tipo que friere, sino que se identificaría con el conocimiento del suceder contingente de la época moderna. Ello explicaría el auge de posiciones relativistas (muy importantes en Antropología social y cultural, por ejemplo, pero no solo allí) e historicistas, vinculadas a la crítica de formulaciones clásicas de la razón (en sus formas kantiana, ilustrada, hegeliana, marxista, positivista, etc.), en lo que puede denominarse un verdadero auge del historicismo, que se desarrollaría en la necesidad de abordar lo local, lo contingente, las circunstancias históricas concretas,<sup>8</sup> y en hacerlo desde presupuestos alejados de la necesidad de la búsqueda de certeza, por el contrario desde el planteamiento de una «conciencia de la contingencia», que sería uno de los elementos más característicos del panorama de las ciencias humanas en estas últimas décadas. Autores tan diferentes entre sí como R. Rorty, N. Luhmann, A. Heller y aún el último J. Habermas, coinciden en remitirnos a este elemento de

6. Giddens y Tumer, *op. cit.*, p. 13.

7. A. Heller, «De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales», en A. Heller y F. Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, pp. 52-100.

8. Skinner, *op. cit.*, p. 23

la contingencia como condición de la existencia moderna y reto para la Filosofía y las ciencias humanas actuales.<sup>9</sup>

Sin embargo, este auge del relativismo, en sus distintas formas y grados, y del historicismo, esta centralidad del motivo de la contingencia, no ha impedido, sino todo lo contrario, lo que Q. Skinner ha señalado de manera muy convincente como el «retorno de la gran teoría en las ciencias humanas». En efecto, resulta paradójico que algunos de los discursos más radicalmente escépticos sobre los paradigmas dominantes en Filosofía y ciencias humanas y sobre la modernidad misma (Laing, Foucault, Quine, Kuhn, Rorty, Taylor, Geertz, etc.) se hayan visto, al tiempo, envueltos en la teorización y en cierta medida convertidos en algunos de los más grandes teóricos de la actualidad en un amplio espectro de disciplinas sociales, ello por no hablar de los intentos deliberados de conexión con algunas formas clásicas del pensamiento, durante mucho tiempo aparentemente en desuso y consideradas como superadas, pero que han podido ser puestas en circulación en formas nuevas, aportando lecturas muy significativas en panoramas como teoría moral y política (las obras de H. Arendt y J. Rawls, nos parecen al respecto sumamente significativas de lo que significa esta reconexión con paradigmas clásicos del pensamiento, como el aristotelismo o la teorías del contrato), o en teoría social (serían ejemplos paradigmáticos las «relecturas» actualizadoras de clásicos del pensamiento social realizadas por Habermas —en otro sentido también por Giddens— a lo largo de su obra, sobre figuras clásicas como Marx, Weber, Durkheim, Mead, Freud, etc.). Cómo ha cambiado el panorama puede apreciarse si por un momento nos acordamos de los términos en los que fijaba hace unas décadas Popper su lectura de algunos de estos mismos clásicos del pasado y del potencial explicativo y hermenéutico que les confería.

Todo esto no quiere decir que la polémica metodológica no

9. Es significativa la coincidencia en el tratamiento del tema de la contingencia en obras de pretensiones teóricas tan diferentes como las siguientes: R. Rorty, *Contingencia, ironía, solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996; N. Luhmann, *Observaciones sobre la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997; A. Heller, «Contingencia», en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Paidós, 1999; y J. Habermas, «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», en J. Niznik y J.T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación actual de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 13-41.

haya continuado, pero sí puede afirmarse que ha llegado a vinas nuevas formas de autoconciencia que, en parte, modifican radicalmente la cuestión. A ese respecto, nos parece acertado el diagnóstico esbozado en su informe del tema por Giddens y Turner en términos de «solapamiento de métodos diferentes», como una de las características de la nueva situación. En efecto, estas últimas décadas han visto consagrar la cuestión del «dualismo metodológico» como uno de los tópicos básicos de la teoría social, dualismo que en su reconocimiento no ha cesado al tiempo de ser cuestionado en el sentido de renovados intentos de su superación. A ese respecto, los propios Giddens y Turner hablan de la existencia de progreso en la «resolución de cuestiones que previamente parecían inabordables»,<sup>10</sup> así la rehabilitación del *verstehen* ha pasado de considerar a éste como el elemento psicológico de la investigación social, a tratarlo como parte constitutiva de todas las cuestiones relativas a la interpretación del significado.

Repercusión destacada en señalar el diagnóstico como resultado de la presencia de las «dos tradiciones», tuvo el influyente informe sobre todo en el ámbito anglosajón de G.H. von Wright,<sup>11</sup> en el que se tematiza la cuestión como una confrontación entre el modelo de la causalidad y la explicación causal (modelo galileo-newtoniano), frente al modelo de la intencionalidad y explicación teleológica (modelo aristotélico, al tiempo que renovado en la lectura neo-wittgensteiniana de la intencionalidad).

Más allá de esta presentación de la cuestión, es indudable que la confrontación entre dos maneras diferentes de entender la metodología de las ciencias humanas recorre los dos últimos siglos habiéndose manifestado en formas ya tan clásicas como la polémica entre Positivismo y Hermenéutica en el siglo XIX (Mili, Comte, Droysen, Dilthey, etc.), la polémica más reciente entre Racionalismo crítico y Teoría Crítica (Popper, Albert, Adorno, Habermas, principalmente), o en la forma tematizada por von Wright y otros como explicación *vs.* intención (Hempel, Dray, Gardiner, etc.). Se trata de una discusión por supuesto que central y en cierta manera abierta, donde también se han dado intentos clásicos de conciliar ambas tradiciones, al respec-

10. A. Giddens y J.H. Turner, *op. cit.*, p. 13.

11. G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.

to nos parece paradigmático el caso de Max Weber que, dicho sea de paso, sólo por eso ya podría justificarse la aparente disonancia de su presencia en un volumen dedicado al tema de nuevos métodos en ciencias humanas. También J. Habermas y K.O. Apel han significado en años recientes intentos de mediar entre las dos tradiciones, desde su conceptualización de la teoría de los intereses del conocimiento y la justificación de cada tipo de ciencia en función de los intereses a los que responde, culminando en la formulación de una Pragmática trascendental o universal como ciencia reconstructiva.<sup>12</sup>

Pero, sobrepasando la polémica metodológica, no puede entenderse, a nuestro juicio, el panorama de los desarrollos más recientes en ciencias humanas sin tener en cuenta el solapado o abierto influjo ejercido por los grandes clásicos del pensamiento de los dos últimos siglos, en una concreción que podría abarcar al menos las obras de autores como Marx, Nietzsche, Dilthey, Weber, Freud, Husserl, Heidegger y Wittgenstein. La revolución filosófica operada en la Filosofía en los últimos 150 años no ha dejado de tener repercusión para las ciencias humanas. Obras como las de Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, se inscriben ellas mismas, al menos parcialmente, en el horizonte de estas ciencias, aunque al mismo tiempo muestran una tendencia a superarlo. En todo caso, de ellas surgen retos para la Teoría Social, la Historia, la Filología, la Estética, la Psicología, etc., difícilmente posible de dejar de lado, y su presencia ha sido continuamente renovada en los desarrollos más recientes. Los planteamientos de Weber en teoría de la acción, la historia y la teoría social no han dejado de ejercer influencia a lo largo del siglo; su reflexión metodológica, en términos de una explicación comprensiva de la acción y su intento de mediar entre las dos tradiciones sigue siendo una de las referencias fundamentales de los debates metodológicos más cercanos. Sin Freud difícilmente puede entenderse tanto el estructuralismo clásico de Levi-Strauss, Lacan, Althusser, etc., como el post-estructuralismo de Derrida. Husserl permanece presente en enfoques como los de Schütz, Berger, Luckmann, Ricoeur y el mismo Derrida. Por su parte, Heidegger, con sus críticas de la metafísica, de la

12. Véase el informe clásico de K.-O. Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge-Londres, M.I.T. Press, 1984.

filosofía del sujeto y del humanismo moderno, entre otros temas, constituye una referencia fundamental para entender obras como las de Gadamer, Foucault y Derrida. Su polémica con Dilthey ha sido retomada en buena parte por Gadamer, y sin este influjo sería difícil de entender la extensión de la Hermenéutica en las últimas décadas. Wittgenstein, especialmente el de las *Investigaciones filosóficas*, también ha ejercido un influjo esencial en todo el movimiento hacia la consideración lingüística y holística de las teorías científicas, la importancia de las reglas de uso para la descripción de la vida social y su presencia en obras como las de Winch, Danto, Gardiner, etc., y en piezas como la teoría de los actos de habla y la teoría de la acción analítica, es fundamental.

Pero, además de los influjos concretos que pueden detectarse en los teóricos en ciencias humanas de las últimas décadas, la presencia del estilo de pensamiento de los clásicos puede apreciarse también en la constante interacción entre Filosofía y ciencias humanas, que puede considerarse como uno de los componentes esenciales del movimiento de desencanto de la «corriente principal». Podemos anotar brevemente dos rasgos. Por un lado, las ciencias humanas se manifiestan como construcciones originales caracterizadas por la búsqueda de significado y la utilización de métodos cualitativos. Sin menoscabo de que puedan usarse también métodos cuantitativos, no necesariamente en contradicción con aquéllos, se reivindica el aspecto teórico-hermenéutico de las conceptualizaciones e incluso su dimensión inherentemente narrativa. Por otro lado, la influencia de la Filosofía puede apreciarse también en la tendencia a la interdisciplinariedad y a los planteamientos comprensivos de la explicación, por tanto, se subraya la interacción entre diferentes dominios: científico, filosófico, político, antropológico, estético, etc.

II. El libro que nos ocupa puede convencionalmente agruparse en dos grandes apartados. Un parte inicial, en torno a la temática «vida social, historia y lenguaje», pone de manifiesto la interrelación entre esos tres conceptos, como una de las notas características del panorama de las ciencias humanas en nuestro tiempo. Los distintos trabajos que integran esta parte coinciden en un tratamiento de la dimensión histórica de la vida social (la Historia social de Weber, la Histórica de Koselleck, Arqueología

y Genealogía en Foucault, Hennenéutica histórico-filosófica en Gadamer y Teoría crítica en Habermas, las propias formas de la historiografía concreta) y en la necesidad de la reflexividad sobre el lenguaje (comprensión de sentido en Weber, Semántica conceptual de Koselleck, prácticas discursivas en Foucault, Hermenéutica en Gadamer, Pragmática universal en Habermas y teoría de la historia) que nos permite dar cuenta de sus rasgos.

El trabajo de José Luis Villacañas aborda el problema de la objetividad en la historia política partiendo de una interpretación de la metáfora kantiana de la revolución copernicana como intento moderno de definir la objetividad y aplicándola al problema de la explicación histórica. Analiza los paradigmas de la hermenéutica filosófica de Gadamer y del Materialismo histórico (ejemplificado en la Escuela de los *Ármales*) como intentos bien diferentes de relación con la objetividad histórica, considerando que el primer planteamiento sucumbe en el subjetivismo narcisista propio de la época, mientras que el marxismo se apoyaría en la hipótesis de la emancipación de la sociedad socialista como rol fijo de la historia, y desde la que sería posible la construcción de la objetividad histórica. La crítica al modelo marxista de historia política recurre a las perspectivas teóricas de Max Weber y R. Koselleck, es decir, la teoría de la dominación legítima y la historia de los conceptos, como modelos alternativos, de los que se derivan no sólo una visión diferente de la modernidad a la preconizada por el marxismo, sino también una consideración del feudalismo alejada de las limitaciones que el organicismo y la teleología inmanente marxista introduce como supuestos implícitos y que distorsionan la comprensión de una época tan policéntrica como aquélla.

Antonio Campillo sitúa la figura de Michel Foucault bajo las coordenadas que irían del «sueño antropológico» a la «historia de la subjetividad». Del proceder metodológico de Foucault (*Arqueología y Genealogía*) se derivarían como rasgos a destacar la denuncia de la alianza entre una historia teleológica y la filosofía humanista, el intento de superar la dicotomía entre historia de las ideas e historia de los hechos, entre idealismo y positivismo, la concepción nietzscheano-heideggeriana de la relación entre historia y filosofía como precariedad y finitud de la temporalidad y por la nueva forma de crítica contra los detentadores del saber y la competencia profesional.

El estudio de Ángel Prior dilucida la contraposición teórica entre las figuras de H.-G. Gadamer y J. Habermas. Por un lado, presenta los rasgos esenciales de la polémica entre Hermenéutica y Crítica de las ideologías; por otro, persigue la prolongación de la Teoría crítica de Habermas en la forma de la Pragmática formal como ciencia reconstructiva, con la asunción del falibilismo, y la propuesta de una Hermenéutica reconstructiva, caracterizada por la reflexividad sobre el contexto de surgimiento, la defensa de la objetividad y racionalidad de la comprensión y la adscripción de funciones teóricas, críticas y reconstructivas para las reconstrucciones racionales.

Francisco Javier Guillamón presenta una doble reflexión, por un lado, sobre la teoría de la historia, analizando los principales enfoques que a su juicio caracterizan el panorama de la Historia como ciencia (Historia social, económica, de las mentalidades, institucional, etc.), abogando por un planteamiento integrador entre ellas. Por otro, suscitando el problema de permanente actualidad del papel de la Historia en los planes docentes, en el contexto de una presión hacia lo local que puede poner en cuestión el carácter científico de la disciplina.

La segunda parte del presente volumen, que puede vertebrarse en torno a los ejes «Antropología, Arte y Política», presenta rasgos comunes con la sección anterior como la preocupación por el lenguaje (central desde luego en Derrida), y se hace eco de los cambios introducidos por teorías tan variadas como las que representan el paradigma de la Auto-organización en Antropología, el impacto de la Desconstrucción de Derrida para la teoría política y para las teorías de la Literatura y la Filosofía, la emergencia de la Estética de la recepción y la Semiótica de las artes visuales y, por último, la Filosofía política ejemplificada en J. Rawls.

José Lorite centra su lectura en dos cuestiones fundamentales: por un lado, el problema del método en Antropología filosófica desde la doble «muerte» de la Metafísica y de la inimitable Antropología, según la lectura de Nietzsche, Heidegger y Foucault; por otro, el desarrollo del modelo de la Autoorganización, caracterizado como intento de pensar desde la exterioridad de la representación moderna del mundo (conceptos como «acontecimiento» o «reversibilidad»), la consideración de sujetos posicionales (desalojamiento del recinto del sujeto absoluto)

y como alianza hombre y mundo (representación de procesos, razón probable y proceso de autoorganización).

Patricio Peñalver presenta el movimiento de la Deconstrucción de Derrida como acontecimiento histórico, e intenta contextualizar las coordenadas en que sería posible entender una teorización tan compleja, señalando los aspectos fundamentales de la hipótesis gramatológica como delimitación crítica del logocentrismo y propuesta del lenguaje de la escritura. En un segundo momento, aborda las conexiones entre Desconstrucción y experiencia política, especialmente en lo que respecta a la crítica de la pretensión de universalidad del racionalismo moderno (vínculos entre etnocentrismo y violencia, conflicto entre universalidad y singularidad), en definitiva, las aporías de la política en las políticas de la razón y la libertad como autonomía. Todo ello daría paso a la elaboración de una nueva forma de responsabilidad, entendida desde la relación con lo indecible y como responsabilidad negociadora.

Señalar los rasgos comunes de la Estética de la recepción y la Semiótica de las artes visuales, es una de las aportaciones de la investigación de Francisca Pérez Carreño, que acentúa el papel del efecto, la recepción, la respuesta del lector o del espectador, la interpretación, en suma, como aspectos de esta coincidencia, en la que el rasgo fundamental sería la vinculación entre interpretación y contingencia. De intérpretes de la Semiología como R. Barthes subraya la consideración de las imágenes como signos culturales y arbitrarios, en U. Eco, el tratamiento de los signos como invenciones hipocodificadas. La Estética de la recepción de Iser quedaría caracterizada como tesis más significativas por la pretensión de reducción de la contingencia, del lector como creador de imagen, la consideración del texto como «esquema» o regla de formación de una imagen, la indeterminación en que se mantiene la imagen creada por el texto y la lectura como experiencia vivida.

Por su parte, Danielle Reggiori también centra su estudio en la Desconstrucción de Derrida, en este caso, en la teoría del lenguaje implícita en el problema de las relaciones entre Literatura y Filosofía. Al respecto, la Desconstrucción aparece como saber híbrido, teóricamente impropio, en el que resulta la dislocación de los límites entre Literatura y Filosofía. Frente a la interpretación dominante de la lengua, se trata de desconstruirla



las relaciones entre lenguaje y realidad. El análisis se centra en el «decir retórico» lo que ocurre en el decir, lo que en él llega a realidad. La reflexión ocurre en la retórica, en definitiva, «lo que se dice» aparece como sentido que configura.

En el trabajo que cierra el volumen, Eduardo Bello aborda el problema de la delimitación metodológica del ámbito de «lo político», como tipo de saber específico, por ejemplo, frente a lo económico o lo jurídico. Analiza tres cuestiones fundamentales: la racionalidad de lo político, la cuestión del método y las relaciones *entre Ética y Política*, indicando las principales posiciones al respecto, entre las que subraya la propuesta de J. Rawls como fundamentación ética de la política.

### Documentación de referencia

APEL, K.-O., *Understanding and Explanación. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Massachuseits y Londres, The MIT Press, 1984.

BERNSTEIN, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

—, «From Hermeneutics to Praxis», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 272-296.

—, «Philosophy in the Conversation of Mankind», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, pp. 89-121.

—, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Londres, Methuen & Co. Ltd., 1979.

DALLMAYR, F.R., y MCCARTHY, T.A. (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame - Londres, University of Notre Dame Press, 1977.

DILTHEY, W., *Teoría de la concepción del mundo*, México, F.C.E., 1978.

DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel, 1981,

GADAMER, H.G., «Historia de efectos y aplicación», en R. Waring (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 81-89.

GIDDENS, A., «El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura», en A. Giddens, J. Turner, y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 254-289.

—, «Jürgen Habermas», en Q. Skinner (comp.), *El retomo de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 119-135.

—, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1985.

—, TURNER, J., y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.

- , y TURNER, J., «Introducción», en A. Giddens, J. Turner, y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 9-21.
- GOLDMANN, L., «Epistemología de la sociología», en J. Piaget, y otros, *Epistemología de las Ciencias humanas*, Buenos Aires, Proteo, 1972, pp. 66-87.
- , *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978.
- GONZÁLEZ, W.J., «Ámbito y características de la Filosofía y Metodología de la Ciencia», en W.J. González (ed.), *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, Madrid-Murcia, Univ. Autónoma de Madrid - Univ. de Murcia, 1990, pp. 49-78.
- , «La Ciencia y los problemas metodológicos. El enfoque multidisciplinar», en W.J. González (ed.), *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, Madrid-Murcia, Univ. Autónoma de Madrid - Univ. de Murcia, 1990, pp. 15-48.
- (ed.), *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, Madrid-Murcia, Univ. Autónoma de Madrid - Univ. de Murcia, 1990.
- GONZÁLEZ RÍO, M.J., *Metodología de la investigación social. Técnicas de recopilación de datos*, Alicante, Aguaclara, 1997.
- HABERMAS, J., «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», en J. Niznik y J.T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 13-41.
- , «Un informe bibliográfico (1967): la lógica de las ciencias sociales», en *La lógica de las Ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 81-306.
- , *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, Madrid, Tauros, 1989.
- HELLER, A., «Contingencia», en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- , «De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales», en A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Paidós, 1989.
- HINTIKKA, J., MACINTYRE, A., WINCII, P., y otros, *Ensayos sobre explicación y comprensión*, J. Manninen y R. Toumela (comps.), Madrid, Alianza, 1980.
- HOLLINGER, R. (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.
- HOY, D., «Jacques Derrida», en Q. Skinner (comp.). *El retomo de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 48-69.
- ISER, W., «El papel del lector en *Joseph Andrews* y *Tom Jones* de Fielding», en R. Waming (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 277-296.
- , «El proceso de lectura», en R. Waming (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 149-164.
- , «La Realidad de la Ficción», en R. Waming (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 165-196.

- JAUSS, H.R., «Continuación del diálogo entre la estética de la recepción «burguesa» y «materialista»», en R. Waring (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 209-216.
- KOSELLECK, R., y GADAMER, H.-G., *Historia y hennenéutica*, introd. de J.L. Villacañas y F. Oncina, Barcelona, Paidós, 1997.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., *El pensamiento ético de J. Habermas*, Valencia, Episteme, 2000.
- LUHMANN, N., *Observaciones sobre la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MARDONES, J.M., y URSÚA, N., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Fontamara, 1982.
- MÜNCH, R., «Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis», en A. Giddens, J. Turner, y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 155-204.
- NIZNIK, J. y SANDERS, J.T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000.
- OSWALD, W., «Hans-Georg Gadamer», en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 31-47.
- PHILP, M., «Michel Foucault», en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 70-85.
- PIAGET, J., «La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias», en J. Piaget, F. Lazarsfeld, W.J.M. MacKenzie, y otros, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza/Unesco, 1979, 4.ª ed., pp. 44-120.
- , «Los dos problemas principales de la epistemología de las ciencias del hombre», en J. Piaget, y otros, *Epistemología de las Ciencias humanas*, Buenos Aires, Proteo, 1972, pp. 169-196.
- , LAZARSFELD, F., MACKENZIE, W.J.M. y otros, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza/Unesco, 1979, 4.ª ed.
- , y otros, *Epistemología de las Ciencias humanas*, Buenos Aires, Proteo, 1972.
- RICOEUR, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos/Unesco, 1982.
- , *Hermenéutica y Estructuralismo*, Buenos Aires, Megalópolis, 1975.
- , *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, ed. y trad. de J.B. Thompson, Cambridge-París, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- , *Historia y narratividad*, introd. de A. Gabilondo y G. Aranzueque, Barcelona, Paidós, 1999.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía, solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J.L. e IZPIZUA, M.A., *La descodificación de la vida coti-*

- diana. *Métodos de investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- RUSCONI, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1977.
- RYAN, A., «John Rawls», en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 102-118.
- SARTORI, G., *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, F.C.E., 1984.
- SCHNADELBACH, H., *Filosofía en Alemania. 1831-1933*, Madrid, Cátedra, 1991.
- SILVERMAN, HJ. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature. Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.
- SKINNER, Q., «Introducción. El retorno de la Gran Teoría», en Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 13-30.
- (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988.
- VILAR, S., *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos interdisciplinarios*, Barcelona, Kairós, 1997.
- WARNING, R., «La estética de la recepción en cuanto pragmática en las ciencias de la literatura», en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, pp. 13-34.
- (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
- WINCH, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- WRIGHT, G.H. von, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.

PARTE I

VIDA SOCIAL, HISTORIA Y LENGUAJE

# EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD EN LA HISTORIA POLÍTICA. UNA PROPUESTA INTERDISCIPLINAR

*José Luis Villacañas Berlanga*

1. *Una metáfora recurrente.* Nadie discutirá la autoridad de la revolución copernicana si la invoco aquí, al principio, para inspirar mi posición.<sup>1</sup> Pues, desde luego, hace ya siglos que esta metáfora viene determinando una estrategia para definir la objetividad que puede resumirse así: sólo una subjetividad controlada, metódicamente dirigida y asegurada, abre el camino a un sentido pragmático de la objetividad, como representación de lo real aceptable por otra subjetividad. Si pudiéramos exponer esta estrategia en una ley inicial diríamos: las representaciones de un subjetividad autocontenida son las más firmes candidatas a ser aceptadas por otra subjetividad. Esta palabra, objetividad, como los grandes términos metafísicos, no tendría aquí un sentido sustantivo. Más bien nos habla de una aspiración que sólo se verifica en acuerdos concretos, en oraciones o enunciados que aparecen a la vista de los que miran y juzgan como aceptables.

Kant, que sacó mucha punta a la metáfora copernicana, extrajo algunas consecuencias que ahora indico brevemente.<sup>2</sup> Así, redujo la verdad a la validez objetiva, y convirtió ésta, a su vez, en la validez universal. El pensamiento de Kant aparece en su nitidez cuando su *Állgemeine Gültigkeit* no fija su referente en la especie humana, ni en la naturaleza del hombre, ni de la mente,

1. Para una exposición más extensa de este problema, cf. mi trabajo «Modernidad y giro copérmicano», en *Textos de la Filosofía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995.

2. Para estos temas, cf. mi *Racionalidad crítica. Una introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987.

ni en nada parecido. Lo válido de forma universal no identifica un campo fáctico de reconocimiento. Más bien nos dice que la validez así calificada *debería ser* reconocida por cualquiera que se disponga a examinar la cuestión de cerca. La universalidad nos asegura la potencialidad en la aceptación y reconocimiento de la validez de algo. Como tal, sin embargo, es meramente una norma ideal, una aspiración. El juego de aquellas reducciones tiene, por tanto, este sentido: la validez universal no dice que todos conozcan algo como verdad, sino que si se juzga algo válido, entonces se reclama que los demás que lo escuchan lo reconozcan así y lo visen para representarse el mundo. Esto quiere decir objetividad.

La clave de la cuestión —y este es el punto fuerte— reside en que la aceptación de algo potencialmente universal depende de la posibilidad de mostrar los mecanismos por los que se neutralizan confusiones y aportes perturbadores de la propia subjetividad. El sentido de verdad y de objetividad puede explicarse más como la penetración que mostramos al desterrar y diluir las trampas que tiende la propia subjetividad que en la presentación inmediata de algo como verdadero. La índole negativa y provisional de la verdad reside en que viene a reducirse pragmáticamente al método de neutralización del montante de subjetividad que encierra el juez. Que esta neutralización sea un método, un proceder, una forma, y no una inspiración puntual, es lo que creyó la modernidad occidental, y lo que Kant llevó a sus extremas consecuencias de cautela crítica. Pues toda su filosofía no busca sino cerrar el paso a las asociaciones privadas de fenómenos y, en su contra, discriminar asociaciones que deben imputarse al objeto fenoménico, al soporte de la objetividad. Su sistema de principios ofrece un conjunto de herramientas para distinguir entre las asociaciones privadas subjetivas y las que devienen objetivas. De esta manera, Kant pretende identificar series de percepciones que, por tener reducidas las series privadas de asociaciones subjetivas, han de ser aceptables para todos y, por eso, leídas como índices de las serie de fenómenos objetivos. Así que, si tuviéramos que concretar la ley anteriormente expuesta, habríamos de decir: las representaciones de una subjetividad autocontenida son las más firmes candidatas a ser aceptadas por otra subjetividad que se autocontiene a través de las mismas reglas críticas, del mismo método de sospecha. La

objetividad reclamaría entonces las mismas reglas de disolución de la ilusión y, por tanto, el mismo diagnóstico de lo que es ilusión.

2. *Las razones de una metáfora.* Todo esto se llamó revolución copernicana por dos razones. La primera tiene un sentido histórico fiel. En efecto, para hallar el movimiento real de los planetas, Copérmico tuvo que descontar el movimiento del planeta Tierra, que determinaba la posición del espectador y perturbaba su capacidad de observar. Así, él vio la necesidad de distinguir entre el movimiento aparente y el real de todos los astros. El real era el resultado de interpretar el movimiento aparente desde el sencillo hecho subjetivo de que el observador mismo se movía. Así que, para neutralizar este hecho —en el caso de que la Tierra se moviese— Copérmico tuvo que inventar un sistema de cálculo que refiriese el movimiento de los planetas a un punto fijo e inmóvil, el sol. Para un espectador situado en el sol, los planetas se comportarían con una identidad perfecta entre lo que se ve y lo que mueve. Aquí resurge la vieja aspiración griega del ojo solar, que todavía resuena por Nietzsche. Una vez que se tuviera este sistema simple, habría que introducir el movimiento de la tierra, para así estar en condiciones de predecir dónde se *verían* los astros en ese sistema de coordenadas cambiantes. Aquí, la revolución copernicana dice que el papel del sujeto es determinante porque, con su movimiento, genera apariencias que se deben superar si se quiere ver la realidad.

El segundo sentido es más genérico y universal, y supone menos ingenuidades a la hora de hablar de la realidad. Este segundo sentido es el kantiano y el crítico. Pues la posición de Copérmico supone la existencia de una realidad que brilla en su esplendor cuando diluimos las apariencias ópticas en las que vive el sujeto. Pero su noción de realidad era todavía muy fuerte y su noción de verdad también. Kant, como hemos visto, supuso con razón que no había una realidad en sí. Entendió que el proceso de disolución de las apariencias no significaba por sí mismo que viésemos brillar la realidad. Más bien, la disolución de apariencias nos daba, como contrapartida, un proceso de construcción de representaciones creídas como válidas, cuya legitimidad era justo la conciencia de la disolución metódica de las apariencias. Este doble proceso crítico-constructivo no nos



ofrecía una realidad absoluta, sino una realidad apropiada a los hombres, construida por ellos, en cierto modo también subjetiva, pero potencialmente aceptable por toda subjetividad, en tanto que mostraba a cualquier otro el camino por el que podía construirla.

3. *La extensión del modelo copernicano.* No creo que este planteamiento se haya agotado. Funciona muy bien en el terreno de la ciencia natural y ha servido para privilegiar los métodos de falsación sobre los métodos de verificación. Ha generado un sentido de la investigación científica como búsqueda sin fin y afiló las armas del espíritu crítico y la insatisfacción con lo conseguido. Pues en el fondo venía a asegurarnos que existía una subjetividad inextirpable en el proceso de conocer y que este proceso, por lo mismo, debería pasar continuamente por el tribunal de la crítica. En este continuo asalto crítico con armas definidas y aceptadas —expuestas en un código de principios— se creaban las bases para que los hombres se encontrasen en el mismo camino. Así que, asegurado su éxito en el campo de la naturaleza, durante mucho tiempo se pensó en usar el modelo kantiano para proyectarlo a las ciencias sociales y humanas. Y así surgieron los intentos de formación de una crítica de la razón histórica que aplicase a la historia y la praxis de los hombres las estrategias de la revolución copernicana que Kant había aplicado a la naturaleza.

Ni qué decir tiene que se pensó imitar por todos los medios el método constructivo, y no tanto el crítico. Así, se buscaron los elementos de la subjetividad que podían fundar un sistema de principios capaz de comprender a priori cualquier historia por el hecho de ser historia humana. Dilthey, que fue el primero que definió el proyecto, se empeñó en una serie de investigaciones que, en el fondo, venían a reconocer una estructura formal de la subjetividad humana. Luego, esta forma se llenaba de contenido en el juego de las series históricas.<sup>3</sup> Su antropología, a mitad de camino de la psicología descriptiva y la fenomenología, aspiraba a garantizar los sistemas de la simpatía, la posibilidad de revivir lo pasado, de captar las conexiones de sentido

3. Para esto, cf. mi *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 2.<sup>a</sup> reimp., 1998.

de los hombres en cualquier circunstancia, comprenderlas y asumirlas en las variaciones propias. Esa estructura psíquica profunda, síntesis insuperable de representaciones, voliciones y afectos, era el código que permitía la comprensión universal de los asuntos humanos *porque* hacía posible su reproducción simpática. Como resulta claro, lo que garantizaba este método era la posibilidad permanente de las interpretaciones y metamorfosis del sentido. Pero, al carecer de un método disolvente de sugerencias e ilusiones, ya no estaba en condiciones de asumir el problema de la objetividad. A lo más que llegaba era a la tipificación de las formas de ver el mundo, según que la estructura de la humanidad se inclinase hacia una forma de subjetividad dominante: el héroe teórico, el héroe moral o volitivo, o el héroe estético o expresivo. De esta manera, se explicaba el *diálogo significativo* de cualquier hombre con cualquier pasado. La estructura de ese diálogo era que el hombre del presente siempre tenía su verdad propia, en todo caso idéntica al propio proceso de diálogo.

Gadamer asumió las últimas consecuencias de este movimiento cuando rompió con las premisas positivistas que lo inspiraban. Esa ruptura fue consecuencia de su aguda comprensión de que tales premisas eran incoherentes con sus resultados. Así, alteró el sentido de la verdad al que podía llegar la hermenéutica para separarla de todo método. Verdad, para él, en la línea de Heidegger, no era sino la variación auténtica del sentido de una tradición autorizada.<sup>4</sup> El problema de la objetividad —poner de acuerdo las subjetividades mediante autocontenciones metódicamente dirigidas— quedaba muy por debajo de las elevadas exigencias de creatividad y de praxis a la hora de repetir la tradición. Mientras que el ideal crítico surgió para rebajar las urgencias autoafirmativas de la subjetividad —*de nobis ipsis silemus*—, la hermenéutica se puso al servicio de la autoafirmación del hombre auténtico en la sociedad de masas. Como desde siempre había sido, la hermenéutica no fue sino ese expresivo diálogo de individuos creativos y pendientes de su intimidad, diálogo más o menos sublimado por la conciencia de genialidad. En sus últimos coletazos, la potencia de variación continua de la hermenéutica, ya convenientemente democrati-

4. Cf. *ibid.*, el capítulo dedicado a H.G. Gadamer

zada, como es el destino del mundo moderno, ha dado cobertura a las necesidades curriculares de nuestros infinitos filósofos. Pero ninguno de estos filósofos quisieron saber nada de una objetividad que, al parecer, sometería sus ejercicios de retórica a una disciplina insuperable. Al contrario: todo en la hermenéutica está dispuesto para que, sea cual sea la percepción de la subjetividad, ésta se dé por válida. La hermenéutica así ha triunfado en un mundo narcisista, y es la manifestación específicamente narcisista de la filosofía, la compensación mínima que requiere la autoconciencia del filósofo en un mundo dominado por realidades cotidianas consideradas bajas, pero insustituibles. La hermenéutica cambió así la ley de la revolución copernicana que hemos venido recogiendo. Su ley fue ahora ésta: busca la novedad en la variación textual de tu diálogo con la tradición y eso es lo que hará aceptable tu subjetividad. Así apostó por la persuasión de lo único, lo genial, lo atrevido y en último extremo lo irónicamente grotesco, cosa que se deja entrever en la forma de escribir de un Jacques Derrida. Naturalmente, cualquier apelación a la objetividad se convierte en un sarcasmo.

4. *La debilidad del materialismo histórico.* Frente a esta visión de las cosas, quizás la aplicación de la estrategia copernicana a la ciencias históricas deba regresar a su modelo más sencillo, el inicialmente moderno. Mas cuando anunciamos este movimiento, nos asalta una cuestión sustancial que, por sí misma, ofrece una idea de la dificultad de la aplicación literal del modelo. El hombre que mira la historia, de la misma manera que Copérnico, debe descontar el hecho de que él mismo va en la ola del tiempo. La dificultad a la que aludía antes reside en que la ola del tiempo, a diferencia del movimiento de la Tierra alrededor del sol, no se deja definir. Nadie sabe dónde nos lleva la ola del tiempo. Cualquiera podría identificar los movimientos de los planetas, porque existían en el espacio y eran pocos. Pero las cosas que existen en el tiempo pasado se ven sólo porque se recuerdan, y además son potencialmente infinitas. La metáfora copernicana funcionó bien porque se trataba del sistema solar, pero ahora me temo que se trata de esa masa compacta y caótica de las nebulosas, de esos sistemas de sistemas amontonados, innúmeros, que puede ser que cada uno sepa de sí mismo, pero

que en su conjunto forman un mundo en el que nadie sabe de nadie. Por ello, la aplicación de la estrategia copernicana de objetividad —reducir el movimiento del espectador para ver la realidad en su movimiento— en la historia apenas significa algo. La terrible melancolía que asoló a Jakob Burckhard no sólo se debía a su convicción de que todo era decadencia, sino al hecho de que en fondo no había posibilidad de tornar objetiva esa convicción, dado el carácter movedido de la comprensión del tiempo y la relatividad de los jueces.<sup>5</sup>

Todo el éxito de la estrategia copernicana aplicada a la historia depende de dos cosas: primero, de que el tiempo sea fijado, espacializado, estructurado; y segundo, de que los fenómenos a ver e identificar sean igualmente separados del magma ingente del pasado. Esta primera necesidad la entendió muy claramente la escuela de los *Aúnales*.<sup>6</sup> Para ello propuso fijarse en los procesos de largo plazo, en los procesos estructurales, de tal manera que fuese posible cancelar la fluidez del objeto observado. Pero esto era sólo la mitad de la necesidad. La otra era aislar los sistemas que se querían observar en una constelación histórica inicialmente caótica e infinita. Al no hacer explícita esta segunda elección, los historiadores de los *Anuales* cayeron en la trampa. Pues de esta manera no impidieron que el movimiento del espectador se colase subrepticamente en la observación histórica. La vinculación de la escuela de los *Anuales* con el marxismo resultó fatal para esta segunda necesidad. Pues a la hora de espacializar el tiempo, los observadores de la escuela de los *Anuales* no sólo no descontaron el movimiento de la historia del presente, sino que lo asumieron. Para ellos, la historia, más allá del movimiento del tiempo que había que detener en estructuras, era un proceso significativo para el suceso culminante de la emancipación social. Así que a la hora de espacializar el tiempo se dejaron llevar por aquella espacialización marxista que estaba diseñada para identificar esa ola que a Buckhardt se le escapaba entre las manos. Lo que se movía en la historia del presente era la causa de la emancipación cifrada en la sociedad socialista. Los historiadores que iban montados en esa ola acep-

5. Véase el magnífico libro de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, pp. 223-257.

6. Cf. el libro de Braudel sobre la historia en Alianza Editorial.

taron que lo que ellos veían desde sus batallas prácticas formaba parte de su ciencia y recibía la objetividad de las leyes del devenir histórico que asegura su victoria final. Puesto que la objetividad era un asunto de la futura sociedad sin clases, ahora se podía aceptar la subjetividad propia de una lucha. Desde esa mirada que lucha, se podía contemplar la historia como el camino que fundamenta la inevitabilidad de la misma, sus fases, sus preparativos, su desarrollo, y sus victoria final. La objetividad, finalmente, no era sino una cualidad de los vencedores de la que algunos, los científicos marxistas, disfrutaban por anticipado, antes de la victoria final.

Así que el marxismo ofreció algo parecido a la revolución copernicana inicial, incluso algo demasiado parecido: la emancipación de una sociedad socialista era el sol fijo de la historia. Quien miraba desde ese centro reconocía la identidad de los movimientos reales y descontaba la subjetividad ideológica de todos los agentes históricos. La crítica parecía funcionar. Desde el supuesto teleológico de la historia, se organizaba el cosmos del tiempo, sus etapas, los sujetos que correspondían a cada una de ellas, los gérmenes que encarnaban la evolución hacia la meta final y los movimientos ideológicos aparentes en que estaban presos sus actores. Pero había algo que distinguía esta estructura de la crítica, y era la caracterización de la historia como un proceso teleológico inmanente. En el fondo, lo que daba evidencia a esta aproximación era la valencia sistemática del materialismo histórico. La evolución histórica que ofrecía a las mentes era algo semejante a un mapa temporal, una carta para orientarse en el tiempo, y una clave de interpretación de todos los movimientos históricos. En cada planeta histórico, sea el esclavista, el feudal, o el burgués, el marxismo no sólo identificaba sus movimientos estructurales —sistemas de producción, relaciones de producción, relaciones de dominación, formas de derecho, formas de arte—, sino también los movimientos ideológicos que producían en la conciencia de los que iban montados en ellos sin darse cuenta.

Lo que dio al marxismo la verosimilitud epocal tan peculiar, que estuvo a punto de hacer viable la fundación de un sistema de dominación mundial basado en el carisma de su dimensión científica, fue el juego bien engrasado de sus diferentes niveles de discurso. Pero lo que resulta llamativo es que, una vez que

ha dejado de regir el supuesto acrítico de base —la teleología objetiva hacia la sociedad sin clases y hacia la dictadura del proletariado— siga en pie el discurso histórico que se organizó para auxiliar esa teleología, con sus modos de producción, sus relaciones sociales y sus mecanismos de denuncia ideológica. Y por eso quizás sea llegado el tiempo de aplicar la crítica a esta forma de entender las cosas, y establecer una diferencia entre la apuesta política por determinado *telos* histórico y la mirada hacia la historia. Quizás sea el momento de descontar los movimientos de la retina del sujeto que apuesta por un combate histórico y diferenciarlos de aquellos que caracterizan el intento de conocer el pasado. Estar implicado en un combate político no debería proyectar sombras sobre el pasado, ni debería implicar que consideremos a los hombres del pasado como si fueran elementos activos de ese mismo combate, participaran de él, lo quieran o no, lo imaginen o no. Si no establecemos esta distinción, entonces proponemos una hermenéutica histórica que evade su plena subjetividad sólo por la estructura de poder que genera la lucha política y la disciplina intelectual que reclama. La objetividad, entonces, no es sino un arma política de combate en manos de un conductor de la lucha.

Aquí sólo interesan las confusiones entre el observador y el objeto observado que tal sistema produce. Pondré un ejemplo. Los profesores Abilio Barbero y Marcelo Vigil escribieron un libro sobre la formación del feudalismo entendido como un proceso histórico.<sup>7</sup> Para ellos, el feudalismo es una sistema de relaciones de dependencia personal que tiene significado desde el punto de vista económico, jurídico, militar y religioso, y que domina en Europa desde el siglo V hasta el siglo xvni. Si nos preguntamos por qué llaman feudalismo a un periodo tan amplio, por qué espacia'lizan así el tiempo histórico, obtenemos la respuesta siguiente: ellos aceptan la tesis de Fontana, que asume el punto de vista de los campesinos del siglo xvni. Para éstos era feudalismo el sistema social de explotación del que pugnaban por salir. Los autores reconocen que aceptan como científica la visión generalizada en los tiempos de la Revolución Francesa, que asume como feudalismo la organización económica,

7. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1.<sup>a</sup> ed. de 1978 y 5.<sup>a</sup> de 1991.

social y política contra la que luchaban los revolucionarios.<sup>8</sup> Asumir el punto de vista de los campesinos humillados en el final del régimen de la monarquía francesa, como si ése fuera el más indicado para la ciencia, sólo parece justificable si la ciencia de la historia tiene que ver *esencialmente* con el combate por la emancipación. Pero si no es así, debemos aprender a distinguir entre la realidad y lo que ven los actores —los campesinos— o los observadores como nosotros, de la misma manera que Copérnico aprendió a distinguir entre lo que hacen los astros y lo que nosotros vemos que hacen.

En efecto, el combate de los humillados podía ser muy justo, podían tener una idea muy clara de lo necesario para su dignidad y su felicidad y, sin embargo, estar muy equivocados al llamar *feodalité* a aquello contra lo que luchaban. La premisa final de marxismo, premisa antimoderna, premisa que afecta a la forma de hacer historia, reside en que cree disponer de un sistema que reúne por lo menos la justicia y la verdad de forma necesaria. De ahí su sentido orgánico de la sociedad, tanto en la falsa del pasado, como en la esperada y plena del futuro.<sup>9</sup> En este sentido, el marxismo es un fiel heredero del idealismo filosófico y asume su misma noción de carisma: la filosofía ha de dar respuesta a la totalidad de las facetas y realidades humanas, sociales e institucionales con los mismos principios unitarios. El marxismo no es capaz de ver que un combate puede ser justo desde el punto de vista moral, feo desde el punto de vista estético, falso desde el punto de vista teórico y castrante desde el punto de vista erótico. En suma, el marxismo no ha construido una conciencia capaz de hacer frente a la separación de la esferas de acción. De esta manera, considera que todos los que están empeñados en el combate emancipatorio, forman una especie de contemporaneidad suprahistórica, unidos por una misma verdad, y que por eso son capaces de prestarse sus categorías vivan en el tiempo en que vivan. Si los campesinos de la Francia del siglo XVIII hablan de *feodalité* para orientar su combate histórico, nosotros debemos hablar de *feodalité* porque es-

8. *Ibid.*, p. 11.

9. El supuesto de estos historiadores no es tanto que asuman el carácter orgánico y unitario de la sociedad [*ibid.*, p. 14], sino más bien en que asuman nuestro sentido de organicidad y unidad.

tamos implicados en el mismo combate por la justicia y eso supone disponer de las mismas categorías de verdad. Así, puesto que miramos el presente desde la categoría de explotación, que es válida para el sistema de producción capitalista, entendemos que es igualmente válido hablar del feudalismo como un sistema de explotación y de los campesinos medievales como explotados.

¿Pero estamos justificados al utilizar una visión de las cosas que se formó entre los campesinos franceses de finales del siglo XVIII o entre los científicos marxistas del siglo XIX y XX, para analizar la totalidad de los tiempos anteriores al siglo xvm? ¿No podemos desprendernos de aquello que está en el origen de nuestro presente para analizar lo específico del pasado? Hablo de un doble movimiento: primero, separarnos de los campesinos del siglo xvm porque nosotros somos nosotros; segundo, separarnos de nosotros mismos para que el pasado que los campesinos llamaban *feodalité* aparezca con una amplitud de mirada diferente de la que percibían aquellos que no podían soportar el reinado de Luis XIX ¿No merece la pena descontar nuestra manera de ver las cosas hoy, y de camino descontar la manera en que miraron los hombres del siglo XVIII, para centrarnos en una mirada sobre el pasado que sea tanto más limpia cuanto más escrupulosos seamos en descontar las proyecciones ajenas y propias? ¿No estaremos, entonces, en condiciones de ver el movimiento histórico que pretendemos narrar de una forma tal que, al no poder decir que depende de nuestra mirada, por quedar esta sistemáticamente controlada en sus proyecciones inconscientes, podamos atribuirlo a los actores mismos?

Pero una vez que neutralicemos las imposiciones de nuestra situación histórica, todavía queda algo para el que quiera construir el movimiento objetivo de la historia. Y aquí la pregunta es: ¿acaso no existe un proceder constructivo que sea la contrapartida de este desmontaje sistemático de las proyecciones subjetivas? Cuando rechazamos proyectar las categorías de nuestro tiempo histórico sobre el pasado, ¿qué nos queda para mirar el pasado? Una vez que nos damos cuenta de que sería tan ridículo proyectar nuestras categorías sobre el pasado, como lo sería proyectar sobre el presente las categorías con que se veían los hombres del pasado, ¿qué estrategia nos queda? Una vez que hemos separado la historia de las dimensiones prácticas de las



luchas del presente, y hemos renunciado a la historia como autoafirmación de nuestros juegos históricos propios, ¿qué nos queda sino esas constelaciones magmáticas, ese pasado macizo, oscuro, en el que la luz de la narración no encuentra camino alguno que recorrer? Surge entonces la sospecha de que estemos interpretando mal las precauciones críticas. Pues al fin y al cabo, la crítica nos avisa de neutralizar las proyecciones subjetivas del observador sobre el objeto observado, no que renunciemos al papel de observador ni a nuestras herramientas de observación. Se trata, una vez más, de la autoconciencia de las perturbaciones que introducen esas herramientas o artefactos teóricos de observación sobre el objeto.

5. *Crítica y presente.* Desde luego, reconstruir un método crítico del discurso histórico no es tarea fácil. Por una parte, no debemos proyectar las categorías propias de un tiempo presente sobre el pasado. Eso supone que sabemos lo que es el tiempo presente y lo que es el pasado. Esto no se sabe de manera inmediata y, justo por eso, vivimos de forma natural en una confusión precopernicana. Pues, como hemos visto antes, la diferencia entre el espacio y el tiempo reside en que el espacio es más fácil de identificar que el tiempo. Sólo si espacializamos el tiempo podemos evitar esas proyecciones. Pero la operación de espacializar el tiempo sigue siendo arriesgada, difícil, y siempre se realiza desde una perspectiva histórica variable. La posibilidad de seleccionar un objeto histórico sustantivo, así, resulta muy escasa. De nuevo volvemos a la ola del tiempo y la incapacidad del sujeto que viaja en ella para detenerse y describir su movimiento y así identificar algo aceptable en la constelación del pasado.

Parece entonces que la dificultad que intentó superar el marxismo no deja mucho margen a otras soluciones. Al disponer de una supuesta ciencia social y ofrecer una periodización fija, el marxismo salvaba el escollo. Así podía definir la época burguesa desde la superioridad de la ciencia proletaria, y definir la época feudal desde la superioridad de la conciencia burguesa, y la época esclavista desde la superioridad de la época feudal. El hegelianismo resulta claro: unos son herederos de la conciencia histórica de los otros y todos asumen que el soberano es el presente. La nebulosa del pasado sigue así una ley evo-

lutiva. Cuando miramos atrás no vemos una masa oscura, sino una película clara de la formación del pasado. Lo único malo de esta ordenación es que asume premisas evolutivas internas a la realidad, exige compartir creencias acerca de la meta de la historia y exhorta a tomar partido en luchas del presente como medio de encontrar aceptable lo que se nos propone como objetividad. Este movimiento se parece demasiado al viejo de *credo ut intelligere*, que invierte el proceder crítico de comprender para llegar a creer en la objetividad de algo.

Pero nosotros no tenemos una ciencia del presente. Esto, que parece catastrófico, no lo es tanto. Pues nos viene a decir que no existe una manera inmediata de abordar el pasado, ni de desplegar su ley de formación. El pasado está ahí, en un presente eterno, y la ley de su formación no se puede desplegar. No hay un camino real que, de ser recorrido entero, nos daría el mundo tal y como lo vemos en el presente. Si tuviésemos una ciencia del presente, que seleccionara lo que debe vivir y mantenerse, podríamos mirar hacia el pasado para detectar lo que nos asegura en esa legitimidad. Pero la relación con el presente no es la ciencia. Es más bien la crítica y, por eso, existe una homogeneidad entre la definición del propio espectador en su presente y la identificación de las proyecciones que se cuelan en su observación del pasado. La melancolía de Burckhard puede describirse así: no existe manera de acreditar la posición del espectador porque no existe la posibilidad de acordar lo que significa presente. Por eso no hay manera de depurar las proyecciones que lanzamos sobre el pasado.

¿Pero qué es la crítica? Desde luego, un discurso que quiere mostrar la diferencia fundamental y característica entre nuestro presente y lo pasado. Esto a su vez no puede fundarse sino desde una apelación histórica. El círculo vicioso es insuperable. La única posibilidad sensata pasa por reconocer que el discurso histórico requiere un diagnóstico sobre el presente, y lo único sensato en relación con ello es proponerlo de forma explícita, argumentarlo de forma específica y calcular los compromisos que genera. La clave de ese discurso crítico ha de ser teórica; esto es: ha de ser una proposición con pretensiones de lograr un acuerdo sobre lo propio de la realidad social presente. Pero no sólo teórica. Lo que funda ese discurso crítico no es tanto un relato histórico, sino el conjunto de actitudes prácticas que hoy

y aquí valoramos como irrenunciables. En ellas ciframos lo imprescindible de nuestra posición, aquello que de sernos retirado haría insufrible nuestra vida aquí y ahora.

Sin pretender algo diferente a un apunte, creo que podemos decir que nos es imprescindible el sentido de la igualdad, de la libertad y la competencia hermenéutica para entrar en la acción social. Nos resulta imprescindible llevar a todos los campos la premisa de que nadie es más que nadie. Esto significa que no aceptamos el carisma autoritario de nadie. Asumimos que, si hemos de seguir a alguien, ha de ser bajo condiciones de compromiso, responsabilidad, reversibilidad de la vinculación y sólo en relación con determinados ámbitos. No aceptamos que nadie intervenga en la definición de nuestra felicidad y, aunque sabemos que necesitamos a los demás, nos reservamos el derecho de elegirnos como compañeros. Nuestro presente es democrático en este sentido básico, y es pragmático en el sentido de que las acciones sociales se mantienen por los rendimientos que producen en relación con los fines a los que atienden. Entendemos que no es razonable, sin embargo, compensar determinados afectos con otros diferentes, y ponemos límites a las funciones compensatorias de la sublimación y la idealización. En suma, sabemos que hay una pluralidad de bienes y deseos, que entre ellos no hay equivalencias, que los sacrificios conducen a poco y que la exclusión tiene muchos sentidos. Ese universo de pluralidad, democrático y pragmático, puede aparecer como un mundo desencantado para quien todavía crea en carismas autoritarios; pero es un universo lleno de bienes para quien únicamente se atenga al dato básico de que vivimos en un mundo donde sólo hay hombres, y que las diferencias entre ellos son siempre menores que las semejanzas.

Aceptemos que esta posición define nuestro presente. Considero que tiene razones internas para ser aceptada. Ella se lanza a cualquiera para que diga un sí o un no. Mas de decir no, entonces ha de asumir que en su futuro se dibuja la obediencia a un poder que no podrá controlar. Quien diga sí a esta forma de entender el presente se asegura la capacidad de decidir su futuro. Por eso entiendo que puede haber razones para acoger aquella posición como propia. Quien diga que no, y asuma la existencia de poderes carismáticos autoritarios, ha de decidir su reconocimiento, con lo que incluso desviarse de esta forma de enten-

der el presente supone acogerse temporalmente a alguna de sus premisas. En este sentido, la proposición teórica que define el presente describe un estado de cosas. Que tal descripción teórica implique actitudes prácticas y compromisos es otra cuestión.

6. *Constelaciones y sus análisis.* La pregunta, por tanto, es: ¿cabe una periodización histórica que asuma la premisa de la escisión de las esferas de acción, *característica específica de nuestro presente?* La respuesta es tajante: no. Cada esfera de acción histórica tiene una lógica propia, una evolución histórica propia, un juego dialéctico con las demás esferas de acción y unas constelaciones históricas cristalizadas de forma diferente. Así que, si rompemos con una visión orgánica de la sociedad, debemos romper con una única historia, para recuperar la pluralidad de las historias. No es lo mismo hacer historia de la ciencia que historia política. No es lo mismo hacer historia del arte que historia de las relaciones amorosas. Nada hay cifrado a priori a la hora de sincronizar estos tiempos históricos diferentes. La ciencia moderna pudo progresar en el sentido moderno cuando menos progreso estético se daba, o menos progreso político se avistaba en el futuro. La finalidad de este movimiento no sólo es retirar la teleología interna a la historia. Es mostrar que las constelaciones históricas resultan de la suma de muchos movimientos menores. El universo del pasado, desde este presente nuestro, tiene muchos sistemas de acción, y muchos movimientos interrelacionados, y por eso aparece como un magma demasiado complejo como para analizarlo sólo desde un hilo conductor. Así, carecería de sentido pensar que el progreso técnico habrá de implicar un progreso en las relaciones políticas, o en las morales. Pero desde luego, un progreso técnico tendrá efectos sobre los movimientos internos a las esferas de acción estética o en la esfera de acción económica. Y viceversa: un movimiento religioso puede afectar a las relaciones económicas y a las relaciones familiares, tanto como a la esfera estética. Una innovación histórica en una esfera altera el camino de otras segundas, mientras deja indiferente el de las terceras. El grado concreto en que cada cosa se produzca dependerá de la constelación histórica total, de la fortaleza y debilidad de las esferas en cuestión y de su diálogo, de su atrevimiento, de su voluntad carismática, etcétera.

Ahora bien, esto significa que cada esfera de acción puede tener su propia periodización interna. Éstas vendrían definidas por su presentación carismática o por su presentación como campo de aplicación de otros carismas, por sus recepciones y préstamos de otras esferas. Así, la estética tiene un antes y un después según se presente como auxilio de la esfera religiosa, para asegurar ante todos los fieles la presencia de Dios, o como arma política del poder representativo, o bien se eleve por sí misma a clave carismática de salvación. Lo mismo puede pasarle a la ciencia o a la economía capitalista, al eros o a la política nacionalista. Como vemos, la cuestión hasta ahora no hace sino complicarse, pues donde antes teníamos un problema, ahora tenemos varios. No hay una periodización global. Y por eso no hay una objetividad global. Así que el trabajo sería de historias parciales y relaciones contingentes entre ellas, según el espacio y el tiempo. La periodización sería interna a estas historias y debería colocarnos antes fenómenos organizativos internos a la realidad misma: esas emergencias carismáticas, esas innovaciones fulminantes, esas imposiciones sobre otras esferas y las resistencias de éstas al dominio de la primera. En cada uno de esos ámbitos se reproduciría el problema de descontar los movimientos conceptuales del presente. Para ello sólo hay un camino. Entregar la palabra a los propios actores, reconocer lo diferente entre ellos y nosotros, tiene un sentido concreto: identificar sus apuestas por la legitimidad carismática de una esfera de acción o sus resistencias a la dominación de otra de ellas. Frente a ello, nosotros siempre nos sentimos fuertes en la mirada de la crítica, que descuenta el montante autoritario de esas pretensiones de legitimidad.

Así que en el magma de la nebulosa del pasado empezamos a descubrir constelaciones concretas. Son esos sistemas solares que se forman por la irrupción de una esfera de acción social como fuerza carismática y que empiezan a hacer girar a su alrededor las demás esferas de acción, no sin sus propias resistencias. Estas otras esferas se convierten en instrumentos auxiliares de la esfera dominante, capaces de hacer verosímil la pretensión de dominio global sobre la realidad propia de la esfera carismática. Ahora bien, no existe una única interpretación carismática de una esfera de acción. Por mucho que el cristianismo y el islam pretendieron el dominio supremo de la realidad y

el sometimiento de todas las demás esferas a la religión, no entendieron el carisma religioso de la misma manera. Por eso no usaron las demás esferas de acción de la misma forma. Lo mismo puede decirse del calvinismo y del catolicismo. En cada caso se formará una constelación histórica que, vista desde lejos, forma parte de la misma nebulosa, pero que poco a poco, y mirando de cerca, se puede analizar ulteriormente.

Pero ni siquiera así, al describir el sistema planetario que organiza una esfera carismática de acción, tenemos descrito el objeto histórico. Pues no sólo hay que analizar la historia del movimiento de sometimiento de unas esferas a otra entendida como carismática, sino que también se puede analizar el movimiento propio de esa esfera auxiliar, ya sea por ofrecer resistencia a la dominante, ya sea por proponerse a su vez como dotada de un carisma. Esas resistencias nos informan acerca de lo más específico del diálogo histórico que, por lo general, suele resolverse en luchas por la dominación. Un ejemplo peculiar fue, en la edad media, la emergencia de la ciencia jurídica, de las universidades, del inicial racionalismo filosófico, para hacer frente al dominio de la religión con su carisma sacramental propio. Las resistencias de la ciencia jurídica, y sus mimesis respecto a la Iglesia —llegó a autopresentarse como otro carisma y otro ministerio sacramental— configuran una lucha de dominación que tiene su manifestación central en las luchas entre el Imperio y el Papado. Pero no basta con ello. Incluso se pueden analizar los intercambios de información entre esferas que están en la órbita de diferentes constelaciones carismáticas, intercambios que pueden ser vistos como peligrosos por las esferas dominantes, o pueden pasar como indiferentes. Así, por ejemplo, se puede hacer la historia de los intercambios de información entre la música islámica y la cristiana, que sería muy diferente de la historia de los intercambios entre las artes figurativas cristianas y las islámicas. En cada caso, como vemos, se construye una constelación histórica que puede complicarse descriptivamente según los intereses del observador y la esfera de acción en que se sitúe su relato. Esta complicación refleja la propia complejidad del presente escindido en esferas de acción, cada una de las cuales puede aspirar al conocimiento de su propia historia.

7. *Teoría de la dominación legítima*. Ahora bien, como he defendido en otros ensayos,<sup>10</sup> toda esfera que se presenta como carismática genera una élite de virtuosos, presenta una división de trabajo entre *clerc* y laicos, genera una diferencia institucional entre administración y administrados, y funda un sistema de dominación que se mantendrá como legítimo mientras que el bien que atiende la esfera de acción se considere el bien de salvación. Así que, finalmente, la metafórica copernicana vuelve a funcionar: lo que permite analizar el magma confuso de las nebulosas, lo que identificamos cuando proyectamos este método críticamente fundado en el presente, es la *pretensión* de una esfera de acción de *organizar* un sistema de dominación social, con todos sus componentes y sus tensiones. Ciertamente así estamos proyectando críticamente nuestro presente sobre la historia. Pero medimos esta proyección. Hemos identificado nuestro sistema de dominación legítima y reconocemos que es históricamente uno de los posibles frente a los del pasado. Pero así tomamos distancias y reconocemos las formas del pasado como otros tantos sistemas solares alrededor de una forma carismática que se presenta como soberana. Con ello entendemos que nuestras herramientas para mirar la historia y ver algo en ella, nuestros telescopios, nuestros artefactos teóricos se llaman teoría de la dominación legítima. Como tal, esa teoría nos da conceptos muy abstractos, lentes muy generales, plantillas para identificar dónde hay una pretensión de dominación, y así entre el magma de la nebulosa hallar una voluntad de orden. Luego podemos aplicarle una nueva plantilla que se nos impone desde nuestro presente de escisión de esferas: las resistencias que otras esferas de acción y sus élites *clercs* oponen a esa dominación, y los movimientos sociales que pueden generar, las dinámicas históricas y las luchas políticas. Y, finalmente, describir los intercambios concretos de información y de motivación entre las esferas, intercambios que son específicos de una constelación concreta. En todo caso, de lo que tenemos que despedirnos para siempre es de disponer de una carta astral definitiva y única del objeto, del pasado histórico.

Tenemos que despedirnos de otra idea. Los que viven en un

10. Cf. véase mi colaboración en el volumen *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1998.

sistema de dominación alrededor de una esfera carismática pueden pensar que controlan las demás esferas, o que tienen derecho a hacerlo. En ese caso, están dotados de un esquema demasiado basto para analizar los movimientos reales que se dan en el seno de su sistema de dominación. Nosotros sabemos que hay una resistencia ontológica de las diferentes esferas por ponerse al servicio de la carismática y, por lo tanto, nuestra lente está dotada de aumentos para percibir mejor los movimientos que pasan desapercibidos a los propios actores. Hoy podemos reconocer mejor las resistencias de unas esferas a entrar al servicio de otras, y las aspiraciones de poder que albergan quienes las gestionan. Esto significa que no podemos vivir en la seguridad de un sistema de dominación estable, seguridad que muchas veces caracteriza a los propios actores históricos. Tenemos que medir en cada sistema de dominación lo que tiene de antisistema, las fuerzas centrífugas, las dominaciones subsidiarias. Un sistema de dominación es dinámico. Por eso, en cierto modo, cualquiera que utiliza esta lente para discriminar orden en la nebulosa de la historia, acaba haciendo historia política; esto es: historia de las dominaciones y de sus resistencias, de sus diferentes élites y de sus diferentes administraciones, así como de las herramientas de legitimidad de que disponen. En la medida en que podamos reconstruir esa lucha dentro de sus propias pretensiones de legitimidad, y de las resistencias que se levantan en su contra, estaremos reconociendo una diferencia entre ellos y nuestro presente. Y así, estaremos en condiciones de reconstruir unos movimientos históricos cuyas distancias con nosotros están muy claras. De esta forma, el doble movimiento del giro copernicano volverá a tener sentido, sin asumir posiciones que escapen a un fundamento ajeno a la crítica.

¿Pero qué es lo que hemos hecho hasta ahora? Hemos identificado una posición crítica en el presente, basada en lo irrenunciable que es para nosotros la inexistencia de una dominación carismática. Después hemos invocado una posición conceptual que hace de la teoría de la dominación y de sus desarrollos una lente para mirar el pasado. Luego hemos visto la necesidad de pasar desde preguntas del tipo: ¿qué forma de dominación tiene esta época?, a las preguntas: ¿qué fundamentos de legitimidad tiene esta dominación? Y desde esta pregunta a aquella otra de ¿qué relación se produce entre las diferentes esferas de acción en



el seno de esa dominación? Si hemos insistido tanto en la dominación es porque consideramos que lo básico en la historia es la sociedad y que lo básico en la sociedad es la producción de un sistema de dominación, clave de su propio orden. Pero ahora vemos que, para hacer ese tipo de preguntas, necesitamos afilar mucho la lente a través de la cual miramos la historia. Esa operación, que en el fondo tiene como meta una tipología precisa y conceptualmente operativa de las formas de dominación, es la propia de la teoría social. Así que los movimientos del sujeto observador se controlan cuando se hacen metódicos desde una posición crítica que define el presente, y desde una teoría social que define lo propio de un orden social válido desde las formas de dominación y sus pretensiones de legitimidad. Sobre ella se identifican los diferentes sistemas históricos de dominación, que suelen ser estructuras de larga duración, pues crean administraciones más o menos estables y relaciones sociales entre dominadores y dominados muy duraderas. Y, luego, una vez que se identifican estos órdenes, cabe preguntar a la propia historia para identificar las modulaciones de estos tipos de dominación en sus diálogos y tensiones con las demás esferas, con sus propios virtuosos y sus ámbitos sociales de poder. Así que la teoría social ha de estar en condiciones de establecer periodos históricos según las modulaciones de las formas de legitimidad. Sobre ellas se han de identificar constelaciones históricas que son conjuntos individuales de relaciones de esferas de acción.

8. *Legitimidad e historia conceptual.* Es aquí donde llegamos al terreno bien conocido de la historia conceptual. Pues esta historia no pretende sino iluminar las herramientas categoriales de legitimación de una dominación. La función doble de los conceptos, como índice y función, se debe a que generan una comprensión de las cosas en las que determinada pretensión de legitimidad es viable prácticamente. Pero apenas se puede abrir camino este planteamiento sin una teoría de la dominación, complementada con las categorías propias de una teoría social, que funda una historia social. Así, los elementos de lo que la historia conceptual de Koselleck ha llamado la *Satteheit*,<sup>11</sup> no

11. Cf. mi artículo en *Íes Publica*, n.º 1 (1998), «Historia de los conceptos y responsabilidad política». El número entero está dedicado a esta línea de trabajos.

son sino el conjunto de mecanismos comunes utilizados por diferentes aspirantes a la dominación, el conjunto de herramientas de pretensiones de legitimidades carismáticas en la época de las masas. Por eso, tales mecanismos determinan la forma de las luchas políticas específicamente contemporáneas, con sus pretensiones de totalidad intensiva y de extensión democrática, capaces de penetrar toda la sociedad en un espacio y un tiempo y de utilizar todas las esferas de acción al servicio de la política. Los sujetos que pretenden esta legitimidad carismática en pugna —la nación, la clase, la raza— pertenecen a cosmos diferentes, pero las formas estructurales de lucha son semejantes. Todos usan una teleología histórica, una singularización de los términos históricos hasta ahora plurales, lo que implica una concentración y reducción de los combates a uno solo. Esto, a su vez, está en consonancia con los esquemas apocalípticos y escatológicos que tienen en la base y con las pretensiones de acelerar el fin de la historia y la consecución del estadio definitivo de la humanidad. A su vez, estas formas reclaman la universalización de las luchas, la democratización de todas las batallas, sus dimensiones planetarias, favorecidas por la expansión de la técnica, etcétera. Así, la historia conceptual, basada en la historia social y apoyada en una teoría de la dominación legítima, permite una aproximación a los tiempos contemporáneos no sólo eficaz sino realista. Uno de los resultados de este planteamiento es que evade los diagnósticos del final de la historia y nos reconcilia con la dominación racional-legal —claramente anticarismática— como única salida afín a la escisión de las esferas de acción propia de nuestro presente.

Concluimos, entonces, que la historia conceptual ha generado herramientas para identificar las luchas de dominación posteriores a la Revolución Francesa, la escisión entre revolución y reacción y, finalmente, esas formas totales de dominación basadas en la nación, la clase, la raza.<sup>12</sup> Ha mostrado el juego de las palabras dentro de estas aspiraciones legitimadoras en una lucha que aceleraba el tiempo histórico y lo impulsaba a la búsqueda de un camino que cerrara las diferencias entre proyecto y utopía, que acortara las distancias entre la expectativa y la realidad. Para el conocimiento de la historia reciente, la que tiene

12. Cf. la bibliografía de Koselleck, al final.

estructura gnóstica de un enfrentamiento radical entre amigos y enemigos, esta reunión de teoría social, historia social e historia de los conceptos, desde luego, ha generado herramientas muy poderosas. La objetividad en este campo es un destilado obtenido a partir de la reducción de las apuestas a favor de cualquier objetividad carismática. Pero en relación con otros tiempos históricos, la historia conceptual no ha generado un discurso bien vertebrado. Ha reconocido la ilusión de proyectar los esquemas de las luchas por la dominación presentes, propias de los contextos de la nación, de la clase o de la raza, sobre las épocas del pasado anterior a la *Sattelzeit*. Pero no ha generado sino unas pocas categorías para referirse a esa inmensa época anterior. Así, con demasiada frecuencia, la historia conceptual, siguiendo a sus autores preferidos como Hintze o Brunner, considera que lo anterior a la Revolución Francesa estaba dominado por la noción de la casa, por la constitución del feudalismo, o por la sociedad estamental. De esta manera, el pasado *pre-Sattelzeit* se tiende a considerar como una realidad unitaria, cegando las luchas por la dominación que se dan en todo ese periodo y desconociendo las metamorfosis de las pretensiones de legitimidad, las formas de relaciones entre las diferentes esferas de acción, y las diferentes formas económicas, religiosas o políticas de que se dotan. Por eso, el trabajo de construcción de una objetividad histórica para la época pre-revolucionaria apenas ha avanzado en la historia conceptual. El motivo es que se ha proyectado una mirada unitaria sobre una época plena de cambios, mirada que viene determinada por el sencillo hecho de que es lo diferente de lo contemporáneo, lo previo a la *Sattelzeit*. Y es aquí donde volvemos a encontrarnos con el diálogo interdisciplinario con los historiadores.

Pondré un ejemplo: si nosotros decimos que un siervo es un explotado, tendemos a pensar en el siervo medieval como si fuera el trabajador moderno sometido al régimen de trabajo burgués. Con ello no hacemos sino vernos a nosotros mismos a lo largo del tiempo, sin apreciar lo específico de la alteridad de lo real del pasado. Al proceder así, se nos escapa lo peculiar de unas relaciones sociales que fueron vistas como legítimas por la gente de la Edad Media, por mucho que para nosotros sean ilegítimas en su radicalidad. Si queremos ver la realidad histórica con esa mediatez que permite atribuirle objetividad, no nos

podemos quedar en ese reconocimiento inmediato de estados y situaciones históricas como ilegítimas, lo que sería un juicio propio de nuestros criterios de valor. Debemos identificar los procesos por los que los hombres creyeron en la validez de esas relaciones, en el doble sentido de la validez: de justificarlas, por una parte, y de obedecerlas fácticamente por otra. Entonces estaremos en condiciones de entender cuándo se rebelaban, por qué motivo lo hacían y por qué lo hacían de esas formas, y no emprendiendo una lucha general del tipo de las que caracterizan la *Sattelzeit*.

Ahora bien, el problema es que para estos tiempos anteriores a la *Sattelzeit* no tenemos un esquema tan claro de teoría de la legitimidad, historia social e historia conceptual. Y si queremos obtener respecto de aquellos tiempos una imagen tan nítida como la que la historia conceptual nos ofrece respecto de los tiempos contemporáneos, tenemos que ser capaces de generar aquel sistema de mediaciones. Sin él, no se nos abre la posibilidad de una superación controlada de la subjetividad actual. Lo que sigue está destinado a iniciar la propuesta de ese esquema. Como siempre en estas ocasiones, partiré de Max Weber. El caso es que la crítica, con demasiada frecuencia, se ha quedado en el Weber de la teoría de la legitimidad basada en los tres ideales típicos de dominación: la tradicional, carismática y racional-legal. Como es sabido, estas categorías tienen un contenido histórico mínimo. Pero las páginas de Weber de *Economía y sociedad* están llenas de análisis de las variaciones de estas legitimidades típicas, variaciones que nos dan noticias concretas, históricas, todas ellas mezcladas, pero en las que aquellas categorías se concretan y se hacen más ricas de dibujo. En el fondo, se funda así una teoría social que tiene muchos puentes para hacer historia social, para identificar los procesos de larga duración en los que se mueven los actores. Éste es el campo que debemos abordar y continuar.

Así, conviene recordar que Weber analizó el patriarcalismo, el feudalismo, la sociedad estamental, la ciudad en las diferentes formas de comprensión, bajo el cristianismo y bajo el islam, etcétera. De cada una de estas formas históricas de dominación concreta, Weber estableció aportaciones muy precisas, aunque de inferior rango estructural que aquellas que vertebran su esquema de los tres tipos de legitimidad. Muy central en todo este

esquema resulta la categoría de patrimonialismo, una forma de legitimación en sí misma tradicional, pero que puede llegar a pactos con otras formas carismáticas o racionales. Pero, con estas categorías, lo que parecía una escala demasiado amplia, se entreteje de nervio histórico, y nos propone una aproximación a la vida social. Surge así una constelación en la que la dominación se teje con las otras esferas de la vida histórico-social y sus organizaciones, como el mercantilismo económico, la monopolización de oportunidades, la burocracia y la administración estamental, la organización estamental de la producción, etcétera. Sin embargo, y por mucho que Weber ofrezca elementos importantes, sería injusto detenerse en él a la hora de trabajar con estas categorías, que han sido fuente de debate y de estudio por parte de importantes académicos. De muchos de ellos obtenemos beneficios importantes, como Hintze, Brunner, Bloch, Kocka, Bois, etcétera.

Con ello no hemos planteado el tema de la historia de la sociedad, ni de la historia de los procesos constitutivos de Occidente. Queremos abordar los problemas de una historia de los conceptos políticos para la época anterior a la *Sattelzeit*. Es verdad que hacemos todo esto con herramientas de la historia social y de teoría social, o mejor, sobre ellas. De ahí la necesidad del complemento de una historia de los conceptos. Ésta, no sólo considera los conceptos de forma objetiva, sino en la medida en que son factores de acción. Para ello, los conceptos que para la teoría social o la historia social eran categorías, para la historia conceptual son elementos que organizan epistemológicamente el mundo de los actores históricos y orientan su praxis. Lo que en Weber era un escenario científico, en Koselleck es un escenario en lucha donde las armas son los conceptos, siempre en su doble aspecto de visión del mundo y de función práctica. Y, por eso, sobre el fondo de sentido que integran las categorías teóricas sociales, vemos elevarse los actores con unas armas que podemos interpretar no sólo como ellos las interpretaron, sino incluso en aquellas dimensiones de sentido que se les escaparon a su conciencia activa. Sólo así cabe una diferencia justa entre el famoso sentido mentado y el sentido objetivo de Max Weber.

La historia de los conceptos debe ejercitarse, por tanto, en identificar la interpretación que de los procesos históricos hacen los mismos actores, y sólo después podemos contraponer lo que

sabemos de la realidad objetiva con lo que ellos no saben o no quieren saber, al estarle vedado un acceso epistemológico ajeno a sus propias herramientas conceptuales y a sus luchas, ya ajenas para nosotros. Esta interpretación no se puede hacer al margen de las fuentes que nos han dejado. Éstas, para los tiempos medievales, son esencialmente las crónicas, los fueros de las ciudades, las actas de cortes, las actas de consejos ciudadanos, los intentos de codificación, las cartas de hermandades, las cartas de poblamiento, y sólo hacia finales del siglo XIV y el siglo XV los tratados políticos y los comentarios, los informes de gabinete, las actas de los consejos de gobierno. Todo ello es un conjunto abigarrado de textos diferentes, asistemáticos, puntuales, pero que se escriben desde una concepción del mundo y de las cosas políticas; esto es: desde una plataforma de dominación. Por regla general, las fuentes más decisivas son las actas de cortes, pues muestran la evolución de la sociedad estamental, su tensión con el papel regio. Los tratados que analizan la figura de esas corporaciones estamentales, que definen la figura del rey tal y como se va perfilando en el alba de la modernidad, las fuentes en las que se puede registrar el inicio de los movimientos urbanos, todo esto es un índice de la irrupción de una forma de ver el mundo y una forma de organizar la lucha de las fuerzas históricas. Sólo por su ordenación en el seno de las grandes categorías de legitimidad y de las formas concretas de las legitimidades históricas —los dos niveles de Weber— se puede mantener el juego de las diferencias entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo del proceso histórico, entre cómo entendieron los actores sus luchas y cómo las interpretamos nosotros.

9. *Una situación intolerable.* Sin embargo, para este proceso nos sale al camino un obstáculo decisivo. El espacio de relación entre el filósofo político que practica la historia de los conceptos y el historiador sigue siendo una frontera salvaje. En ella, por ahora, sólo anida un desconocimiento que de vez en cuando se rompe para disparar las acusaciones recíprocas. Los historiadores, cuando no hay más remedio, acusan al filósofo de no tener en cuenta todos los documentos y las fuentes. Los filósofos contestan que el nivel de reflexión conceptual y de orden categorial que teje los escritos de los historiadores es sencillamente insufrible, que han generado una bibliografía especiali-

zada en exceso, abundante sobre cualquier medida, y que al carecer de una visión global de los procesos históricos, han perdido la conexión entre su disciplina y el lenguaje de la vida del presente. A pesar de todo, este intercambio de improperios tiene lugar sólo cuando las circunstancias fuerzan a contestar a un desorientado aventurero que invade el terreno acotado. Lo habitual, repito, es el desconocimiento. Todavía asombra no ver a E. Kantorowitz en la bibliografía de los historiadores, como no se ve a Max Weber salvo para introducir algunas citas de adorno. La única manera de establecer algo parecido a una vereda entre estas disciplinas, por tanto, consiste en transitar desde el territorio del historiador de los conceptos políticos al territorio de los historiadores, con ejercicios puntuales de diálogo. La cuestión sería lograr el respeto recíproco, que quizás acabe generando formas de escribir la historia más flexibles y al tiempo más rigurosas, menos acartonadas y no por eso más arbitrarias.

Para un historiador de los conceptos políticos, la reedición del conjunto de trabajos de Moxó sobre el problema del feudalismo y del señorío, desde luego, ofrece una oportunidad formidable para este diálogo. Al fin y al cabo, el primero de los trabajos recogidos se inicia con esta apreciación: «La generalización de una común terminología [...] se hace más apremiante cada día en la ciencia histórica».<sup>13</sup> Por lo demás, el propio Moxó recomendó vivamente la necesidad de superar «particularismos doctrinales [...] así como también los derivados de una acusada especialización profesional».<sup>14</sup> La historia de los conceptos políticos, por su dimensión compleja y no especializada, tiende justo a esta finalidad: contribuir a una comprensión apropiada de los conceptos políticos con los que el historiador y el filósofo deben jugar de forma común, si uno y el otro han de querer hablar del mismo mundo. Para eso, la historia de los conceptos ha de poner en juego la compleja gama de saberes que se han ido acumulando desde la sociología histórica weberiana a la historia social, determinando los conceptos abstractos de la primera con la identificación de los procesos históricos estructurales de la segunda y con las descripciones pormenorizadas de

13. Salvador de Moxó, *Feudalismo, señorío, nobleza en la Castilla medieval*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000 p. 13.

14. *Ibid.*, pAS.

procesos históricos individuales de la ciencia histórica más especializada y parcial.

A esta reflexión conceptual, que ha de recorrer estos tres tramos, se puede llegar también desde el ejercicio de la escritura histórica concreta, y tal es el caso de Moxó. Pues cualquier historiador que desee dominar su lenguaje de forma coherente, y que intente ofrecer descripciones significativas de procesos individuales, deberá encajar su escritura en ámbitos estructurales de largo plazo, propios de la historia social, y deberá para ello hacer uso de conceptos apropiados, precisos, ordenados y funcionales. La historia de los conceptos, en la medida en que se sostiene sobre una sociología histórica, debería contribuir a esta tarea. Para ello, como vimos, tendría que incluir una oportuna periodización histórica que, en el caso de la historia contemporánea, se ha vertido por el concepto de *Sattelzeit*, pero que para épocas históricas anteriores no ha operado de manera tan definida. Por eso, para analizar el inmenso espacio que precede a la emergencia de la sociedad nacional, con sus órdenes políticos e institucionales, apenas tenemos todavía un escenario conceptual preciso. Las viejas ideas de Brunner<sup>15</sup> y Hintze,<sup>16</sup> con ser muy aprovechables, no parecen suficientes para colmar ese vacío. En estas zonas que la terminología moderna denominó como Antiguo Régimen, la inmensa franja de tiempo que antecedió a la *Sattelzeit*, nadie distingue con claridad. Los procesos modernos, que condujeron a la explosión del Tercer Estado y su constitución en nación, no han sido descritos todavía con verosimilitud y con rigor. Nadie ha ofrecido de ellos un relato unitario. Hay una especie de estrechez estructural de la mirada, que se muestra incapaz de comprender la emergencia de las grandes monarquías, la ruptura desde dentro del régimen señorial, las transformaciones de la sociedad estamental y su propia ruina, la emergencia de procesos de republicanización en determinadas zonas de Europa, las nuevas formas de capitalismo, etcétera. Sin un reconocimiento preciso de los tiempos medievales y sus dinámicas, no parece que tal comprensión resulte posible.

15. Cf. Otto Bixinner, *Neue Wege der Verfassungsgeschichte und Sozialgeschichte*, Zweite, vermehrte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.

16. Otto Hintze, *Feudalismo y capitalismo*, Editorial Alfa, 1987.



10. *La sociedad feudal. Los límites de una categoría.* El libro de Moxó, que ha de ser reconocido como autor de una magnífica obra base sobre los señoríos de Toledo, editada en 1973,<sup>17</sup> ofrece una prueba suficiente de la mencionada estrechez. Creo que la causa última de la misma deriva de su dependencia ancestral del espacio teórico científico dominado todavía por el marxismo. De ese espacio, Moxó se despidió sólo tímidamente, en un ejercicio de retirada incapaz de generar una propuesta nueva. El mismo esquema de los artículos del libro, tan rígido, tan tradicional, tan repetido, sólo tiene sentido desde el terreno de juego que marca el marxismo. No es desde luego un esquema inactual en la investigación especializada. Se descubre inmediatamente cuando se lee el libro de Valdeón sobre el feudalismo, editado en 1999.<sup>18</sup> La cuestión sigue siendo, al parecer, la polémica entre la visión institucional del feudalismo y la visión marxista como régimen de producción. Y la solución sigue siendo la misma: la apelación a Bloch y su escuela, con la pretendida superación sintética de ambas escuelas unilaterales en el más bien problemático concepto de sociedad feudal. Una estrategia que llevó a su perfección el libro ya citado de Abilio Barbero y Marcelo Vigil.<sup>19</sup>

Este es el curso del artículo teórico fundamental de la colección, el que lleva por título «Sociedad, Estado y Feudalismo», destacado por Valdeón en su libro citado. Ya el mecanicismo hegeliano de su estructura lógica denuncia que no nos salimos de la órbita del pensamiento marxista más o menos clásico. Así que ni Estado feudal, como pretendía von Below o Mitteis, ni modo de producción feudal como querían M. Dobb o W. Kula. Ni identificación del feudalismo con un sistema de gobierno, ni mera confusión con el régimen de señorío. La obra de Marc Bloch es invocada como elemento central: hay una sociedad feudal. Para defender esta posición, tanto Bloch como Moxó hablan de Estado como «poder común de ordena-

17. Además, obtuvo el premio Luis Vives del CSIC, en 1965, con la obra *Disolución del régimen señorial en España*. A él se debe además una obra importante, *La incorporación de señoríos en la España del Antiguo Régimen*, Valladolid, 1959, donde se expone el camino triple de la dispersión del patrimonio regio de Castilla, mediante donación, enajenación por precio y la prescripción.

18. Julio Valdeón, *El feudalismo*, Historia 16, Madrid, 1999.

19. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, ya citado.

ción de las relaciones sociales»,<sup>20</sup> tal y como se entiende en el Estado moderno. Como un historiador de los conceptos sabe, es dudoso que con este concepto de Estado se pueda mirar el ámbito histórico que estudiamos. La propia noción de sociedad, como concepto que «rebase y engloba simultáneamente al Estado y la Economía»,<sup>21</sup> parece más bien un concepto hegeliano, que no tiene sentido en esta época histórica medieval. Todos ellos son conceptos «nuestros» que se nos cuelan cuando miramos el tiempo de «ellos». Cuando Moxó dice que «es a través de la Sociedad como debemos precisar los rasgos fundamentales del feudalismo»,<sup>22</sup> apenas sabemos lo que quiere decir. Sociedad no es un concepto propio de los tiempos en los que se hablaba con los conceptos que entretejen la noción de feudalismo.

En la página siguiente afirma Moxó que el espíritu de la sociedad feudal debe estudiarse simultáneamente a través de los «lazos y relaciones sociales, de las instituciones políticas, de la actividad económica y la expresión cultural». Tenemos así la invocación de la historia total, la última de las variaciones del marxismo. A partir de esta totalidad de fenómenos sociales, basados en un mismo espíritu, se pueden identificar los rasgos esenciales y los de carácter accidental. Luego, Moxó pasa a enumerar esos fenómenos: el social, el político, el económico y el cultural. En su recíproca relación ofrecerían el organismo de «la sociedad feudal». Cuando destripamos estos fenómenos que juegan orgánicamente descubrimos, en el plano social, una síntesis fuerte entre milicia, tierra y vasallaje en la que vive el grupo militar preponderante, sostenido por relaciones de dependencia personal basadas en el vínculo moral de la confianza, la lealtad y la retribución con bienes patrimoniales.<sup>23</sup> Es propio de la tesis de Moxó la distinción entre dos aspectos de la sociedad feudal. Esta primera, someramente descrita, es valorada como «emanación espontánea de una época convulsa y difícil». <sup>24</sup> La segunda es la caballería, destinada a contrapesar la preponderancia económica del feudo y el carácter amorfo de las estruc-

20. Moxó, p. 20.

21. *Ibid.*, p. 22.

22. *Ibid.*, p. 22.

23. *Ibid.*, pp. 24-27.

24. *Ibid.*, p. 28.

turas del feudalismo inicial.<sup>25</sup> Como tal, la caballería sería un fenómeno posterior, definiría una forma nítida de aristocracia, y reforzaría las formas feudo-vasalláticas. La consecuencia, en la página más confusa del libro,<sup>26</sup> sería la fragmentación del poder público y de la propiedad territorial. Desde el punto de vista político, a la sociedad feudal le es esencial la fractura de la relación directa monarca-pueblo, la emergencia de poderes intermedios y locales de naturaleza militar y, de forma no esencial,<sup>27</sup> la rígida jerarquía piramidal. En el orden económico, la sociedad feudal es agraria, de intereses económicos locales, basadas en el régimen de señorío. En el orden cultural, tendríamos una literatura propia: la poesía épica, los cantares de gesta que sublima la caballería como auténtica nobleza.

La premisa de todo este argumento reside en que la sociedad constituye un sistema orgánico. Justo por eso se puede escribir *l'histoire á part entière*, como quería Lucien F  bvre. Así dice Moxó: «[El marco social] frente a la caracterización especializada de las órbitas política, económica o cultural, y englobando los hechos propios de estas esferas en cuanto tienen repercusión clara en la sociedad dentro de la cual se articulan, comprende de forma preferente hechos típicamente sociales que rebasan las distintas órbitas que acabamos de mencionar, y en los que cualquier otra proyección no deja de ser indirecta».<sup>28</sup> Esto le permite a Moxó hablar, en términos prácticamente emanantistas, de los diferentes fenómenos e instituciones a partir de «su habitual espontaneidad originaria».<sup>29</sup>

Hasta aquí, sin embargo, Moxó no ha dicho sino que la sociedad medieval es militar-vasall  tica en lo social, fragmentaria en lo político, se  norial-agraria en lo económico, épica en lo cultural. De las articulaciones de esta sociedad no parece decirse nada sino que lo militar se remunera con tierra cuyo propietario tiende a usurpar poder político, a construir un régimen se  norial sobre su propiedad y a escuchar cantares de gesta que subliman su nobleza. Todo esto se debe relacionar mediante la espontaneidad originaria de la articulación de un organismo. Como teoría

25. *Ibíd.*, p. 29.

26. *Ibíd.*, p. 29-30.

27. *Ibíd.*, p. 33.

28. *Ibíd.*, p. 43.

29. *Ibíd.*, *id.*

social del feudalismo, o como estructura de la sociedad feudal, tenemos más bien una imagen que amalgama la vieja tesis institucional, la marxista del modo de producción y el neomarxismo de Arnold Hauser sobre el arte como reflejo de las relaciones sociales. La dinámica de la sociedad no la conocemos mejor con todo ello. La vida de esta sociedad únicamente sería *comprensible* si aportamos premisas que están ausentes de esta imagen estructural inerte. La lógica histórica, aquella proyección de sentido que conviene identificar en los actores para entender sus actuaciones y la forma en que hablan de sus actuaciones y luchan por ellas, está ausente de este cuadro. Estas premisas, que dependen de las categorías propias de una sociología histórica, sólo se hallan en esta disciplina, y en sus determinaciones por parte de una historia social de largo alcance. Pues queremos comprender procesos históricos, con sus fuerzas y sus dinámicas, con sus conceptos como factores activos y como índices de conocimiento, no tener fotos fijas que, a lo más, nos darían ideas-tipo de naturaleza conceptual abstracta.

11. *Un razonamiento como ejemplo.* Para ver lo que quiero decir me referiré sólo a un punto. En el fondo, Moxó nos ha ofrecido el ideal tipo de la sociedad feudal. Y a este primer paso abstracto, la historia de los conceptos debe proponerle otro tipo de consideraciones conceptuales. Como ya he dicho, la historia de los conceptos ha de tener como base las categorías propias de una sociología histórica, dotada de conceptos abstractos y formales, pero históricamente determinables. Esa teoría social, al querer comprender la vida de las sociedades, parte de la noción de legitimidad; esto es, de identificar aquellos órdenes sociales que son seguidos y obedecidos por la creencia compartida en su validez. Cualquier teoría social, basada en la perspectiva de la legitimidad, tiene que abandonar cualquier organicismo. Nada de historia total como reflejo del sistema social. El sistema social no existe para la perspectiva de la legitimidad, porque en toda sociedad, de manera mayor o menor, se dan en tensión todas las formas de legitimidad según la esfera de acción de que se trate. Todas luchan y pujan entre sí, y por eso generan una dinámica social, llena de tensiones, que tienen un reflejo en la instituciones vertebradas sobre estas legitimidades dispares y en sus luchas. Estas instituciones marcan y determi-

nan con sus *teloi* propios las estructuras históricas y los procesos de larga duración, y sin ellos es inviable la historia social. Los valores creídos y justificados por ellas, sus conceptos, con sus versatilidad proverbial, definen las luchas históricas con su complejidad inherente. Sobre estas tensiones y luchas entre instituciones dotadas de legitimidades diferentes, regentadas por *clerics* apropiados, sobre estas luchas históricas más o menos conscientes y dirigidas por representaciones conceptuales, el historiador de los conceptos pretende descubrir su lógica concreta. Nada pues de imagen fija.

Aplicando este razonamiento a nuestro caso, podemos decir que, para que el feudalismo sea posible, se requieren muchas premisas de naturaleza social y de naturaleza histórica. Por ejemplo, se requiere una evolución muy particular de las legitimidades en cuestión. En efecto, el feudalismo no sería posible sin la ruptura de los lazos comunitarios de la vieja organización gentilicia, estrictamente tradicional. Para eso se requiere una fuente de carisma muy poderosa, pues sólo el carisma tiene fuerza suficiente para romper con la tradición. Tal fue la existencia de un poder político legítimo consciente de su función pacificadora, que impuso en su germinal administración un *ethos* carismáticamente definido y basado en el valor militar y en virtudes éticas estrictas propias de *clerics*: fidelidad, generosidad, consejo. Mas la evolución del feudalismo no puede entenderse sin reparar en que, aunque tiene bases carismáticas propias, como el valor guerrero, éstas proceden, en su dimensión política de mando justo, de la mayor fuente medieval de carisma, la Iglesia romana, y juega en una sociedad en la que el elemento dominante es la tradición y la *gens familiar*. Que Moxó no haya hablado de la Iglesia católica en su esquema de la sociedad feudal, ni haya reparado en la relación Iglesia-feudalismo, es algo que nos sorprende. Cualquiera que lea el libro de José Manuel Pérez Prendes, *Instituciones medievales*?<sup>0</sup> sabe que este proceder impide comprender la dinámica de la sociedad medieval. Sin la tensión entre las legitimidades del carisma eclesiástico, que puso en movimiento la idea de imperio, la propia legitimidad imperial que puso en movimiento el derecho político romano para separarse de la institución

30. *Instituciones medievales*, Síntesis, Madrid, 1999, de Pérez Prendes, cf. pp. 12-13.

eclesiástica, la legitimidad carismática militar y pacificadora de los reyes, y la legitimidad tradicional pura de la dominación señorial y su evolución patrimonial, no es posible entender la dinámica de la sociedad medieval, ni por tanto comprender sus procesos y luchas. Sin la tensión entre las élites eclesiásticas, militares, jurídicas, cortesanas, cada una con sus pretensiones de validez y de legitimidad, cada una anclada en instituciones más o menos fuertes, no se pueden entender la vida histórica medieval, su proceso y su evolución. Dada la tensión de elementos en juego, y la imposibilidad de configurar un sistema entre ellos, las sociedades europeas evolucionaron de forma divergente, aunque el punto de partida fuera relativamente homogéneo. Y dado el dinamismo de estas tensiones, evolucionaron de forma vertiginosa, preparando la aceleración propia de los tiempos modernos.

En esta evolución, lo que llamamos feudalismo fue un estadio muy puntual y limitado, condicionado por la existencia puntual de una forma política central y poderosa, que en modo alguno penetró la forma de la sociedad. Este hecho se debió a la fragilidad misma del carisma del emperador franco en medio de las legitimidades tradicionales-patrimoniales. Pues, en efecto, este carisma procedía de la Iglesia de Roma, que refundaba el imperio para hacer frente a los peligros exteriores de los árabes, pero lo depositaba sobre una monarquía que tenía un sentido patrimonial del reino, que imponía la división del mismo entre los hijos. La tensión entre una concepción pública de la función del poder y una concepción privada de la posesión del mismo, que lastraba las formas romanas desde el Principado, impidió que se forjara una autoridad política fuerte, y con ello que se generara una clase estable de caballeros, lo que determinó que bajo ella reapareciera la vieja clase de señores, tan diferente en sentido y origen. Pues, en contra de lo que parece, el feudalismo requiere una figura muy carismática del poder real público —ya sea autónomo como en los Otones, o concedido por la Iglesia como en los Capetos— y, por lo tanto, una intensa concentración de poder político. Sin embargo, requiere algo más: un poder sin base gentilicia, inicialmente antipatrimonial, y por eso un poder territorial sin dimensión de *res publica a la antigua*. De ahí la extrema endebles del *caballero* como institución y *ethos*: su fuerza es la que posee la figura política que lo

define y cuya administración es. Como consecuencia de esta debilidad, se inicia una evolución que fractura el poder público y, a través de la exigencia de inmunidad, recupera la figura tradicional del señorío como forma de dominación ancestral, reproduciendo el esquema que ya se verificó al final del Imperio Romano. Por este régimen de señorío e inmunidad se canalizan tanto las administraciones locales y la eclesiástica, una aspirando a limitar el poder real y otra organizando un poder suprapolítico, dotado de un carisma institucional sin precedentes. Dominaciones distintas, cada una con sus pretensiones de legitimidad y sus propios *clerics*, se lanzan, por tanto, a una lucha sin fin, cuya consecuencia con el tiempo será el específico dinamismo de la sociedad europea. Al morir, Max Weber había retrotraído las raíces de la modernidad justamente a esta tensión propia del policentrismo de la sociedad europea,' a la tensión entre sus legitimidades y sus élites *clerics*. Basten estas reflexiones para ejemplificar hasta qué punto la historia de los conceptos políticos, basada en la sociología histórica y en los tipos de dominación, puede ofrecer una reconstrucción de los procesos históricos concretos, sin perder de vista la emergencia de estructuras a largo plazo. Para ella, la vida medieval estaría definida por un escenario de fuerzas que pugnan por romper cualquier equilibrio entre ellas. Nada más lejano que los supuestos inmanentistas y organicistas de Moxó. Pero también, nada más lejos de nuestra conciencia actual y de los tiempos de las luchas carismáticas de la nación, de la clase o de la raza.

### **Bibliografía adicional**

ALY, G., *Macht, Geist, Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens*, Berlín, 1997.

BRUNNER, O., *Per una nuova storia costituzionale*, vers. ital. de Pierangelo Schiera, Editrice Vita e Pensiero, Milán, 1970.

—, W. CONZE y R. KOSELLECK (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, vol. I, 1972, pp. XIII-XXVII.

CHIGNOLA, S., «Storia concettuale e filosofia política. Per una prima approssimazione», *Filosofía política*, IW1 (junio 1990).

- Duso, G., «Historisches Lexicón e storia dei concetti». *Filosofía política*, VIH/I (abril 1994), 109-120.
- , «Tipi del potere e forma política moderna in Max Weber», en *Max Weber e le scienze sociali del sito tempo*, a cargo de Marta Losito y Pierangelo Schiera, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1988.
- GUMBRECHT, U., «Für eine phänomenologische Fundierung der sozial-historischen Begriffsgeschichten», en *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, editado por el propio Koselleck, en la casa Klett-Cotta de Stuttgart en el año 1987.
- HORSTMANN, R.P., «Kriterien für Grundbegriff, Anmerkungen zu einer Diskussion», en *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, op. cit., pp. 37-42.
- KOCKA, J., «Otto Hintze and Max Weber Attempts at a Comparison», en *Max Weber and his Contemporaries*, ed. de W.J. Mommsen y Jürgen Osterhammel, The German Historical Institute, Londres, 1987, pp. 284-295.
- KOSELLECK, R., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt*, Friburgo/Munich, 1959.
- , «Richtlinien für das Lexicón politischsozialer Begriffe der Neuzeit», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), 81-99.
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, 1979.
- , *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
- , «Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30/31 März 1981», *Beiheft zu Der Staat*, fascículo 6 (1983), pp. 13-14.
- , *Historische Semantik, Analysis eines Programms*, Klett Cotta, Stuttgart, 1987.
- , «Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze», en Chr. Meier y J. Rüsen (comps.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, vol. 5, Munich, 1988, pp. 15-16.
- , «Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs am 23. November 1989 an Professor Dr. Reinhart Koselleck», en *Schriften des Historischen Kollegs*, Munich, 1991.
- y H.G. GADAMER, «Max Weber Soziologie», en *Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, vol. II, *Soziologie und Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 135-147.
- y H.G. GADAMER, *Histórica y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, con introducción de J.L. Villacañas y F. Oncina.
- LAAK, D. van, *Gesprache in der Sicherheit des Schweigens*, Berlín, 1993.
- LEHMANN, H. y M. RICHTER, *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington U.P., 1996.
- MOMMSEN, W.J., «Gesellschaftliche Bedingtheit und gesellschaftliche



- Relevanz historischer Aussagen», en *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, E. Weymary E. Jáckel (eds.), Klett, Stuttgart, 1975.
- POCOCK, John G.A., «Concetti e discorsi politici: differenze di cultura? A proposito di un intervento di Melvin Richter», *Filosofía Política*, XI/3 (diciembre 1997).
- Res Publica* (Murcia), Año 1, n.º 1 (1997), «El problema de la historia de los conceptos».
- RICHTER, M., «Opening a Dialogue and Recognizing an Achievement», *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXDC (1996), 19-26.
- , «Il riconoscimento di un classico contemporáneo: II *Geschichtliche Grundbegriffe* e il futuro della ricerca storica», *Filosofía política*, XI/3 (diciembre 1997), p. 5.
- RIVERA, A., *Hombre, Derecho y Estado en calvinistas y jesuitas*, Universidad de Murcia, 1997.
- ROTH, G. y W. SCIILUCHTER, «Duration and Rationalization: Fernand Braudel and Max Weber», en *Max Webers visión of History. Ethics and Method*, University of California Press, Berkeley, 1979; reed. 1984, pp. 166-195 y 195-207.
- SCHULZ, H., «Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte», en *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, *op. cit.*, p. 45.
- SCHÜTZ, A., *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, trad. de Eduardo J. Prieto, pról. de Joan-Carles Mélich, Paidós, Barcelona, 1993.
- VAN HORN, Melton X, «Otto Brunner and the Ideological Origins of Begriffsgeschichte», en *The meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, *op. cit.*, pp. 21-33.

# EL «SUEÑO ANTROPOLÓGICO» Y LA HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

*Antonio Campillo*

## **1. La muerte del autor**

En 1984, se publica en Francia un «diccionario de los filósofos». Michel Foucault muere ese mismo año. El diccionario le dedica un breve y conciso artículo, no superior a tres páginas. En ese artículo, hay tres cosas que llaman la atención del lector: en primer lugar, el encabezamiento, pues junto al nombre del filósofo francés sólo consta la fecha de su nacimiento; en segundo lugar, el estilo, pues en él destaca la claridad y la fuerza de la propia escritura foucaultiana; y, por último, la firma, pues el texto lo suscribe un desconocido Maurice Florence, cuyas iniciales coinciden con las del nombre que figura en el encabezamiento. Tras realizar algunas pesquisas, el lector descubre que estas tres marcas apuntan hacia un mismo lugar, hacia un lugar que precisamente había pretendido permanecer oculto tras ellas. En efecto, estas tres marcas son otros tantos índices que permiten desvelar aquello mismo que debían guardar velado, es decir, que el autor del artículo es el propio Michel Foucault.'

Así, nos encontramos con una especie de testamento, epitafio o autobiografía postuma, en donde el autor habla de sí mismo, pero como si fuese otro el que hablase de él, o como si él mismo hablase de algún otro. Este modo esquivo e indirecto del

1. Véase «Michel Foucault, 1926-», en *Dictionnaire des philosophes*, dirigido por Denis Huisman, PUF, París, 1984, vol. I, pp. 941-944; «Maurice Florence: (Auto)biography of Michel Foucault», *History of the present*, 4 (primavera de 1988); Miguel Morey, «La cuestión del método», en M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 9-44.

que Foucault se sirve para hablar de sí mismo responde al rechazo que siempre manifestó hacia la institución del autor, y al aprecio que siempre tuvo por el ocultamiento, la metamorfosis y el anonimato.<sup>2</sup>

Ahora bien, la crítica de la noción de «autor», como afirma el propio Foucault en «¿Qué es un autor?», no es más que una especificación de una crítica mucho más general que afecta a la noción misma de «hombre» o de «sujeto». Y es precisamente esta crítica de la noción de «sujeto» la que ha llegado a constituir el verdadero hilo conductor de toda la obra foucaultiana. El mismo Foucault, en sus «Dos ensayos sobre el sujeto y el poder», afirma que es la cuestión del sujeto «lo que constituye el tema general de mis investigaciones». Durante más de veinte años, «he procurado componer una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura». Foucault dice haber analizado «tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos»: en primer lugar, la conversión del ser humano en objeto de investigación científica por parte de las llamadas «ciencias humanas» (lingüística, economía y biología); en segundo lugar, la conversión del ser humano en objeto de «prácticas divisorias» (loco/cuerdo, enfermo/sano, delincuente/honrado); por último, la conversión del ser humano en sujeto de deseo o de «sexualidad».<sup>3</sup>

2. Así, en 1969, en las líneas finales de la Introducción a *La arqueología del saber*, nos dice: «Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir» (*La arqueología del saber*, p. 29). Ese mismo año, en «¿Qué es un autor?», hace suya la fórmula de Beckett: «Qué importa quién habla, ha dicho alguien, qué importa quién habla»; incluso llega a imaginar como posible una sociedad en la que los discursos circularían «en el anonimato del murmullo». En 1970, en *El orden del discurso*, describe la institución del autor como uno de los procedimientos internos de control de los discursos. En 1972, en el prólogo a la segunda edición de la *Historia de la locura*, no hace sino poner de manifiesto que la función de todo prólogo es asegurar la «monarquía del autor». En 1984, en la Introducción al segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, sigue reclamando el derecho a la variación como una exigencia inherente a la libertad de pensamiento: «Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando [...] ¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?» (*Historia de la sexualidad*, II, p. 12). Por último, en una entrevista concedida poco antes de su muerte a A. Fontana y T. Ferenczi (*Le Monde*, 15/16 de julio de 1984), vuelve a expresar su deseo de hacerse invisible, indistinto, anónimo, a fin de que sus textos puedan ser «leídos por sí mismos».

3. «El sujeto y el poder», p. 14.

## 2. El «sueño antropológico»

En el ya citado «diccionario de los filósofos», el pseudónimo Maurice Florence comienza señalando «la ruptura introducida por Michel Foucault» en el panorama filosófico francés, y el lugar que ha de asignársele en la «tradicón filosófica». Y, para marcar esta doble referencia, relaciona la obra de Foucault con la de otros dos autores: Sartre, en calidad de adversario, y Kant, en calidad de antepasado. Según el embozado articulista, Foucault «rompe» con la fenomenología existencial y con el marxismo, las dos grandes corrientes filosóficas que dominaron la cultura francesa de la posguerra y que tuvieron su máximo representante en Jean-Paul Sartre. En cambio, «se inscribe» en una más antigua tradición filosófica, «en la tradición crítica que es la de Kant», hasta el punto de que toda la obra foucaultiana podría ser denominada «Historia crítica del pensamiento». Esta contraposición sorprende un poco al lector, pues tanto la fenomenología existencial como el marxismo comparten unos mismos presupuestos antropológicos, y esos presupuestos los han heredado, precisamente, de Kant.

Y es que, en realidad, Foucault mantiene con respecto a Kant una posición ambivalente, como se pone ya de manifiesto en la expresión «Historia crítica del pensamiento». Es el propio Foucault el que explica esta ambivalencia en su «Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*». «Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha movido la filosofía moderna». Una es la «analítica de la verdad», que se interroga por las condiciones universales del conocimiento y se remite a una concepción trascendental del sujeto; otra es la analítica de la actualidad, que se interroga más bien por la singularidad de aquél o aquéllos que hacen la pregunta, es decir, que se plantea «la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal». Esta segunda tradición crítica, que no es sino una «ontología del presente» o «de nosotros mismos», es la que han practicado Hegel, Marx, Nietzsche, Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt, y es la que el propio Foucault pretende haber continuado. Ahora bien, esta segunda tradición no ha podido afirmarse sino poniendo en cuestión las pretensiones

4. «Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*», p. 24.

trascendentales y universalistas de la «analítica de la verdad». Y ello es lo que explica que Foucault haya podido utilizar a Kant contra Kant.

En efecto, Foucault sigue considerando que la filosofía debe ejercerse como «crítica», es decir, como análisis de las «condiciones de posibilidad» de la experiencia, pero cree que esas condiciones no son de carácter trascendental sino de carácter histórico. Sigue hablando de *a priori*, pero con esta expresión no se refiere a lo universal y necesario de la naturaleza humana sino a lo singular y contingente de una determinada época histórica. En resumen, se trata de utilizar la historia como una herramienta crítica contra la idea de sujeto; y en eso consiste, precisamente, la «Historia crítica del pensamiento». Esta historización de la crítica es la que permite entender la distancia de Foucault con respecto a la época moderna o ilustrada, que se había presentado a sí misma, precisamente, como la época de la crítica.<sup>5</sup>

El pensamiento moderno, desde Descartes y Hobbes hasta Rousseau y Kant, trató de remitir el fundamento de la verdad (del conocimiento) y de la autoridad (del poder político) no ya a Dios, como había venido haciendo la teología cristiana, sino al hombre, es decir, a un sujeto a un tiempo individual y universal, fundador de toda ciencia y de todo derecho. Kant consideró esta transformación como una revolución análoga a la de Copérnico, más aún, como un despertar del «sueño dogmático» de la razón.

Foucault, en cambio, siguiendo los pasos de Marx y de Freud, de Nietzsche y de Heidegger, ha creído ver en ese despertar un nuevo adormecimiento de la razón, y lo ha rebautizado como el «sueño antropológico» de la modernidad. Éste es,

5. Véase Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965. Como ya he escrito en otros textos sobre Foucault (por ejemplo, en «¿Cómo no hablar de Michel Foucault?», en «Para una crítica de Ja Revolución: la filosofía política de Michel Foucault» —ambos recogidos en el libro *La invención del sujeto*—, y en la nota crítica «Usos de Foucault», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 2, 1990, pp. 229-239), el reconocimiento de esta ambivalente relación de filiación y de divergencia con respecto a Kant y, en general, a la tradición ilustrada se encuentra claramente afirmada en el Prefacio a *El nacimiento de la clínica*, cuya primera edición apareció en la temprana fecha de 1963. Por tanto, contra lo que han afirmado Habermas y otros autores, no tiene sentido alguno hablar de un «giro», ni mucho menos de una *retractatio* en el itinerario intelectual de Foucault, como si éste hubiera pasado de un irracional anti-kantismo a un razonable pro-kantismo.

precisamente, el título que dio a un célebre párrafo de *Las palabras y las cosas*, cuyo argumento básico es el que sigue: el «nuevo sueño», en el que ha acabado sumiéndose el pensamiento moderno, es «tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia», y ello le hace recaer nuevamente en el dogmatismo. Este dogmatismo antropológico no es, pues, el verdadero adversario del dogmatismo teológico, sino que es más bien su secreto heredero. Por eso, no cabe despertar del dogmatismo sin despertar, al mismo tiempo, de la antropología. No es posible librarse de la teología sin librarse, al mismo tiempo, del humanismo. Nietzsche fue el primero en comprender que la «muerte de Dios» exige simultáneamente la «muerte del hombre». Por eso, su filosofía del eterno retorno es a la vez un retorno al comienzo de la filosofía, un umbral a partir del cual hemos de «empezar de nuevo a pensar».<sup>6</sup>

Si Kant llevó a cabo su reflexión crítica tras el éxito alcanzado por el naturalismo (científico y jurídico) durante los siglos xvii y xviii, Foucault tratará de renovar esa tradición crítica tras el éxito alcanzado por el historicismo (científico y jurídico) a partir del siglo xix. En efecto, el «sueño antropológico» hará posible la aparición de las llamadas «ciencias humanas», pero también les fijará un límite infranqueable. Como dice Foucault, las «ciencias humanas» llevan a cabo un «desdoblamiento empírico-trascendental» del hombre, y este desdoblamiento las enfrenta a una paradoja irresoluble. El hombre ha de funcionar a un tiempo como sujeto y como objeto de conocimiento, como fundamento trascendental y como fenómeno empírico. Las «ciencias humanas» lo convierten en un ser finito, objeto de investigación empírica, pero las condiciones empíricas (biológicas, lingüísticas, económicas, etc.) que determinan la existencia de ese objeto de conocimiento han de ser consideradas, al mismo tiempo, como condiciones trascendentales que circunscriben la pretensión de verdad del propio hombre en tanto que sujeto de conocimiento, pues uno y otro son a fin de cuentas el mismo.

Para salir de esta paradójica circularidad, los filósofos modernos (Kant, Hegel, Comte, Marx, Dilthey) recurrirán a la historia, a una concepción progresista o teleológica de la historia, según la cual el hombre deviene sujeto (trascendental) al cono-

6. *Las palabras y las cosas*, j>p. 331-333.

cerse a sí mismo como objeto (empírico). En otras palabras, la historia es entendida como el arduo trabajo de autoconstitución y autoconciencia del sujeto universal, como el lento proceso de liberación de la tradición mítico-religiosa, en fin, como el paulatino despertar del «sueño dogmático». A lo largo de la historia, el hombre conquista simultáneamente la subjetividad trascendental y la objetividad empírica, una subjetividad y una objetividad que, no obstante, estaban ya dadas en él, como su más secreta verdad, desde el origen.

### 3. Historia política de la verdad y la subjetividad

El trabajo de Michel Foucault se ha dirigido contra esta santa alianza entre la historia, el sujeto y la verdad, en una palabra, contra el «sueño antropológico». En la Introducción a *La arqueología del saber*, Foucault afirma que el discurso histórico debe despojarse del «modelo antropológico de la memoria», debe convertirse más bien en un antídoto, en un arma que acabe con la doble ilusión de la subjetividad trascendental y de la objetividad empírica (compartida tanto por el idealismo como por el positivismo). «La historia continua es el correlato de la función fundadora del sujeto». Ambos son «las dos caras de un sistema de pensamiento» que ha ido consolidándose a lo largo del siglo XIX.<sup>7</sup> Con esta alianza entre una historia ideológica y una filosofía humanista, se ha pretendido borrar la discontinuidad, la diferencia, la dispersión de la experiencia humana, precisamente porque esa dispersión viene a poner en cuestión la supuesta identidad o universalidad del hombre, de su razón, de su pensamiento.

En «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», Foucault vuelve a reafirmar su anti-humanismo:<sup>8</sup>

7. *La arqueología del saber*, pp. 20-21.

8. Muchos autores que se autoproclaman guardianes de la tradición ilustrada, han confundido el antihumanismo de Foucault con una supuesta filosofía anti-humanitaria —confusión que sólo puede deberse a la pereza mental o a la mala fe, aunque ya Hannah Arendt nos recordó que ambas suelen ir de la mano—, cuando lo cierto es más bien lo contrario: el anti-humanismo de Foucault ha consistido en poner al descubierto que las más grandes dominaciones, humillaciones y exterminios cometidos contra los seres humanos —no en un pasado lejano, sino durante la llamada época moder-

El sentido histórico, y es en esto en lo que practica la *wirliche Historie* [la «historia efectiva», defendida por Nietzsche], reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre [...] La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los otros y reconocerse en ellos [...] La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser.<sup>9</sup>

Siguiendo la vía «genealógica» abierta por Nietzsche, Foucault considera que la «historia efectiva» debe poner en cuestión toda supuesta constancia o universalidad antropológica, pero también toda supuesta separación entre el saber y el poder, entre la verdad y la violencia. Rompiendo con una tradición que se remonta hasta Platón, Nietzsche ha tratado de develar las bajas pasiones que están en el origen de los más elevados ideales de la razón. Y es ese vínculo originario entre la fuerza y la razón, añade Foucault, el que impide pensar en un movimiento histórico que conduzca progresivamente de la una a la otra: «La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación».<sup>10</sup> Precisamente lo más característico de nuestra época, lo que constituye nuestro principal problema social y filosófico, es el vínculo manifiesto entre determinadas formas de racionalidad y determinados modos de dominación política. Es la constatación y la crítica de este fenómeno lo que obliga a Foucault a marcar la distancia que le separa de la tradición ilustrada representada por Kant.<sup>11</sup>

Dadas estas premisas, la «Historia crítica del pensamiento» que Foucault pretende llevar a cabo, podría formularse así: el objeto y el sujeto del saber, de cualquier saber determinado, no están dados ahistóricamente, sino que se constituyen mutua-

na— se han llevado a cabo, precisamente, en nombre de una determinada idea del Hombre y de la Humanidad.

9. *Microfísica del poder*, pp. 19-20.

10. *Ibíd.*, p. 17. Véase también *La verdad y las orinas jurídicas*, pp. 13-33.

11. Sobre esto último, véase «El sujeto y el poder», «Seminario sobre el texto de Kant...», «¿Qué es la Ilustración?» y «¿Qué es la crítica?».



mente a través de ciertos «juegos de verdad» que son a un tiempo prácticas sociales y discursivas, es decir, formas de ejercer un cierto poder y formas de producir un cierto saber.

Pongamos tres ejemplos. En la *Historia de la locura*, se nos muestra la constitución simultánea de un saber (la psiquiatría) y de su objeto (la locura como enfermedad mental), y esta doble práctica discursiva se encuentra, a su vez, inseparablemente ligada al encierro y vigilancia de los locos, esto es, a la institucionalización de los llamados hospitales psiquiátricos. En *Vigilar y castigar*, se nos muestra la constitución simultánea de un conjunto de saberes (bio-psico-médicos, criminológicos, etc.) y de su objeto (el delincuente como figura a un tiempo jurídica y patológica), y esta doble práctica discursiva se encuentra, a su vez, inseparablemente ligada al nacimiento de las prisiones y, en general, a la institucionalización del moderno sistema penal. Por último, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y en algunos de los cursos dictados en el Collège de France (concretamente, los dictados entre 1975 y 1980), se nos muestra la constitución simultánea de todo un conjunto de saberes (bio-psico-médicos) y de su objeto (la sexualidad), y esta doble práctica discursiva se encuentra, a su vez, inseparablemente ligada a la institucionalización de la familia patriarcal nuclear, de la enseñanza obligatoria, de la asistencia social, de la salud pública, y, en general, de toda una red de bio-poderes que van a tomar a su cargo la vida de los individuos y de las poblaciones.

#### 4. Arqueología y Genealogía

Así, pues, en el trabajo historiográfico llevado a cabo por Foucault, ocupa un lugar decisivo la noción de «práctica» o de «acontecimiento discursivo». Y ello por un triple motivo.

En primer lugar, la noción de «práctica» o de «acontecimiento discursivo» rompe con la dicotomía entre la historia de las ideas, de los saberes, de las representaciones mentales, y la historia de los hechos, de los poderes, de las conductas reales. El trabajo historiográfico de Foucault no pretende reconstruir la «realidad» de los hechos ni la «idealidad» de las intenciones, sino la incorpórea materialidad de unas «prácticas» que son a un tiempo sociales y discursivas, es decir, que funcionan como

formas de ejercer un cierto poder y como formas de producir un cierto saber, una cierta verdad, un cierto conocimiento. «Son las "prácticas", entendidas como modos de hacer y de pensar a un tiempo, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto».<sup>12</sup>

En segundo lugar, la noción de «práctica» o de «acontecimiento discursivo» rompe con la dicotomía entre el idealismo culturalista y el positivismo naturalista, entre la libertad (del sujeto trascendental) y la necesidad (del objeto empírico). El historiador no puede seguir buscando la lógica de los acontecimientos en la voluntad consciente y soberana de sus protagonistas, pero tampoco en el determinismo de una evolución causal o de unas estructuras antropológicas universales e inconscientes. El historiador ha de reconstruir la lógica paradójica del acontecimiento, ha de inscribirlo en series que son a un tiempo regulares y aleatorias, reticulares y discontinuas. En otras palabras, ha de mostrar que el orden del acontecimiento es simultáneamente el orden de lo posible y de lo imprevisible, de lo calculable y de lo incalculable. Y esto tanto por una exigencia epistemológica como por una exigencia política: para poner de relieve que el campo de la historia es un campo de fuerzas en continua e inestable lucha. En efecto, la noción de «práctica» o de «acontecimiento discursivo» es «el envite común del análisis histórico y de la crítica política. No estamos ni tenemos por qué situarnos bajo el signo de la necesidad única».<sup>13</sup>

Por último, esta noción de «práctica» o «acontecimiento discursivo» es decisiva en los dos métodos o procedimientos historiográficos practicados por Foucault. Es la bisagra que permite pasar del uno al otro y articularlos entre sí. El método «arqueológico» o «crítico» pretende, a la manera kantiana, reconstruir las «condiciones de posibilidad de la experiencia». Pero ya no se trata, como en Kant, de unas condiciones trascendentales, universales y necesarias, sino de unas condiciones históricas, singulares y contingentes. El Foucault de *Las palabras y las cosas* dará a estas contingentes «condiciones de posibilidad» el nombre de «episteme» o «a priori histórico». Pero tampoco se trata de convertir estas «epistemes» en formas progresivas de la auto-

12. *Dictionnaire des philosophes*, op. cit., p. 943.

13. *La imposible prisión*, p. 64.

conciencia, a la manera hegeliana, puesto que Foucault las considera irreductiblemente discontinuas e inconscientes.

La materia prima de la experiencia no son ya las percepciones sensibles, ni tampoco las categorías innatas de la conciencia, ni siquiera la combinación sintética de lo uno y lo otro, sino simplemente los signos, los discursos, los saberes, los instrumentos, las técnicas, los documentos, en fin, todo cuanto compone el archivo cultural de una sociedad. La tarea del «arqueólogo» no es interrogar a esos documentos para saber quién es el autor o sujeto que se expresa en ellos y cuál es el valor de verdad o de objetividad que ha de concedérseles. No se trata de remitir los signos a una conciencia ideal o a un mundo real, sino de analizar el orden mismo en que se encuentran inscritos, para saber qué tipo de sujeto y qué tipo de verdad se organiza a través de ellos. Se trata de remitir la verdad y la subjetividad al lenguaje, y el lenguaje, a su vez, ha de ser analizado en su triple condición de acontecimiento discontinuo, material y aleatorio, en una palabra, en su irreductible condición histórica.

El método «genealógico» pretende, a la manera nietzscheana, analizar los procesos de cambio, de transformación, de irrupción del acontecimiento; por ejemplo, la invención de una ley, de un saber, de una institución. En este caso, no se trata de analizar la estructura interna de una determinada «episteme», de unas determinadas condiciones de la experiencia, sino que más bien se trata de averiguar cuándo, dónde y por qué tiene lugar su emergencia histórica. Además, el método «genealógico» trata de mostrar que todo acontecimiento de irrupción y de transformación de las «epistemes» no es más que el efecto de una modificación estratégica, en la que se mezclan inseparablemente los saberes y los poderes, los discursos y las fuerzas. Se trata de romper con el ideal platónico de una verdad sin violencia, de un diálogo sin conflicto, de un conocimiento sin intereses. Contra este arraigado ideal platónico, Foucault cree necesario volver a «retorizar la filosofía», recuperando así el punto de vista sofístico.

Por último, el método «genealógico» permite abandonar la concepción dualista y negativa del poder (el «modelo de la lepra»), subyacente a los primeros trabajos «arqueológicos», y reemplazarla por una concepción pluralista y positiva (el «modelo de la peste»). El poder deja de ser pensado mediante el

esquema jurídico y dicotómico de la ley, como aquello que permite y prohíbe, que protege y excluye, y comienza a ser pensado mediante un esquema bélico o estratégico de relaciones múltiples, productivas y reversibles. Paralelamente, la lucha contra el dominio no adopta ya la forma de la «revolución» (total) y de la «transgresión» (de la ley), sino la forma de la «resistencia» (local) y de la «invención» (de sí mismo).<sup>14</sup>

## 5. Historia y filosofía

Como ya he dicho, la noción de «práctica» o «acontecimiento discursivo» es decisiva en el pensamiento de Michel Foucault. Es la bisagra de unión entre la «arqueología» y la «genealogía», pero es también el nudo en el que se tejen inseparablemente el tiempo, el sujeto y la verdad. Según Foucault, el acontecimiento es «algo así como una pequeña (y quizás odiosa) maquinaria», precisamente porque permite revolucionar tanto la historiografía como la filosofía. O, mejor dicho, porque permite revolucionar las relaciones entre ambas.<sup>15</sup>

A lo largo de la historia de Occidente, la relación entre historiografía y filosofía ha conocido tres grandes modelos. 1) El modelo platónico-aristotélico: la filosofía es un saber absoluto, una *episteme*, mientras que la historiografía es un saber relativo, una *doxa*. 2) El modelo kantiano-hegeliano, heredero de la escatología cristiana: la historiografía ha de ser, ante todo, el relato de la encarnación del espíritu en el mundo, es decir, de la realización de la razón en el tiempo. 3) El modelo nietzscheano-heideggeriano: el relato de la temporalidad de la razón no es sino el relato de su finitud, es decir, de su precariedad temporal y de su parcialidad local, y por tanto hace imposible la idea de una razón trascendental o universal, plenamente soberana y autoconsciente.

Foucault es heredero de este tercer modelo. He aquí, de manera muy sumaria, los presupuestos esenciales de su pensamiento:

14. Sobre la diferencia entre el modelo de la lepra y el modelo de la peste, véase *Vigilar y castigar*, pp. 199-202. Sobre la concepción estratégica del poder, *Historia de la sexualidad*, I, pp. 112-125. Sobre la relación entre dominio y resistencia, «El sujeto y el poder».

15. *El orden del discurso*, p. 49.

1. La filosofía es la «crítica» de la propia experiencia, de sus condiciones y de sus límites.
2. Esta crítica no está destinada a fundamentar las condiciones universales de la verdad, sino a analizar las condiciones singulares de la actualidad.
3. Por tanto, ha de consistir en una reconstrucción «arqueológica» y «genealógica» de la propia experiencia, es decir, ha de consistir en una «historia del presente».
4. Así, la crítica filosófica no puede ejercerse más que a través de la investigación historiográfica, pero la investigación historiográfica, a su vez, no puede tener otro destino que el de servir a la crítica filosófica.
5. Esta «historia crítica del presente» ha de tener una doble dimensión: por un lado, ha de tener una dimensión epistemológica, al poner de manifiesto los límites históricos del saber, de cualquier saber determinado; por otro lado, ha de tener una dimensión ético-política, al cuestionar la supuesta necesidad antropológica de las diferentes formas de dominio.
6. En resumen, la tarea «crítica», que ha de ser inseparablemente historiográfica y filosófica, ha de estar destinada a cuestionar, ante todo, los efectos políticos del saber, de la verdad, de la razón. No basta criticar la dominación política ejercida por los aparatos coercitivos del Estado, como hicieron los filósofos ilustrados. No basta tampoco criticar la explotación económica ejercida por los propietarios de los medios de producción, como hicieron los filósofos marxistas. Hay que criticar también las técnicas de subyugación y subjetivación puestas en juego por los detentadores del saber y de la competencia profesional. Y es contra esta última forma de dominio contra la que Foucault ha tratado de elaborar nuevos instrumentos de análisis y de combate.

## Bibliografía de y sobre Michel Foucault

### 1. OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

#### 1.1. Libros

*Sur l'emploi de la pénicilline par voie buccale* (Thèse), Faculté de Médecine, París, 1952, 56 pp.

*Maladie mentôle et personnalité*, P.U.F., París, 1954 (2.<sup>a</sup> ed., 1962, con el título *Maladie mentôle et psychologie*). Trad. española (de la 2.<sup>a</sup> ed. francesa): *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1973.

*Introduction a l'Anthropologie de Kant*, Tesis complementaria para el doctorado en Letras, Universidad de París, Facultad de Letras y de Ciencias Humanas, 1961, Biblioteca de la Universidad París-Sorbona.

*Folie et déraison: histoire de la folie á l'áge classique*, Plon, París, 1961 (2.<sup>a</sup> ed., Gallimard, 1972). Trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., México, 1967 (2.<sup>a</sup> ed. 1976). De esta obra se hizo una edición abreviada en la colección 10/18, Union Générale d'Éditions, París, 1964, que también fue traducida por el F.C.E.

*Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, P.U.F., París, 1963 (2.<sup>o</sup> ed., 1972). Trad. esp.: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México, 1966.

*Raymond Roussel*, Gallimard, París, 1963. Trad. esp. en Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966. Trad. esp.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

*L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969. Trad. esp.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970.

*L'ordre du discours: légón inaugurale au Collége de France prononcé le 2 décembre 1970*, Gallimard, París, 1971. Trad. esp.: *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1974.

*Ceci n'est pas une pipe: deus lettres et quatre dessins de Rene Magritte*, en *Cahiers du chemin*, 2 (1968); reed. en Fata Morgana, Montpellier, 1973. Trad. esp.: *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1981.

(Ed.), *Moi, Fierre Rivière, ayant égorgé ma mere, jna soeur et mon frère...: un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, París, 1973. Trad. esp. (parcial): *Yo, Fierre Rivière...*, Tusquets, Barcelona, 1977. A partir de estos documentos se realizó en Francia, en 1975, una película titulada *Moi, Fierre Rivière...*, dirigida por Rene Allio (véase *Cahiers de cinema*, 271 (1976).

*Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975. Trad.

- esp.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1976.
- Histoire de la sexualité, I: La volante de savoir*, Gallimard, París, 1976.  
Trad. esp.: *Historia de la sexualidad, I.: La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977.
- (Ed.), *Herculine Barbin dite Alexiria B.*, Gallimard, París, 1978. Trad. esp.: *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Revolución, Madrid, 1985.
- A verdade e as formas jurídicas*, Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, 1978. Trad. esp.: *La verdady las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- (En colab.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitenciaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot. Débat avec Michel Foucault*, Seuil, París, 1980. Trad. esp. (parcial): *La imposible prisión*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- (Ed.), *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Gallimard, París, 1982.
- Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.  
Trad. esp.: *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986 (2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1987).
- Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984. Trad. esp.: *Historia de la sexualidad, III: La inquietud de sí*. Siglo XXI, México, 1987 (2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1987).

## 1.2. Artículos, prólogos, introducciones, seminarios, conferencias y entrevistas

### 1.2.1. La edición francesa completa

MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits (1954-1988)*, edición realizada bajo la dirección de Daniel Defert y Francois Evvald, con la colaboración de Jacques Lagrange, 4 vols., Gallimard, París, 1994.

Como dicen los propios editores, «estos cuatro volúmenes recogen, excluyendo los libros, todos los textos de Michel Foucault publicados tanto en Francia como en el extranjero: prefacios, introducciones, presentaciones, entrevistas, artículos, conferencias». Incluyen, además, una Cronología, elaborada por Daniel Defert, tan extensa y detallada (52 pp.) que constituye por sí sola una verdadera biografía; un índice, elaborado por Francois Ewald, con la colaboración de Frédéric Gros y Évelyne Menier, que incluye cuatro apartados: personas, obras, conceptos, lugares y períodos históricos; y una Bibliografía, elaborada por Jacques Lagrange, que recoge todos los textos publicados por Foucault o atribuidos a él.

### 1.2.2. Una selección de traducciones españolas

*Obras esenciales*, 3 vols., Paidós, Barcelona, 1999. Vol. I: *Entre filosofía y literatura* (1954-1970), trad. de Miguel Morey; vol. II: *Estrategias de poder* (1971-1977), trad. de Julia Várela y Fernando Álvarez Uría; vol. III: *Estética, ética y hermenéutica* (1978-1985), trad. de Ángel Gabilondo. Se trata de una selección y ordenación temática de los textos reunidos y ordenados cronológicamente en *Dits et écrits*, desprovista de todo el aparato crítico.

«La pensée du dehors» (sobre M. Blanchot), *Critique*, 229 (1966), pp. 523-546. Trad. esp.: *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1988.

«Nietzsche, Freud, Marx», en *Cahiers de Royawnont (Philosophie, 6, Nietzsche)*, Seuil, París, 1967, pp. 183-200. Trad. esp.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.

«Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63 (1969), pp. 73-95 (seguido de un coloquio: pp. 96-104). Trad. esp. *Creación*, 9 (1993).

«Theatrum philosophicum» (sobre G. Deleuze), *Critique*, 282 (1970), pp. 885-908. Trad. esp.: *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1972 (reed. en 1996).

«Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en W.A.A., *Hommage a Jean Hyppolite*, P.U.F., París, 1971, pp. 145-172. Trad. esp.: *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Pre-textos, Valencia, 1992; también en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 7-29.

«L'oeil du pouvoir» (entrevista con J.P. Barrou y M. Perrot), en J. Bentham, *Le panoptique*, Belfond, París, 1977. Trad. esp.: *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1979.

«Georges Canguilhem: Philosopher of the Error», Prefacio a la edición inglesa de la obra de G. Canguilhem, *On the normal and the pathological*, Reidel, Dordrecht (Holland), 1978. Trad. esp. en Ramón Máiz (ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Univ. de Santiago de Compostela, 1987, pp. 201-210.

«The Subject and Power», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982. Trad. esp.: «El sujeto y el poder», en *Saber*, 3 (mayo/junio 1985), pp. 14-23.

«Seminaire sur le texte de Kant *Was ist Aufklärung?*», curso dictado en 1983 y publicado en *Magazine littéraire*, 207 (mayo 1984), pp. 35-39. Trad. esp. en W.A.A., *La crisis de la razón*, Univ. de Murcia, Murcia, 1986, pp. 13-24.

«Qu'est-ce que les Lumières?», versión diferente de la anterior, aparecida en *Magazine littéraire*, 309 (abril 1993), pp. 61-74. Trad. esp.: «¿Qué es la Ilustración?», *Daimon*, 7 (1993), pp. 5-18.

«Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)», *Bulletin de la Société-*



- téfrançaise de Philosophie*, año 84, n.º 2 (abril-junio 1990), pp. 35-63. Trad. esp.: «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)», *Daimon*, 11 (1995), pp. 5-25.
- Microfísica del poder* (selección de artículos y entrevistas), La Piqueta, Madrid, 1979.
- Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, selec. introd. y biblio. de Miguel Morey, Materiales, Barcelona, 1978. Reeditado con el título: *Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1984.
- Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985.
- Tecnologías del yo y otros textos afines*, introd. de Miguel Morey, Paidós/I.C.E. de la U.A.B., Barcelona, 1990.
- La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, ed. de Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1990.
- De lenguaje y literatura*, introd. de Isidro Herrera, Paidós / ICE de la UAB, Barcelona, 1996.

### 1.3. Cursos dictados en el Collège de France

- Resumes des cours au Collège de France, 1970-1982*, Julliard, París, 1989.
- Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), París, Hautes Études / Gallimard/Seuil, 1997. Trad. esp.: *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1978)*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*, trad. de Alfredo Tzveibely, La Piqueta, Madrid, 1992. Se trata de una edición no autorizada del curso de 1975-76.
- Les anonnauux*, Cours au Collège de France (1976-1977), París, Hautes Études / Gallimard/Seuil, 1999. Trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1976-1977)*, Akal, Madrid, 2001.
- Hermenéutica del sujeto*, trad. y edición de Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1994. Se trata de los resúmenes del curso 1981-1982. Está previsto completar la edición de todos los cursos dictados por Foucault en el Collège de France entre 1970 y 1984. En España, serán editados por Akal.

## 2. ESTUDIOS SOBRE MICHEL FOUCAULT (una selección)

- ABRAHAM, T., *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- ÁLVAREZ-URÍA, F. y VÁRELA, *La crisis de los paradigma sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault*, Cuadernos, Valencia, 1994; *Genealogía y sociología*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1998.

- BAUDRILLARD, J., *Olvidara Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1978.
- BERNAUER, J.W., *Michel Foucault's Forcé of Flight. Toward and Ethics for Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1992.
- BLANCHOT, M., *Foucault, tal como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1988.
- BOYNE, Roy, *Foucault and Derrida. The other side of reason*, Unwin Hyman, Londres, 1990.
- CAMPILLO, A., *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- COUZENS HOY, Davis (ed.), *Michel Foucault. Lecturas críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- DREYFUS, G. y P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermenéutica*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982. Trad. esp.: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, U.N.A.M., México, 1988.
- GABILONDO, A., *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Anthropos / Univ. Autónoma de Madrid, Barcelona, 1990.
- GARCÍA DEL POZO, R., *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*, Univ. de Sevilla, Sevilla, 1988.
- GIARD, L. (dir.), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millón, 1992.
- GUTTING, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, caps. 9-10; *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 98-103.
- HIGUERA, Javier de la, *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Comares, Granada, 1999.
- HURTADO VALERO, Pedro M., *Michel Foucault, un proyecto de ontología histórica*, Agora Málaga, 1994.
- JARAUTA, F., *La filosofía y su otro*, Pre-textos, Valencia, 1979.
- KELLY, M. (ed.), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, MIT Press, 1994.
- KREMER-MARIETTI, A, *Michel Foucault, Archéologie et Généalogie*, Librairie Générale Française (Coll. Le livre de poche), París, 1985.
- LANCEROS, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1996.
- LARRAURI, M., *Conocer Foucault y SU obra*, Dopesa, Barcelona, 1980.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., y J. MUÑOZ (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- MCCARTHY, Th., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, «La crítica de la razón impura: Foucault y la Escuela de Frankfurt», pp. 51-85, seguido de un postscriptum: «Política y ambigüedad», pp. 86-91.
- MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1985.
- Moss, J. (ed.), *The Later Foucault*, Sage, Londres, 1998.

- POSTER, M., *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1987.
- RAJCHMAN, I., *Michel Foucault*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1984.  
Trad. francesa: *Foucault et la liberté de savoir*, P.U.F., París, 1987.
- RANSOM, J.S., *Foucault's Discipline. The politics of subjectivity*, Duke Univ. Press, Durham, 1997.
- RELLA, F. y otros, *Il dispositivo Foucault*, Cluva, Venezia, 1977.
- SAUQUILLO, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- SERRANO, A., *Michel Foucault: sujeto, derecho y poder*, Univ. de Zaragoza, Zaragoza, 1986.
- VÁZQUEZ, F., *Foucault y los historiadores*, Univ. de Cádiz, Cádiz, 1987; *Foucault: la historia como crítica de la razón*, Montesinos, Barcelona, 1995.  
— y A. MORENO MENGÍBAR, *Sexo y razón. Genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Akal, Madrid, 1997.
- VEYNE, P., *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984.
- VISKER, R., *Michel Foucault. Genealogías Critique*, Verso, Londres, 1995.
- W.A.A., *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970. Incluye el texto de Foucault: «Respuesta al Círculo de epistemología».
- W.A.A., *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1986.
- W.A.A., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, ed. de Ramón Máiz, Univ. de Santiago de Compostela, 1987. Contiene dos textos de Foucault y uno de Habermas.
- W.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Encuentro Internacional celebrado en París, los días 9,10 y 11 de Enero de 1988, Gedisa, Barcelona, 1990.
- W.A.A., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París, 1992.
- W.A.A., *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*, ed. de Ricardo Miguel-Alfonso y Silvia Caporale-Bizzini, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994.
- W.A.A., *Michel Foucault: Critical Assessments*, ed. de Barry Smart, 3 vols., Routledge, Londres / Nueva York, 1994.

### 3. BIOGRAFÍAS DE MICHEL FOUCAULT

- DEFERT, Daniel, «Chronologie», en M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, París, pp. 13-64; trad. abreviada en M. Foucault, *Obras esenciales*, vol. I, pp. 25-63.
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Anagrama, Barcelona, 1992; *Michel Foucault et ses contemporaines*, París, Fayard, 1994.
- MACEY, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995.
- MILLER, James, *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.

#### 4. BIBLIOGRAFÍAS DE Y SOBRE MICHEL FOUCAULT

- BERNAUER, J. y D. RASMUSSEN (eds.), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, «The works of M.F. (1954-1984)», a cargo de J. Bernauer y Th. Kennan, pp. 119-158.
- CLARK, M., *Michel Foucault: An Annotated Bibliography*, Garland, Nueva York - Londres, 1983.
- LAGRANGE, J., «Bibliographie», en M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994.
- NORDQUIST, J., *Michel Foucault: a Bibliography*, Santa Cruz (California), Reference and Research Service, 1986.
- SAUQUILLO, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción, OC*, pp. 393-440.

#### 5. NÚMEROS MONOGRÁFICOS DE REVISTAS (una selección)

- Critique*, 342 (diciembre de 1975).
- Magazine littéraire*, 101 (junio de 1975).
- L'Arc*, 70 (1977).
- Humanities in society*, 3-4, vol. 5 (1982).
- Magazine littéraire*, 207 (mayo de 1984).
- Les études philosophiques* (octubre-diciembre de 1986).
- Critique*, 471-472 (agosto-septiembre de 1986).
- Le Débat*, 41 (septiembre-noviembre de 1986).
- Actes. Les cahiers d'action juridique*, 54 (verano de 1986).
- Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, n.ºs 2 y 3 (1987).
- History of the Human Sciences*, vol. 3, n.ºs 1 y 3 (febrero y octubre de 1990).
- Revue Internationale de Philosophie*, vol. 44, n.º 173, (2/1990).
- Daimon, Revista de Filosofía*, 11 (julio-diciembre 1995).
- Angelan. Journal of the theoretical humanities*, 2, vol. 5 (agosto, 2000).

#### 6. CENTROS DE INVESTIGACIÓN SOBRE MICHEL FOUCAULT

En 1986, dos años después de la muerte de Foucault, unos treinta profesores e investigadores universitarios crearon la Asociación Michel Foucault, con el fin de reunir todos los documentos *de y sobre* Foucault en el Centro Michel Foucault (Bibliothèque du Saulchoir, 43 bis, rué de la Glacière, 75013 París). En este centro, se reunieron los textos de Foucault (publicados o inéditos), abundante material audiovisual (sobre todo las grabaciones de los cursos dictados en el Collège de France), y numerosos estudios sobre su obra. En enero

de 1988, la Asociación celebró un primer Encuentro Internacional sobre *Michel Foucault, philosophe*, cuyas actas fueron publicadas en 1989. Desde entonces, se realizan encuentros anuales relacionados con diversos aspectos de la obra de Foucault.

A partir de junio de 1998, los fondos del Centro Michel Foucault se trasladaron de la Bibliothèque du Saulchoir a una nueva biblioteca que recoge los fondos de otros muchos autores franceses contemporáneos (Louis Althusser, Roland Barthes, Jean Wahl, Francois Châtelet, Jean Piel, Sarah Kofman, Félix Guattari, etc.): el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), ubicado en 9, rue Bleue, 75009 París.

En el Department of Anthropology de la University of California (Berkeley, California 94720, USA), un grupo de investigadores trabaja sobre y a partir de la obra de Foucault. Desde 1986, edita la revista cuatrimestral *History of the Present*, dirigida por P. Rabinow y dedicada a difundir las investigaciones genealógicas.

# HERMENÉUTICA Y RECONSTRUCCIÓN (LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA EN LA TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS)

Ángel Prior Olmos

## Introducción

Para un proyecto de renovación de la Teoría Crítica como el de Habermas, el encuentro con la hermenéutica filosófica de Gadamer era poco menos que inevitable. Más allá de las filia-ciones históricas de cada una de estas teorías, no puede negarse que hay una profunda afinidad que las vincula. Ambas se atie-nen en sus rasgos básicos a la doble reflexividad que Horkhei-mer considera en su programático artículo de 1937 como pro-pia de la Teoría Crítica. Es decir, por un lado, se trata de teorías que toman en consideración el contexto de surgimiento (la *his-toria efectúa!* en Gadamer o la *evolución sociohistórica* en Marx) y, por otro lado, coinciden también en atender a su contexto de aplicación (*saber práctico* propio del intérprete en Gadamer o *función histórica* del proletariado en Marx).

En el panorama de la filosofía europea de los años sesenta, no puede dejar de reconocerse que también hay un cierto hilo común entre *Verdad y método* (1960) y por ejemplo las aporta-ciones de Adorno y Habermas a la disputa sobre el positivismo en la sociología alemana (1961). Hermenéutica filosófica y Teo-ría Crítica de la sociedad tienen un enemigo común sobre el que se dirigen: el positivismo y las tendencias objetivistas en ciencias sociales o ciencias del espíritu. La autocomprensión objetivista de la ciencia no reconoce el importante papel herme-néutico que juega el intérprete o el científico social en la elabo-ración de sus teorías. Frente a la separación entre la ciencia y el contexto social en que se origina, Hermenéutica y Teoría Críti-

ca coinciden en un giro hacia las fuentes preteóricas del conocimiento. La comprensión está enraizada en el lenguaje natural ordinario, que adquiere un estatuto configurador del conocimiento. Gadamer se apoya en el modelo de la traducción entre lenguas, Habermas lo hace en el habla ordinaria. En ambos casos hay una rehabilitación del conocimiento ordinario frente a la identificación del conocimiento con la ciencia en el positivismo.

Desde el punto de vista de estas afinidades, en el presente trabajo nos proponemos elucidar el estatuto de la presencia de la Hermenéutica en la obra de Habermas, en la idea de que se trata de una presencia no exenta de conflicto, pero también de recuperaciones tras anteriores y pretendidas superaciones. La recepción por Habermas de las posiciones hermenéuticas en Gadamer han terminado por constituir uno de los polos de referencia en los que se ha configurado su propia versión de la Teoría Crítica, y ello tanto en lo que pueda haber de coincidencias en su recepción inicial, como en los intentos de superación de la Hermenéutica en la forma de análisis teóricamente orientados ejemplificados por las ciencias reconstructivas. Más allá de uno y otro momento, la problemática hermenéutica vuelve a ser recuperada por Habermas en su propuesta de una Hermenéutica reconstructiva.

Ciñiéndonos ahora al primer momento de la recepción, Habermas encuentra en *Verdad y método* una de las principales tendencias contemporáneas sobre la problemática de la comprensión de sentido en las ciencias de la acción. Su propio proyecto de lógica de las ciencias sociales se ve obligado a integrar una pretensión hermenéutica.

## 1. Hermenéutica y lógica de las Ciencias sociales

La Hermenéutica filosófica aparece en Gadamer guiada por la pregunta ¿cómo es posible la comprensión?, ¿cuáles son las condiciones objetivas y subjetivas que subyacen a la comprensión de sentido. Gadamer tiende a rehabilitar el papel cognoscitivo del sentido común expresado en el lenguaje ordinario, más allá del primado cognoscitivo de las ciencias modernas. En sus propias palabras: «Cómo es posible una comprensión es una

pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que, por lo tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de su aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa».<sup>1</sup>

Gadamer reivindica el lenguaje como estructura ontológica y medio natural en el que el ser se hace comprender. Frente a la desvalorización instrumental del lenguaje en la época moderna, muestra la lingüisticidad como modo básico de la existencia humana. La Hermenéutica aparece como meditación filosófica acerca de las estructuras de la comunicación en el lenguaje ordinario. Habermas presenta los rasgos básicos de la Hermenéutica de Gadamer desde una confrontación polémica con las teorías del último Wittgenstein y de P. Winch. Las posiciones de Gadamer quedarían definidas por las siguientes características:<sup>2</sup> a) unidad de la Hermenéutica como intertraducibilidad de los lenguajes naturales, b) la comprensión hermenéutica guiada por el paradigma de la traducción o diálogo entre dos lenguajes naturales, c) énfasis en la historia y la tradición y d) actitud práctica de la apropiación hermenéutica.

La universalidad de la Hermenéutica tiene su base en la unidad trascendental de las lenguas, que pueden traducirse entre sí. Hay una unidad de la razón dentro de los lenguajes naturales. La traducción aparece como una transformación conforme a reglas. En ese sentido las reglas gramaticales suponen para Gadamer no sólo formas institucionales de vida, sino demarcación de horizontes, por eso incluyen la posibilidad de su inter-

1. H.G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito), Salamanca: Sigüeme, 1977, p. 12. Notemos que ya en este texto, Gadamer defiende la universalidad de la hermenéutica, aspecto que Habermas contestará.

2. Las ha subrayado, por ejemplo, Th. McCarthy en *La teoría crítica de J. Habermas* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Tecnos, 1987, p. 207.



pretación. En palabras de Habermas: «La razón, envuelta siempre en lengua, está ya siempre por encima de sus lenguas: la razón sólo vive en el lenguaje aniquilando las particularidades que son los lenguajes en que se encarnan. Ciertamente que sólo puede purificarse de las gangas de una particularidad transitando hacia otra. Esta universalidad intermitente viene confirmada en el acto de traducción. Formalmente se refleja en el rasgo que todas las lenguas recibidas tienen en común y que garantiza la unidad trascendental, a saber: en que en principio pueden traducirse entre sí».<sup>3</sup>

El modelo que guía la comprensión hermenéutica es el de la traducción entre dos lenguajes naturales. La relación entre el intérprete y su objeto (texto, acción, institución social, etc.) se basa en la búsqueda de acuerdo en el diálogo. El intérprete debe articular el sentido de su material en un marco simbólico de referencia distinto de aquél en el que el texto se constituyó como significativo. Como señala McCarthy, «el intérprete no se acerca a su objeto como una tabula rasa, como un observador idealmente neutral capaz de un acceso directo a lo «dato». Sino que más bien lleva consigo un cierto horizonte de expectativas —de creencias y de prácticas, de conceptos y de normas— que pertenecen a su propio mundo de la vida. Y mira a ese objeto desde las perspectivas abiertas por ese horizonte».<sup>4</sup>

Uno de los rasgos más genuinos y oñginales de Gadamer reside en la manera en que presenta la dimensión histórica de la comprensión de sentido. Así, las lenguas pueden traducirse no sólo en un sentido horizontal sino también vertical. La traducción entre generaciones y épocas hace que el sistema de reglas se siga desarrollando históricamente. El lenguaje se constituye y desarrolla por medio de la *tradicón*, de la que depende la anticipación o proyección del sentido de la interpretación. El círculo viene así determinado desde la comunidad que nos une al pasado. Para Habermas, «los lenguajes ordinarios son imperfectos y no garantizan univocidad alguna, de ahí que la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario sea siempre discontinua. Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe

3. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Tecnos, 1988, p. 230.

4. McCarthy, *op. cit.*, p. 208.

porque en principio es menester empezar a entenderse. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en estas fisuras; compensa la discontinuidad de la intersubjetividad».<sup>5</sup>

Frente a la autocomprensión objetivista de la Hermenéutica en el caso de Dilthey y las ciencias del espíritu, Gadamer rechaza que la comprensión hermenéutica sea mera reproducción de un sentido original. Por el contrario, resalta su carácter activo y productivo. La interpretación solamente se cumple en la *aplicación*, que cobra así un carácter necesario y universal dentro de la comprensión. Como tiene buen cuidado en indicar Habermas, la comprensión está vinculada a una autointerpretación orientadora de la acción, es decir, a la formación y cambio de actitudes. El modelo práctico que sigue la hermenéutica es el del saber práctico aristotélico que tiene las notas de forma reflexiva, saber internalizado y global que orienta sobre reglas de interacciones. Subyace a ese esquema el entrelazamiento de lenguaje y praxis, que se muestra por la conexión en la comunicación en el lenguaje ordinario entre reglas gramaticales e interacciones. Las reglas gramaticales del lenguaje incluyen así una dimensión de reglas prácticas, cuyos contenidos de sentido suponen consenso de significado y, en última instancia validez, intersubjetiva en un grupo social.

## 1.2. *Análisis teóricamente fundados vs. absolutización de la Hermenéutica*

Hasta aquí la breve síntesis de los planteamientos hermenéuticos de Gadamer, en sus líneas básicas aceptados por Habermas, que encuentra en ellos una fuente de inspiración para su propio proyecto teórico de construcción de una Teoría Social Crítica. Sus discrepancias surgen por la absolutización de la hermenéutica como único procedimiento de acceso a la realidad social, con lo que esto implica de rehabilitación de prejuicios y absolutización del lenguaje y de la tradición. Frente a los conceptos gadamerianos de autoridad, tradición, prejuicio y lenguaje, Habermas quiere resaltar las dimensiones de verdad, razón y reflexión, crítica y conocimiento. Aceptando el papel

5. Habermas, op. cit., p. 235.

que la tradición y la historia juegan en la configuración del presente, se plantea la necesidad de una justificación de la legitimidad de la autoridad, subrayando aquí la fuerza de la reflexión en la comprensión. Por otro lado, la interpretación hermenéutica debe ser completada y asociada a otras formas de acceso a la vida social como las que vienen dadas por la crítica de las ideologías, el análisis de los sistemas sociales y una filosofía de la historia con intención práctica.

Para Habermas la comprensión hermenéutica no puede ser la base única y adecuada para la investigación social, sino que es necesario abrir paso a análisis teóricamente fundados de los fenómenos estructurados lingüísticamente. El análisis comprensivo debe, pues, ser completado con la explicación teórica de los fenómenos sociales, por eso el enfoque de Habermas busca la integración de perspectivas muy distintas: por un lado, análisis y crítica de la comunicación sistemáticamente distorsionada, análisis de los sistemas de acción y Teoría de la Evolución Social. Por otro, reconstrucción de las competencias lingüística, cognoscitiva, interactiva y moral. Ello nos abre paso ya al sentido que Habermas confiere al término *reconstrucción*.

## **2. Ciencias reconstructivas y superación de la Hermenéutica**

### **2.1. Reconstrucción y crítica**

El término *Reconstrucción*, con su importante matiz metodológico, aparece en la obra de Habermas desde la autocrítica respecto a las ideas formuladas en *Conocimiento e interés*, concretamente en conexión con la caracterización del interés emancipatorio como propio de la Ciencia Social Crítica. En sus propias palabras: «Mis investigaciones en *Conocimiento e interés* no adolecen solamente de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad, sino también de la ausencia de diferenciación entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido de crítica. Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso lingüístico de «reflexión», que parte del idealismo alemán, abarca ambas cosas (y las confunde): de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias

del sujeto que conoce, habla y actúa, y del otro la reflexión en torno a angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso (o grupo determinado de sujetos, o un sujeto genérico dado) en un proceso de formación».<sup>6</sup>

Desde el momento en que Habermas realiza esta distinción su empresa teórica se concentra durante un largo periodo en el desarrollo autónomo de las implicaciones de la reconstrucción, de lo que han sido piezas características la Pragmática Universal, la Teoría de la Acción Comunicativa, las teorías evolutivas y la Ética del Discurso. Con ello ha adquirido cuerpo un tipo de saber teórico puro que tiene una pretensión de validez, por un lado, universal, por otro, hipotética y empírica, que formalmente debe distinguirse de la crítica.

Los primeros textos donde Habermas introduce la distinción entre Reconstrucción Racional y Autorreflexión Crítica son *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (1971), la introducción a la nueva edición (1971) de *Teoría y praxis* y el epílogo de 1973 a *Conocimiento e interés*. En el primer texto, caracteriza las reconstrucciones racionales como explicaciones del sistema de reglas lingüísticas que el hablante domina implícitamente. Por su parte, en la autorreflexión un sujeto se torna consciente de los presupuestos inconscientes de sus operaciones efectuadas hasta entonces «intentione recta». De esta manera Habermas interpreta el psicoanálisis como una crítica de la comunicación sistemáticamente distorsionada que supone una concepción de la normalidad lingüística, de la que presenta un primer esbozo. Precisamente en la introducción a la primera edición de *Teoría y praxis*, Habermas matiza que la autorreflexión crítica propia del diálogo psicoanalítico entre médico y paciente no es objeto propiamente del discurso, a diferencia de las reconstrucciones racionales que son objeto de los discursos habituales.

La crítica conduce a una autorreflexión como paso de inconsciente a consciente que es rica en *consecuencias prácticas*, mientras que las reconstrucciones tienen una pretensión de «*saber puro*» del que no se siguen de modo inmediato consecuen-

6. J. Habermas, *Conocimiento e interés* (Irad. M. Jiménez, J.F. Ivara y L. Martín Santos, revisada por J. Vidal Beneyto), Madrid: Taurus, 1982, p. 333.

cias prácticas, sino que mantiene una relación indirecta con el interés cognoscitivo emancipatorio. Es un saber que lleva a consciencia el sistema de reglas que funcionan implícitamente. Pero es en el apartado 6, «Reconstrucción *versus* autocrítica» del epílogo de 1973 a *Conocimiento e interés* donde encontramos un mayor desarrollo de la distinción. El programa de la reconstrucción surge desde la inspiración de Kant. Así la fundamentación trascendental kantiana del saber teórico posible (y de la acción moral) es entendida por Habermas como reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que habla, conoce y actúa. Mientras que la reconstrucción abarca sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidas por un número indeterminado de sujetos con las correspondientes competencias, es decir, con *pretensiones universales*, por el contrario la crítica se refiere a algo *particular*, i.e., al proceso de formación peculiar de una identidad individual o de grupo. Por tanto como una «reflexión en torno a los angostamientos inconscientemente producidos en que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso» en un proceso de formación. Por ello la crítica hace consciente algo inconsciente de una forma rica en consecuencias prácticas, mientras que las reconstrucciones explican un «saber cómo», el saber intuitivo que se adquiere como una competencia formada por reglas, sin consecuencias prácticas.

## 2.2. *La Pragmática Universal como ciencia reconstructiva*

Indudablemente la Pragmática Universal es la pieza clave de la teoría de Habermas, el lugar donde obtienen fuerza sus principales argumentos y de donde deriva el peculiar giro que confiere a la Teoría Crítica. Dentro de las ciencias reconstructivas ocupa un lugar privilegiado, ya que en ella reposa la intuición fundamental de una pretensión de racionalidad universal presente en la interacción lingüística y de la que son otros exponentes, aunque derivados las experiencias tematizadas tanto por las diversas teorías evolutivas como por la Ética del Discurso.

La Pragmática Universal, como núcleo y objetivo esencial de la reconstrucción, puede ser entendida desde nuestro lema «Hermenéutica y reconstrucción», como la respuesta más di-

recta de Habermas a la Teoría del Lenguaje de Gadamer. Aquí el acento es puesto en la necesidad de análisis teóricamente informados. Si se quiere evitar el particularismo y la mera historicidad de la comprensión hermenéutica hay que encontrar un criterio de racionalidad en el que se apoye la comprensión de sentido. Al simple hecho de la existencia del entendimiento en el diálogo, Habermas opone la pregunta por las condiciones de posibilidad. Como ha señalado Th. McCarthy, en paralelismo con la pregunta kantiana ¿cómo es posible la experiencia en general?, Habermas se plantea la pregunta ¿cómo es posible el entendimiento mutuo (entre sujetos hablantes y actuantes) en general? Su presupuesto es que todo sujeto que habla y actúa presupone una estructura profunda, unas reglas, criterios y esquemas sobre los que se apoya en su actuación. En palabras de McCarthy: «El propósito de la reconstrucción racional es el de hacer explícito, precisamente, lo que subyace a aquello que es dominado prácticamente, a esa experiencia preteórica, al conocimiento tácito que representa la competencia del sujeto en un dominio dado. Por tanto, ese intento difiere de la comprensión hermenéutica en que su objetivo no es la paráfrasis o la traducción de un significado antes oscuro, sino un conocimiento explícito de las estructuras y normas profundas, cuyo dominio está implícito en la competencia que un sujeto tiene para generar configuraciones simbólicas significativas».<sup>7</sup>

El programa de la Pragmática universal y formal ha sido desarrollado en diversas obras de los años setenta y ochenta por Habermas. La reconstrucción del sistema de reglas y estructura profunda de la comunicación hablada ha dado lugar a diversas piezas localizadas en conceptos como acción social, argumentación, discurso, racionalidad procedimental, etc. Si la teoría del conocimiento ha dejado de ser el camino regio para la teoría crítica, la Pragmática universal constituye una pretensión de saber no meramente metodológico en el que apoya una nueva fundamentación teórica y normativa de la teoría social. De esta forma sería posible un acceso hermenéutico al ámbito de la vida social simbólicamente estructurado y, al mismo tiempo, no renunciar a pretensiones de objetividad y racionalidad.

7. Tli. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (trad. A. Rivera Rodríguez), Madrid: Tecnos, 1992, p. 142.

Indudablemente, las pretensiones que Habermas confiere a la Pragmática universal en cuanto saber que reconstruye las reglas fundamentales del habla, entendidas como competencias de la especie, y como fundamento de las normas del discurso teórico y práctico, aunando así pretensión universal con conocimiento empírico, hipotético y falible, son pretensiones teóricamente muy fuertes que guardan un equilibrio inestable entre trascendentalismo y objetivismo empirista. Si un mero esquema inductivista no parece ser suficiente para justificar la universalidad de las estructuras a las que Habermas apunta, si la mera distinción conceptual tampoco ofrece apoyo empírico, el problema que se plantea puede formularse así: «Si la pragmática formal es una ciencia empírico-reconstructiva que busca el conocimiento *a posteriori*, si se supone que las reconstrucciones captan, precisamente, aquellas estructuras y reglas verdaderamente operativas en aquellos dominios que son objeto de escrutinio y si, finalmente, las estructuras del discurso y de la acción comunicativa que Habermas singulariza sólo se encuentran en ciertas esferas de ciertas culturas durante ciertas épocas, ¿cómo es posible defender la opinión de que esas estructuras son características pragmático-universales de la comunicación como tal?». <sup>8</sup>

Ante este problema, Habermas señala la necesidad de desarrollar una perspectiva evolucionista que haga plausible la aparición empírica de las competencias universales reconstruidas por la Pragmática formal. La cuestión no obstante no termina de resolverse, en la medida en que los análisis reposan en una conceptualización de una lógica evolutiva que impregna los diversos estadios empíricos que se aplica (evolución desde las estructuras míticas a la concepción moderna del mundo, evolución de las competencias cognitivas y morales, evolución social, etc.). Como ha señalado McCarthy, la perspectiva lógico-evolutiva, «presupone más que prueba *quod est demonstrandum*, la significación universal de las categorías y presupuestos sobre los que está basada». <sup>9</sup>

Por otro lado, Habermas ha sido bien consciente de su intento de aunar, desde una perspectiva restringida y crítica, los programas trascendental y dialéctico de fundamentación de la

8. *Ibid.*, p. 147.

9. *Ibid.*, p. 149.

filosofía. A su juicio sería interesante que ambas perspectivas «puedan complementarse mutuamente, en lugar de enfrentarse como hasta ahora lo han hecho». El ejemplo del estructuralismo genético de Piaget pone de manifiesto que la «abstracción reflexiva», como mecanismo de aprendizaje, recoge por un lado «la reflexión trascendental en que a los elementos *formales*, primero ocultos en el *contenido* del conocimiento como esquemas de acción del sujeto cognoscente, los trae a conciencia, los diferencia, y los reconstruye al nivel de reflexión inmediatamente superior. A la vez, este mecanismo de aprendizaje tiene una función similar a la que tiene en Hegel la fuerza de esa negación que suprime y supera dialécticamente las figuras de la autoconciencia cuando éstas entran en contradicción consigo mismas». <sup>10</sup> Pero aquí el problema no reside tanto en la necesidad de completar perspectivas trascendental y dialéctica cuanto hasta qué punto puede ello hacerse sin aceptar explícita o implícitamente los presupuestos tanto de la fundamentación primera y trascendental cuanto de una filosofía de la historia dialéctica orientada desde el espíritu absoluto. De nuevo aquí el giro de Habermas no puede dejar de reconocerse que es hábil: el saber reconstructivo queda asimilado a un saber puro del que ni siquiera cabe ocultar que reposa en una hipótesis esencialista. Y al mismo tiempo mantiene la forma de un saber empírico.

La universalidad del saber reconstructivo se sugiere desde la comparación con disciplinas clásicas de la filosofía. En palabras de Habermas, «este tipo de saber siempre ha pretendido el estatus de un saber específico, de un saber «puro», junto con la lógica y la matemática, junto con la teoría del conocimiento y la teoría lingüística, configuran hasta el día de hoy el núcleo de las disciplinas filosóficas. Este tipo de saber no es constitutivo para las ciencias objetivantes; en esta medida no es afectada ni por el interés práctico, ni por el técnico. Para las ciencias del tipo de la crítica [...] las reconstrucciones parecen tener una significación constitutiva tanto en el plano horizontal como en el vertical»."

10. J. Habermas, «La filosofía como guarda e intérprete», *Teorema*, XI/4 (1981), p. 255.

11. J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (trad. S. Mas, C. Moya y J. Muñoz), Madrid: Tecnos, 1987, p. 34.



Las reconstrucciones plantean explícitamente una pretensión esencialista. Habermas lo dice claramente: «Las reconstrucciones racionales sólo pueden reflejar, en un sentido esencialista, el saber preteórico que hacen explícito; cuando son verdaderas tienen que corresponder exactamente a las reglas que operan en el ámbito objetual, es decir, a las reglas que efectivamente determinan la generación de estructuras superficiales. De ahí que resulte bien consecuente la suposición de correlación de Chomsky, según la cual la gramática que construye el lingüista está representada por parte del hablante por una gramática mental que se corresponde exactamente con la primera».<sup>12</sup>

Con esto se llega a un resultado paradójico desde el punto de vista de la teoría crítica, porque parece que con la distinción entre reconstrucción y crítica Habermas acaba postulando que la alternativa a una teoría estrictamente crítica sea la teoría tradicional tal como la condenaba Horkheimer.<sup>13</sup> Ese saber puro parece reposar en una concepción de la verdad como correspondencia que no haría sino reproducir el ideal de *theoría* pura de los griegos. Claro que esto no debe ser entendido como un abandono por parte de Habermas de las pretensiones de la crítica, por el contrario, la reconstrucción sigue teniendo una relación estrecha con la crítica. Así, en el epílogo a *Conocimiento e interés* Habermas se reitera en su planteamiento de que «las ciencias «reconstructivas», como la lógica y la lingüística general, tienen un estatuto similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como una pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filosofía trascendental (transformada)». Estos ideales se apoyan en una «reflexión acerca de los presupuestos de los que hacemos uso siempre ya en el habla racional. En este sentido, este tipo de saber ha pretendido siempre el estatuto de un saber especial y «puro».<sup>14</sup> Pero la crítica sigue estando presente en el programa, en la medida en que «una pragmática universal que aprehende las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística es la base teóri-

12. J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y materiales previos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra, 1989, p. 315.

13. Cl. Piché, «Entre la philosophie et la science: le reconstructionnisme herméneutique de J. Habermas», *Dialogue*, XXV (1986), 119-142, p. 129.

14. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 335.

ca para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes». <sup>15</sup> Saber puro y saber crítico, pues, se exigen mutuamente.

### 3. Hermenéutica reconstructiva y Teoría Crítica

#### 3.1. *Reconstruccionismo hermenéutico*

Del desarrollo de un programa de teoría general del lenguaje en relación con la interacción comunicativa, diferente del de Gadamer, no se debe deducir que Habermas ha rechazado definitivamente la hermenéutica como acercamiento al ámbito simbólico de la vida social, de manera que puedan contraponerse hermenéutica y reconstrucción como dos procedimientos antagonísticos. Por el contrario, la perspectiva hermenéutica ha pasado a ser pieza de la teoría de Habermas, mostrando una versión peculiar de la misma en la forma de lo que podemos llamar hermenéutica reconstructiva o reconstruccionismo hermenéutico como propio de las ciencias sociales reconstructivas.

Más allá de las intenciones de Gadamer, la recepción de *Verdad y Método* ha tenido un fuerte impacto en las discusiones metodológicas contemporáneas sobre las ciencias sociales, de manera que ha podido hablarse del «paradigma interpretativo» como una de las tendencias fundamentales del panorama de las ciencias sociales de las dos últimas décadas. Habermas ha contribuido a esa difusión tanto por sus aportaciones en la polémica con Gadamer cuanto por el desarrollo de sus planteamientos propios. En todo caso, la hermenéutica filosófica ha tenido un efecto positivo en las discusiones contemporáneas al «liberar la dimensión hermenéutica *dentro* de las ciencias mismas, sobre todo dentro de las ciencias sociales y de las ciencias de la naturaleza».

Los procedimientos hermenéuticos han venido a subrayar por otra vía lo que la Teoría Crítica desde Horkheimer ya había señalado: la reflexividad sobre el contexto de surgimiento de la propia teoría. Frente al pretendido objetivismo de la interpretación positivista de las ciencias sociales, la inserción en la esfera

15. *Ibid.*, p.336.

simbólica del mundo social del objeto de éstas hace inevitable abandonar la posición del observador imparcial y su pretensión de superioridad y seguridad respecto al contexto. Al intérprete se le plantea el problema de cómo superar la dependencia contextual de su interpretación, teniendo en cuenta que ésta «sólo puede comprobarse de modo parcial y no cuestionarse en su totalidad». Por otro lado, los procedimientos hermenéuticos van más allá del conocimiento, estrictamente proposicional y deben entrar en enunciados no descriptivos y en pretensiones de validez no cognitivas, es decir, se rompe el postulado clásico de neutralidad axiológica, desde el que se garantizaba la objetividad del conocimiento empírico. Por fin, los planteamientos hermenéuticos vienen a resaltar la conexión entre significado y validez.<sup>16</sup>

Las diversas posiciones hermenéuticas se enfrentan al problema de la objetividad y racionalidad de su comprensión. La cuestión es si la renuncia a la independencia del contexto y a la neutralidad axiológica conlleva simultáneamente la renuncia a toda pretensión de objetividad. Al respecto Habermas plantea su posición como intermedia entre los polos del objetivismo hermenéutico y de la hermenéutica radical. El primero, apoyado en una teoría intuitiva de la comprensión, resta importancia al problema de la interpretación. Las posiciones del joven Dilthey, criticadas por Gadamer en *Verdad y método*, serían exponentes de este planteamiento. Por otro lado, la hermenéutica radical de autores como el propio Gadamer y Rorty, supondría una renuncia a la pretensión de objetividad y a todo conocimiento explicativo, con la consecuencia de relativismo.<sup>17</sup> Frente a una y otra posición, el reconstruccionismo hermenéutico renuncia al postulado de neutralidad axiológica y no se regiría

16. Véase J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (trad. R. García Cotarelo), Barcelona: Península, 1985, pp. 42-43. Respecto a la conexión entre significado y validez, Habermas indica que el «intérprete entiende el significado de un texto en la medida en que entelge por qué el autor se creyó con derecho a hacer determinadas afirmaciones (como verdaderas), a reconocer determinados valores y normas (como correctos), o a manifestar determinadas vivencias (como veraces)... El intérprete posterior no pudo identificar estos presupuestos si no toma postura, siquiera sea implícitamente, frente a las pretensiones de validez vinculadas al texto» (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid: Taurus, 1987, p. 184).

17. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 42.

por el modelo de la ciencia nomológica, si bien defiende la necesidad de postulados teóricos que produzcan un conocimiento objetivo al tiempo que teórico.<sup>18</sup>

### 3.2. *Funciones de las reconstrucciones racionales.*

#### *De nuevo la Teoría Crítica*

Pero con la empresa de la hermenéutica reconstructiva, Habermas no pretende simplemente hacer frente al relativismo que se sigue de las teorías de Gadamer, mediante la defensa de un conocimiento teórico con pretensiones de objetividad y racionalidad. En todo caso ésta no sería sino una de las dimensiones de las reconstrucciones. Más allá de este objetivo, se trata de reformular las dimensiones clásicas de la Teoría crítica, recogiendo el reto que la hermenéutica filosófica plantea al resaltar el carácter práctico de la comprensión.

Con su distinción entre funciones teórica, crítica y constructiva de las reconstrucciones racionales, nos parece que Habermas vuelve a retomar la dimensión práctica de la aplicación, propia de la hermenéutica, confiriéndole un componente que va más allá de la mera relación con la tradición cultural, e insertándola en los mismos procesos de racionalización social. De esta manera la distinción entre reconstrucción y crítica obtiene una nueva dimensión.

La función teórica de la hermenéutica reconstructiva mantiene la exigencia de superar el relativismo contextualista de la hermenéutica comprensiva, pues mediante el análisis de «condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretenden describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento *teórico* competitivo. En esta esfera aparecen argumentos *trascendentales* débiles que tratan de probar la inexcusabilidad, esto es, la irrenunciabilidad de los presupuestos de las prácticas relevantes».<sup>19</sup> Se trata, pues, de defender una esfera teórica irrenunciable en tanto que verdadero *a priori* antropológico.

Más allá de esta primera tarea, las reconstrucciones racioná-

is. *Ibíd.*, p. 43.

19. *Ibíd.*, pp. 45-46.

les adquieren una función crítico-normativo ya que «al explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones (expresiones), pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función crítica».<sup>20</sup>

Aquí se pone de manifiesto que Habermas mantiene el objetivo de la Teoría Crítica de ser una teoría orientada en sentido práctico y que la reconstrucción racional de competencias universales no culmina en un saber teórico-contemplativo, sino en todo caso teórico-práctico. Al respecto, es conveniente señalar que Habermas no confiere un significado crítico-negativo al término, sino que cada vez resalta más su función crítico-positiva, en el sentido de una reevaluación positiva del pasado, como se pone de manifiesto en su defensa de una prolongación crítica de la Ilustración.

Pero la dimensión hermenéutica intrínseca a la propuesta reconstruccionista no se limita a la propuesta de una conexión con las distintas esferas de validez entre sí (recuperación de la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces), sino que incluye una conexión entre las esferas de la cultura y el ámbito del mundo de la vida. Las reconstrucciones racionales, en la medida «en que hacen que las diferenciaciones entre las pretensiones de validez trasciendan las fronteras tradicionales, pueden determinar nuevas pautas analíticas y adoptar, en consecuencia, una función constructiva».<sup>21</sup> Aquí se trata de la contribución que la teoría social crítica puede hacer al proceso de racionalización creciente en la modernidad, corrió la distinción entre valores culturales y normas éticas que se desprende del proyecto de la Ética del discurso. De esta forma, la Teoría Crítica adquiere una dimensión prescriptiva, orientadora de la acción, con lo que vuelve a enlazar, radicalizándola, con la dimensión práctica de la comprensión hermenéutica.

20. *rt*),p.45.

21. *Ib*(d.p. 145.

## Documentación sobre Habermas, Hermenéutica y Reconstrucción.

### *Textos de referencia de Habermas*

- «El enfoque hermenéutico», en «Un informe bibliográfico (1967): La Lógica de las ciencias sociales», en *La lógica de las ciencias sociales* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1988, pp. 228-256.
- «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» (1971), en *La lógica de las ciencias sociales* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1988, pp. 277-306.
- «Introducción a la nueva edición: Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis» (1971), en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (trad. S. Mas, C. Moya y J. Muñoz), Madrid, Tecnos, 1987, pp. 13-48.
- «Epílogo» (1973), en *Conocimiento e interés* (trad. M. Jiménez Redondo, J.F. Yvars, L. Martín Santos, J. Vidal Beneyto), Madrid, Taurus, 1982, pp. 297-337.
- «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368.
- «H.G. Gadamer: Urbanización de la provincia heideggeriana» (1979), en *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1984, pp. 346-354.
- «Hermenéutica filosófica. Lectura tradicionalista y lectura crítica» (1981), en «La problemática de la comprensión en las ciencias sociales», en *Teoría de la acción comunicativa, vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1987, pp. 182-196.
- «Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas (*verstehende*)» (1980), en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983) (trad. R. García Cotarelo), Barcelona, Península, 1985, pp. 31-56.
- «La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete» (1981), en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983) (trad. R. García Cotarelo), Barcelona, Península, 1985, pp. 9-29.

### *Estudios específicos*

- ALFORD, C.F., «Is Habermass reconstructive science really science?», *Theory and Society*, n.º 14 (1985), 321-340.
- BAYNES, K., «Rational reconstruction and social Criticism: Habermass model of interpretative social science», *The Philosophical Forum*, vol. XXI, n.º 1-2 (1989-1990), pp. 122-145.

- DALLMAYR, F.R., «Pragmatism and hermeneutics», *Review of Politics*, vol. 47, n.º 3 (1985), pp. 411-430.
- DAVEY, N., «Habermas contribution to Hermeneutic theory», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 16, n.º 2 (1985), pp. 109-131.
- FLOISTAD, G., «Social Concepts of Action. Notes on Habermas Proposal for a social theory of Knowledge», *Inquire*, n.º 13 (1970), pp. 175-198.
- HESSE, M., «Science and Objectivity», en J.B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Londres, Macmillan Press, 1982, pp. 98-115.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., «Problemas de construcción en teoría de la acción comunicativa», *Daimon*, n.º 1 (1989), pp. 133-158.
- KORTHALS, M., «The Philosophical Foundation of the Social Sciences in the Theory of J. Habermas», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 18, n.º 1 (1988), pp. 69-72.
- MCCARTHY, Th., «Rationality and Relativism: Habermas «Overcoming» of Hermeneutics», en J.B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Londres, Macmillan Press, 1982, pp. 57-78.
- MCCUMBER, J., «Reflection and Emancipation in Habermas», *Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, n.º 1 (1984), pp. 71-81.
- MISGELD, D., «Critical Hermeneutics Versus Neoparsonianism? A Critique of the Distinction between System and Lifeworld in Habermas *Theory of Communicative Action* (vol. II)», *New German Critique*, n.º 35 (1985), pp. 55-82.
- PICHÉ, C., «Entre la philosophie et la science: le reconstructionnisme herméneutique de J. Habermas», *Dialogue*, XXV (1986), pp. 119-142.
- SCIATZKI, T., «The rationalization of meaning and understanding: Davidson and Habermas», *Synthese*, 69 (1986), pp. 51-79.

#### *Selección de ediciones de Habermas en castellano*

- Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984.
- Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985.
- Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península.
- Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- Debate sobre el liberalismo político*, con J. Rawls, Barcelona, Paidós, 1998.
- El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989.
- Ensayos políticos*, Barcelona: Península, 1988.
- Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introd. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.
- Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili ed., 1981.

*Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 1989.  
*La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.  
*La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos, 1991.  
*La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taums, 1981.  
*Más allá del Estado nacional*, introd. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1997.  
*Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990.  
*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986.  
*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.  
*Sobre Nietzsche y otros ensayos*, prólogo de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1982.  
*Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 1987.  
*Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taums, 1987.  
*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989.  
*Textos y contextos*, introd. de M. Jiménez Redondo, Barcelona, Ariel, 1996.

*Selección de estudios sobre Habermas y bibliografía complementaria*

a) Libros

ALEXY, R., *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994.  
—, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.  
ALWAY, J., *Critical Theory and Political Possibilities*, Westport, Greenwood R, 1995.  
APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985.  
—, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Introducción de A. Cortina, Barcelona, Paidós, 1991.  
—, y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.  
ARATO, A. y GEBHARDT, E., *The essential Frankfurt School. Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1978 y ss.  
BAYNES, K., *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, Suny Press, 1992.  
BENHABIB, S., *Critique, Nonn and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia U.P., 1986.  
—, *Situating the Self*, Cambridge, Polity P., 1992.  
— y DALLMAYR, F. (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, The MIT Press, 1990.  
BERNSTEIN, J.D., *Recovering ethical Ufe. Jürgen Habermas and the future of critical theory*, Londres, Routledge, 1994.



- BOLADERAS, M., *Comunicación, ética y política*, Madrid, Alianza, 1996.
- BOTTOMORE, T., *The Frankfurt School*, Nueva York, Methuen, 1984.
- BRAATEN, J., *Habermass Critica! Theory of Society*, Albany, Suny Press, 1991.
- BRONNER, S.E. y KELLNER, D.M. (eds.), *Critica! Theory and Society: A Reader*, Nueva York, Routledge, 1989.
- CALHOUN, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
- CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989.
- COHÉN, J. y ARATO, A., *Civil Society and Política! Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994.
- COLOM GONZÁLEZ, F., *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona-México, Anthropos, 1992.
- COOKE, M., *Language and Reason. A Study of Habermass Pragmatics*, Cambridge, MIT Press, 1994.
- CORTINA, A., *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985.
- , *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, epílogo de K.O. Apel, Salamanca, Sígneme, 1988.
- CHAMBERS, S., *Reasonable Democracy: J. Habermas and the Polines of Discourse*, Ithaca, Cornell U.P., 1996.
- D'AGOSTINO, F., *Free Public Reason: Making It Up As We Go*, Nueva York, Oxford U.P., 1996.
- DALLMAYR, F.R., *Between Freiburg and Frankfurt*, Amherst, University of Mass. Press, 1991.
- DEFLEM, M. (ed.), *Habermas, Modernity and Law*, Londres, 1996.
- DESCOMBES, V., *The Barometers of Modern Reason: On the Philosophies of Current Events*, Nueva York, Oxford U. P., 1993.
- ESQUIROL, J.M., *Tres ensayos de filosofía política*, Barcelona, E.U.B., 1996.
- FERRY, J.M., *Habermas: l'ethique de la communication*, París, PUF, 1987.
- GABÁS, R., *Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.
- GARCÍA MARZA, V.D., *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GEUSS, R., *The Idea of a Critical Theorie. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, C.U.P., 1981.
- GIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.
- GIMBERNAT, J.A. (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- GRIPP, II., *Jürgen Habermas*, Paderborn, Schöningh, 1984.
- Guzzi, G., *Linguaggio, Stato, Lavoro. Jürgen Habermas: Teoría e Ideología*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- HELD, D., *Introduction to critical theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980.

- HOLUB, R.C., *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*, Londres, Routledge, 1991.
- HONNETH, A. (ed.). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
- , *Philosophical intervention in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
- HOY, D.C. y MCCARTHY, T., *Critical Theory*, Oxford U.K. - Cambridge, Mass., Blackwell, 1994.
- INGRAM, D., *Critical Theory and Philosophy*, Nueva York, Paragon House, 1990.
- , *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven - Londres, Yale U.P., 1987.
- INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad: la teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona. Eunsa, 1985
- JIMÉNEZ REDONDO, M., y otros, *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas*, Madrid: F.I.M., 1988.
- KELLY, M. (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres, The MIT Press, 1990.
- (ed.), *Critique and Power*, Cambridge, The MIT Press, 1995.
- KETNER, K.L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries*, Fordham University Press, 1995.
- KORTIAN, G., *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Nueva York, Cambridge U.P., 1980.
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.
- LANGSDORF, L. (ed.), *Phenomenology, Interpretation, and Community*, Albany, Suny P., 1996.
- MARDONES, J.M., *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- , *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentado», normativa de la teoría crítica de la sociedad*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.
- MATUSTIK, M.J., *Postnational Identity; Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel*, Nueva York, Guilford, 1993
- MCCARTHY, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.
- , *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.
- MENÉNDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1998.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Madrid: F.C.E., 1990.
- OUTHWAITE, W., *Habermas: A Critical Introduction*, Stanford, Stanford U. P., 1994.
- PANEA, J.M., *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Sevilla, Servicio Pub. Universidad de Sevilla, 1996.
- RAMUSSEN, D.M., *Reading Habermas*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

- (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debate in Ethics*, Cambridge, The MIT Press, 1990.
- REHG, W., *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- REQUEJO COLL, F., *Teoría crítica y Estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, prólogo de E. Trías, Barcelona, Anthropos, 1991.
- ROCKMORE, T., *Habermas on Historical! Materialism*, Bloomington-Indianapolis, Indiana U.P., 1989.
- , *On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities P., 1996.
- SEIDMAN, S., *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*, Boston, Beacon Press, 1989.
- SERRANO GÓMEZ, E., *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas, la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- SKIRBEKK, G., *Rationality and Modernity: Essays in Philosophical Pragmatics*, Scandinavian University Press, Oslo, 1993.
- THIEBAUT, C., *LOS límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.
- THOMPSON, J.B., *Critical hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge U.P., 1981.
- , y HELD, D. (eds.), *Habermas: Critica! Debates*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1982.
- UREÑA, E.M., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978.
- WELLMER, A., *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, prólogo de M. Pía Lara, Barcelona, Anthropos, 1994.
- , *Finale departida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.
- , *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid, Visor, 1993.
- , *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- WHITE, S.K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Nueva York, Cambridge U.P., 1995.
- , *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988.
- ZIMMERMANN, R., *Utopia - Rationalität - Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Friburgo-Munich, Alber, 1985.

b) Artículos y capítulos de libros

- ABOULAFIA, M., «Habermas and Mead: On Universality and Individuality», *Contellations*, vol. 2, n.º 1 (1995), 94-113.
- ALEXY, R., «La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica», en E.G. Valdés (comp.), *Derecho y Filosofía*, Buenos Aires: Alfa, 1985.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «Sobre la acción comunicativa en J. Habermas», Separata de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987), 37-53.
- APEL, K.O., «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 147-184.
- , «¿Límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sigüeme, 1988, pp. 233-264.
- BAYNES, K., «Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive social Science», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres: The MIT Press, 1990, pp. 122-145.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J., «Los actos de habla y la teoría de la acción comunicativa según J. Habermas», *Letras de Deusto*, n.º 38 (mayo-agosto 1987), 27-39.
- BENIABIB, S., «In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres: The MIT Press, 1990, 1-31.
- BERNSTEIN, R., «Introducción», en A. Giddens, y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 13-61.
- BRAUER, D., «La filosofía idealista de la historia», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 85-118.
- CAEFARENA, J.G., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos-CSIC, 1989, pp. 43-63.
- CORTINA, A., «La ética discursiva», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3: *La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, 1989, pp. 533-576.
- , «Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad», Introducción a K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 9-33.
- DE LA IGLESIA, J.L., «La recuperación de Dilthey por Habermas», en M. Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 39-58.
- DOMENECH, A., «"Summum ius summa iniuria" (De Marx al éthos antiguo y más allá)», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 175-197.

- GARCÍA AMADO, J.A., «La filosofía del Derecho de J. Habermas», *Doxa*, 13 (1993), pp. 235-258.
- , «Justicia, democracia y validez del Derecho en Jürgen Habermas», *Sistema*, 107 (1992), pp. 115-126.
- GIMBERNAT, J.A., «Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana (El prisma de la ética discursiva)», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos-CSIC, 1989, pp. 605-611.
- GÓMEZ, V., «La teoría crítica en España. Aspectos de una recensión», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 30 (1996), pp. 11-41.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C., «La Escuela de Frankfurt. Habermas», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza, 1995.
- GONZÁLEZ, J.M., «Estado, poder y legitimación en Habermas», en Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 75-102.
- HERNÁNDEZ PACHECO, J., «Jürgen Habermas: Teoría de la Acción Comunicativa», en *Corrientes actuales de la filosofía (II). Filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 269-334.
- HOFFFE, O., «Una conversione della teoría critica?», *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, vol. 74, n.º 4 (1994), 270-290.
- HONNETH, A., «La teoría crítica», en A. Giddens, y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 445-488.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., «La fundamentación de la razón práctica en la Escuela de Erlangen», en M. Jiménez Redondo, y otros. *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 7-22.
- , «La teoría de la acción comunicativa de Habermas (LT)», en Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 129-146.
- KELLY, M. (ed.), «MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics», en M. Kelly (ed.), *Henneneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres, The MJT Press, 1990, pp. 70-93.
- MAESTRE, A., «La teoría de la acción comunicativa en Habermas (I)», en Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 103-128.
- MARTÍNEZ, F.J., «La constitución del sujeto moral en Habermas», en Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa*, pp. 59-74.
- MARTÍNEZ, J.M., «Ciencia y técnica como ideología», en Jiménez Redondo y otros, *Racionalidad y acción comunicativa*, Madrid: F.I.M., 1988, pp. 23-58.
- MCCARTHY, T., «La idea de una pragmática universal», en *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid: Tecnos 1987, pp. 315-337.
- MONTERO, F., «Mundo y acción comunicativa según Habermas», *Fragmentos de Filosofía*, 1 (1992), 149-166.

- MUGUERZA, J., «Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento político de J. Habermas)», *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n.º 56 (1987), pp. 7-63.
- PRIOR, A., «La teoría de la acción social de J. Habermas», *Daimon*, 3 (1991), 173-196.
- , «Habermas y el universalismo moral», *Daimon*, 7 (1993), 145-156.
- THIEBAUT, C., «La escuela de Frankfurt», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética, 3. La ética contemporánea*, pp. 441-480.
- VILLACANAS, J.L., «¿Dos éticas? Reflexiones sobre la relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción», manuscrito, Murcia, marzo 1994, 24 pp.
- WALZER, M., «A Critique of Philosophical Conversation», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critica! Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres: The MLT Press, 1990, pp. 182-196.
- WARNKE, G., «Rawls, Habermas, and Real Talk: A Reply to Walzer», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critica! Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres: The MLT Press, 1990, pp. 197-203.
- , «Social Interpretation and Political Theory: Walzer and His Critics», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critica! Theory in Ethics and Politics*, Cambridge-Londres, The MIT Press, 1990, pp. 204-226.
- WELLMER, A., «¿Qué es una teoría pragmática del significado? Variaciones sobre la proposición "Comprendemos un acto de habla, si sabemos lo que lo hace aceptable"», *Daimon*, 1 (1989), 9-38.
- , «Razón, utopía y "dialéctica de la Ilustración"», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 65-110.

#### *Repertorios bibliográficos sobre Habermas*

- GÓRTZEN, R., *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

## TRABAJO CIENTÍFICO Y VISIÓN INTEGRAL: EL PAPEL DEL HISTORIADOR EN LA SOCIEDAD ACTUAL

*F. Javier Guillamón Álvarez*

En todo trabajo científico lo primero que hay que plantear es cuál es el ejercicio teórico —la teoría previa de la que habla Lucien Febvre— que puede garantizar al menos las bases o principios que inspiran el trabajo.

Los instrumentos principales con los que debemos contar a la hora de afrontarlo son los que se refieren a la explicitación del objeto, a las interrelaciones entre la teoría previa y los fragmentos de la realidad.

La adecuación metodológica debe darse entre el objeto y el planteamiento teórico y la comprensión de la totalidad —pues probablemente la Historia sea la única ciencia que de entrada se plantea una visión de la totalidad en el ejercicio teórico de su disciplina.

Se ha dicho, y con razón, que la teoría de la Historia cobra carta de naturaleza en su capacidad para obtener conceptos —ejercicio teórico que se aplica a la realidad mediante una metodología, unos procedimientos teóricos que permiten hacer inteligible ese fragmento de la realidad que se establece a partir de las fuentes y mediante conceptos elaborados. Tal planteamiento epistemológico es fundamental porque la Historia es una forma de conocimiento. A lo largo de la historia esta problemática ha tomado diferentes vías, según las modas historiográficas de acuerdo con la función, conciencia, utilidad de la Historia y circunstancias del presente en que se hace la operación histórica.

Por todo ello la Historia debe establecer las bases teóricas y metodológicas que permitan una práctica científica, con sus fundamentos teórico-metodológicos cimentados en el descubri-

miento de factores abandonados, como el caso del hombre como ser social contemplado desde el punto de vista demográfico, económico, de mentalidades, etc. Con la incorporación de fuentes inexploradas pero existentes, captación del pasado como realidad estructurante y estructurada que suponía una ampliación del territorio y el cuestionario del historiador y, en fin, el enriquecimiento devenido por la renovación del tratamiento de los hechos históricos, la teoría y metodología de las otras ciencias sociales y el aldabonazo de la llamada Escuela de los Annales y su reflexión epistemológica que apostó por la historia como ciencia social que tiene una forma determinada de conocimiento y una nueva concepción de tiempo y hecho históricos como hecho elaborado y seleccionado en unas coordenadas espacio-temporales y en función de un marco de referencia.

La teoría se convierte en la misma capacidad para obtener conceptos: «un ejercicio teórico aplicado a lo concreto mediante una apropiada metodología que debe afrontar la evidencia de que el hombre es el sujeto y objeto de conocimiento». La captación estructural viene conferida por la necesidad de aceptar la unidad de lo real y, en este sentido, los conceptos son indicadores de la verdad de las estructuras. Los mecanismos que dan cuenta de la estructura deben ser transmitidos, por tanto, a través de conceptos que definen lugares, a pesar de que Nietzsche decía que lo definible era lo que no tenía historia, en un razonamiento que más que indicar una frustración, mostraba un reto. Porque, de la misma manera que decimos que la teoría mantiene con lo real una relación de conocimiento que permite la combinación del sujeto y la realidad, hay que convenir en que el mundo de las ideas y el de la materialidad viene engarzado por la relación social que en sí misma se define como proceso. El conocimiento pasado no es mera memoria, sino memoria histórica que surge del deseo de comprender el presente. M. Bloch<sup>1</sup> decía que «la falta de comprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero seguramente no es menos inútil esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente...». El pasado del hombre es conciencia del hombre, recuerdo del hombre, y esto exige un compromiso por parte del historiador, un compromiso por transmitir la función de la His-

1. *Apologie pour l'Histoire.*



toria en nuestra sociedad, un compromiso para mejorar, en tanto se advierte el futuro. J. Fontana ha indicado el proyecto social de la historia, para cambiar y transformar la vida:

Necesitamos recomponer una visión crítica del presente que explique correctamente las razones de la pobreza, el hambre y el paro, y que nos ayude a luchar contra la degradación de la naturaleza, el militarismo, la amenaza atómica, el racismo y tantos otros peligros. Pero esta tarea no será posible si el historiador no participa también en ella, renovando nuestra visión del pasado de modo que sirva de base para asentar un nuevo proyecto social. Lo que significa, al propio tiempo, que tampoco el historiador hallará respuesta a sus problemas específicos —a la necesidad de manejar una visión satisfactoria del pasado— sino trabaja a la vez, en la crítica del presente y en la invención del futuro; si no renuncia a ser especialista en su campo cerrado para convertirse en un partícipe más en una tarea común, a la que acude con su propia herramienta.<sup>2</sup>

Una de las funciones más importantes del historiador es la de mantener viva la experiencia de la práctica del hombre en sociedad, inherente a la necesidad de explicar, asimilar y comprender nuestro pasado.

La responsabilidad docente ha obligado a profundizar no sólo en la experiencia histórica, sino en la consideración científica del trabajo historiográfico, es decir, en la adecuación metodológica del hombre como objeto y sujeto histórico, el tiempo, el hecho, el espacio social, las relaciones entre realidad y teoría, objetos construidos y comprensión de la totalidad. Como resume el profesor Rodríguez Cancho «además de reflexionar sobre el carácter científico de la historia, sobre su relación con otras ciencias humanas, sobre el conocimiento, sobre la materia de ese conocimiento y sobre sus funciones y utilidad, en la misma actitud teórica, la historia debe pensar acerca de su metodología, de cómo servirse de ellas para adaptarse a los nuevos temas, para conseguir una mejor organización, análisis, comprensión e interpretación de los hechos».<sup>3</sup> Y es que, efectiva-

2. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Critica-Grijalbo, Barcelona, 1982, p. 262.

3. *Proyecto docente* (inédito).

mente, los procedimientos teóricos nos sirven para plantear problemas y verificar los resultados obtenidos. El marco teórico y la experiencia histórica permiten formular hipótesis que abren nuevos horizontes y nos impelen a especializarnos —especialización entendida como resultado y no como fin en sí mismo— en una sectorialización de la realidad histórica que no pierda nunca la aludida visión de conjunto.

Efectivamente, la Metodología y el Método científico es lo que caracteriza una ciencia. Todas las reflexiones que podamos hacer respecto a los diferentes sectores de estudio de la realidad histórica se refieren tanto a operaciones y resultados como a la propia materia objeto de conocimiento.

Por ejemplo, en lo que se refiere a la Historia Demográfica, es inconcebible hacer historia sin un conocimiento cabal de la población que principalmente se vincula al funcionamiento biológico de la sociedad. La demografía histórica ha trabajado en la línea de efectuar análisis evolutivos de las diferentes variables propiamente demográficas. Pero pronto estas variables se ponen continuamente en relación con otras variables que afectan a la conducta de la población, bien sean ideológicas, de mentalidades, económicas, de orden institucional, etc. Es así como los estudios demográficos se han desarrollado por la acción combinada de demógrafos puros y de los historiadores de la economía y que ha devenido finalmente en la preocupación por el estudio del crecimiento económico a través del condicionamiento demográfico. Pero ello no quiere decir que la demografía histórica no tenga una investigación personalizada y diferente tanto por su objeto como por sus métodos, es decir, tiene unas técnicas de tratamiento definidas por esos objetivos, técnicas y métodos depurados respecto a la reconstrucción de familias, modelos de poblaciones estables, agregados locales,<sup>4</sup> etc., que en último término llevan a la profundización de la conducta de la población que va más allá, hacia los campos de la Historia Social, ya que necesita conocer el «tejido social», y no digamos cuando se añade la visión antropológica, porque el fenómeno demográfico no es sólo un fenómeno natural, biológico, sino también cultural, pleno de conductas ante la muerte, el aborto etc. Sin ir más

4. Véase «Demografía histórica» de F. Ruiz Martín, pp. 121-142 en *Once Etisayos sobre la Historia*, Fundación March, Madrid, 1976.

lejos, vivimos bajo los efectos de un fenómeno nuevo: el impacto del sida; seguramente, y con técnicas sofisticadas, nos dan a conocer todo tipo de estadísticas, ¿pero cómo ponderar su efecto en relación al comportamiento sexual? Lo que nos introduce en la historia de los universos mentales.

Y es que para comprender la Historia debe mediar la reflexión cimentada en una correcta contextualización, y para comprender es preciso superar el mero establecimiento de hechos conseguidos con técnicas más o menos depuradas. No menos inconcebible es, para la Historia Económica, la separación de las variables obtenidas por técnicas y procedimientos estrictamente económicos del resto de los factores históricos. Hoy día parece superada la concepción de una historia económica como ciencia social autónoma que tiene su proyección en el pasado. Nos encontramos, más bien, ante aplicaciones de teorías económicas a hechos históricos, esto es, a la realidad histórica que nunca pertenece sólo a lo económico, ni a lo jurídico, político, técnico... Como dice Rene Rémond:

La realidad histórica no se reduce, en último término, sólo a las relaciones de producción, ni todos los conflictos sociales se reducen a la lucha de clases; menos que el hombre me defina esencialmente por el lugar que ocupe en el proceso de transformación de la naturaleza y que el trabajador sea más decisivo que el habitante, el creyente o el ciudadano. La realidad social es más rica, más variada, más compleja que la imagen simplificada que proponen la mayor parte de los sistemas de explicación.<sup>5</sup>

El papel que desempeñan los factores de producción, especialmente en los momentos de cambio, es demasiado notable para comprender la realidad social. Por ello un historiador de la economía sabe comprender en sus justos límites el protagonismo del Estado como creador de contextos institucionales favorables —o no— al desarrollo económico, porque inconcusa es la interacción de fenómenos económicos y no económicos.

En un sentido estricto sería baladí hablar de Historia Social, ya que toda historia es social o, simplemente, no lo es. Ahora bien, nos podemos referir a una disciplina sectorial, aceptable

5. *Introducción á l'Histoire da notre temps. I. L'Ancient Régime et ta Révolution*, Eds. du Seuil, París, 1974, p. 15.

en tanto estudia grupos sociales, su estratificación y relaciones, en una dimensión analítica abierta a la interdependencia con los factores económicos, mentales, institucionales, ideológicos... que simplemente pone el acento en los comportamientos humanos en relación, por ejemplo, a la coyuntura económica, cuantificando categorías socio-profesionales, jerarquizaciones, niveles de rentas, incluso mentalidades, tomando préstamos de campos y temas de la antropología social o de la sociología. Respecto a la llamada sociología histórica conviene estar alerta, porque si bien es importante conocer las leyes del comportamiento humano, no es menos importante que en la Historia —que se produce en el tiempo y en el cambio— interesan las leyes que actúan en el comportamiento humano, como grupo social. El matiz en este caso, afecta al todo. La ampliación del análisis social, al igual que ocurriría con la demografía histórica, desemboca, una vez más, en la llamada Historia de las Mentalidades donde la conceptualización y teorización de la misma, está marcada por su condición de ancho e inmarcesible mar donde culminan los estudios sectoriales del hombre.

Y es que la Historia de las Mentalidades sí que presenta serios problemas de definición. Si todas las historias sectoriales —y no digamos la antropología, psicología o sociología— desembocaban en la comprensión del comportamiento del hombre en el espacio y en el tiempo, en sentido estricto no hay descubrimiento verdadero en sus objetivos, a saber, los fenómenos ideológicos y mentales; lo verdaderamente novedoso, si acaso, es el depurado uso de fuentes que sirven a una no menos depurada y polémica metodología. Sea como fuere, dar respuesta a nuevos problemas o afán de novedades, parece incontestable que resulta un lugar de encuentro forzado por la actual dinámica de la investigación histórica. Se sitúa como refiere Le Goff:<sup>6</sup>

En el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general.

6. *Hacerla Historia*, vol. III: *Nuevos temas*, J. Le Goff y P. Nora (dirs.), Laia, Barcelona, 1980, p. 85 (trad. de *Faire de l'Histoire. Nouveaux objets*, Gallimard, París, 1974).

Un acercamiento también a los hombres «sin historia», a la «gente poco Importante», a lo «callado», la omisión, el silencio o la incapacidad de aquellos que no han comparecido *nominati* ante el tribunal de la Historia, «un esfuerzo para conocer y comprender la actitud —a veces consciente, y a veces inconsciente— del mayor número de gente en el pasado, frente a unos problemas, y contando los historiadores con la incapacidad de esta gente de expresarse de modo claro sobre el particular».<sup>7</sup>

Qué decir de la Historia Institucional, denostada tanto tiempo, pero que en la metodología actual es el resultado y evolución de un proceso racional de la propia ciencia histórica. Porque el Derecho aparte de técnica es poder «poder organizado y limitado, pero poder».<sup>8</sup> Sin duda el Derecho, en su aspecto normativo, regula y ordena las relaciones sociales. Pero, en cualquier caso, el Estado y sus instituciones son materia demasiado grave como para «pasar» de ella. El reparto y el ejercicio del poder es uno de los puntos de atracción de la historia política, y de las formas que adopte se pueden sacar conclusiones acerca del comportamiento de la sociedad: hay que integrar los aspectos políticos con los socioeconómicos y culturales, y establecer relaciones recíprocas entre el Estado y la sociedad. ¿Cómo estudiar sino, la naturaleza del Estado Moderno?

De la misma manera que en Historia, mejor dicho, en el conocimiento histórico, partimos de los límites del mismo, esto es, de la infinitud del objeto de conocimiento que nos lleva inexorablemente al estudio, sobre todo, del hombre en sociedad, porque ésta, aún siendo una abstracción, es un concepto que deviene directamente de la realidad, y como tal se presta mejor a la objetivación y al estudio de estructuras, esto es, a la selección que en último término desemboca en el establecimiento de los hechos históricos —discurso que aún discutible, me permitirán que diga me parece plausible ante la imposibilidad, o más bien subjetivismo que cubre la singularidad, individualidad de la propia historicidad del hombre. Pues bien, de la misma manera que actualmente existe una llamada a la comprensión esencial del hombre

7. B. Bennassar, «Historia de las mentalidades», en *La historiografía en Occidente desde 1945*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 213.

8. F. Tomás y Valiente, «Historia del Derecho e Historia», en *Once ensayos sobre ja historia*, F. March, Madrid, 1976, pp. 162-180. La Historia institucional para Tomás y Valiente es una parte del Derecho.

a través de la investigación científica, consensuada institucionalmente, de la misma manera, digo, hay una llamada a la Historia Institucional como punto de llegada de la Historia de las mentalidades —entendida ésta como hemos expresado más arriba: ancho e inmarcesible mar donde culminan indefectiblemente los estudios sectoriales del hombre—, porque a fin de cuentas, las instituciones, cualesquiera que sean, es lo que nos queda, la mejor evidencia disponible. El reto que queda es afrontar su estudio teniendo en cuenta este punto de vista que, sin duda, la llena de contenido, ¡y qué contenido!

Como decía Witold Kula, «el camino hacia la Historia integral no es la anulación de las disciplinas especializadas, sino la consolidación de las mismas».<sup>9</sup> Sé que peco de recurrente si vuelvo a insistir en la necesidad de integración y no mera yuxtaposición, dentro de la inexcusable relación interdisciplinar. También sé que tener conciencia del hombre, recuerdo del hombre, conlleva multitud de problemas metodológicos y epistemológicos, en tanto la Historia es una ciencia «resultante de una actividad intelectual que, a través de un sistema de conceptos y de procedimientos metódicos construye un objeto de conocimiento»,<sup>10</sup> básicamente el conocimiento de una realidad en términos de proceso: la Historia como resultante de un sistema orgánico de factores interdependientes." Problemas que se derivan de que hay una acción selectiva en función de las hipótesis utilizadas. Pero hacer historia es actuar en consonancia con su estatuto científico, como toda ciencia, es una actividad social más que opera con un sistema de ideas establecidas provisionalmente —conocimiento científico— y produce nuevas a través de la investigación. Se trata de una ciencia fáctica, porque busca la objetividad y racionalidad de los hechos. Como dice Bunge<sup>12</sup> hay racionalidad cuando se usan conceptos que combinados con reglas lógicas producen nuevas ideas —inferencia— deductivas, organizadas en un marco teórico. Hay objetividad cuando se da la concordancia —aproximada— con la verdad

9. *Problemas y métodos de la Historia Económica*, Península, Barcelona, 1973.

10. B. Escandell Bonet, *Teoría del discurso historiográfico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992, p. 52.

11. ídem, p. 138.

12. N. Bunge, *Metascientific Queries*, Springfield, 111, Charles Thomas, 1959, recogido en *La ciencia. Su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.

fáctica y verifica, finalmente, la adaptación de hechos e ideas con la observación y experimentación, en un intercambio controlable intersubjetivamente<sup>13</sup> (no hay más que abrir una revista científica de Historia, y mirar las notas a pie de página de los trabajos de investigación, para comprobar la «contrastación intersubjetiva»); bien entendido de que en la Historia nada se puede reproducir. Y hay conocimiento fáctico porque trasciende los hechos, parte de ellos, pero se vuelve a ellos estableciéndolos, a través de la intervención activa del historiador. En fin es analítico, especializado, claro en las formulaciones, comunicable, metódico, sistemático, general —en tanto en cuanto ubica lo singular en esquemas amplios—, legal, explicativo, predictivo —pronosis de clases de sucesos—, refutable y útil.<sup>14</sup>

A nadie escapa que la historia siempre ha estado presente en los planes docentes y que se ha hecho uso y abuso de ella. Los profesores enseñan historia porque la organización social necesita justificarse creando una conciencia nacional que ha degenerado en la actualidad, especialmente en las Comunidades «históricas», en la formación de conciencias regionales-nacionalistas, peligrosa instrumentalización que no nos sorprendería ver cualquier día que se sustituya la Historia de España en las escuelas por la historia de la Comunidad Autónoma. La historia del marxismo dogmático no ha ido más allá en sus formas catequísticas de encumbrar el progreso de la conciencia obrera y de la existencia del «motor de la historia»; el mito del cambio tecnológico ha hecho aguas... Escribía Halldén que «cuanto mejor conoce el hombre su pasado, es menos esclavo de él». Puede que sea una simple y feliz frase, pero define el compromiso del historiador con la verdad histórica y como instrumento eficaz de la forja de una conciencia ideológica basada en la libertad. Podemos culpar a los máximos responsables de la sociedad civil, y que poco se puede esperar de un profesorado que prepara temas del MEC de hace más de treinta años; al corporativismo

13. Karl R. Popper siempre hizo hincapié en la «contrastación intersubjetiva» para distinguirla de una siempre discutible, «verificación»; véase *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980, p. 43 (trad. de *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co. Ltd., Londres, 1962).

14. Éstas son las características señaladas para la Ciencia por Bunge en *op. cit.* También Alan F. Chalmers: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, 4.ª ed., Madrid, 1986 (trad. de *What is this thing called science?*, University Queensland Press, 1976).

académico, a los experimentos «didácticos» de enseñar a historiar a chavales de ocho o diez años con manifiesto desprecio por los contenidos, como si éstos no fueran producto de una fundamentación teórica... en cualquier caso es la hora de arriesgarse a colaborar en la formación de la conciencia histórica.<sup>15</sup>

La Historia debe urgentemente justificarse, es decir identificarse, que es lo que en la primera parte de mi exposición he intentado hacer. La historia es una ciencia y como tal debemos transmitir a la sociedad el mensaje histórico. En un pequeño librito publicado en 1990 por un grupo de alumnos del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Deusto, se hacía referencia a la responsabilidad del historiador que corría el peligro de ser comparado con la vieja fábula del maestro chino que enseñaba a cazar dragones, y preguntado por su discípulo acerca de las posibles salidas profesionales, se le recomendó que regentara una academia dedicada a la enseñanza de bichos inexistentes. Y es que en la docencia apenas se hace referencia a los presupuestos teóricos y metodológicos de la historia. Quizás sea, como alguien ha apuntado, que no conviene que la gente sepa su historia; quizás interese más la publicidad engañosa de un Banco, que conocer su historia; quizás la historia sea por naturaleza inoportuna e impertinente.<sup>16</sup>

Y es que los hombres y mujeres tienen una disposición natural al pasado, a tener memoria del pasado, porque saben lo importante que es en su quehacer diario tener la memoria individual de su pasado. Por otro lado, a muchos se les llena la boca con grandes pensamientos sobre la Historia, como aquello que «nadie puede saltar más allá de su sombra», o que «el pueblo que no conoce su historia está condenado a repetirla», o que «conociendo el pasado se construye un futuro mejor...», etc. Estamos acostumbrados a que los tiranos caigan cuando se les recuerda su historia, a que las editoriales exploten el mercado con pseudohistorias, a que las instituciones financien lo que apoye sus intereses, a que se justifiquen regímenes y conmemo-

15. L.E. Halkin, *Initiation á la critique historique*, A. Colin, París, 1963, p. 31; J. Valdeón Banique, «¿Enseñar historia o enseñar a historiar?», en *Enseñar Historia*, W.A.A., Laia, Barcelona, 1989, p. 19; J. Fontana, *La Historia después delfín de la Historia*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 127 y ss. *La enseñan» de la Historia: estado de la cuestión*, W.A.A., Lib. Agora, Málaga, 1992.

16. *La Historia subversiva*, p. 16.



raciones, a que se utilicen recetas y remedios históricos que perfeccionen el «montaje» basado en que es necesario mentalizar a la gente de que el pasado deje de interesar. ¡Ojalá esté en lo cierto Fontana cuando refiere que hay instituciones que invierten millones de dólares para favorecer un viraje a la derecha en la enseñanza de las ciencias sociales!,<sup>17</sup> el problema, señores, es que no hacen ni eso, simplemente ignoran a los historiadores, empezando por la universidad, que por otro lado nos refugiamos, a veces —soy generoso: ¿cuándo dejaremos los programas de historia estúpida?— en un corporativismo mezquinamente defensivo.

Deliberadamente quiero mostrarme impertinente al exigir al historiador que analice «históricamente» su situación de desventaja y que apueste por juzgar científicamente la realidad humana con derecho a equivocarse en sus diagnósticos del pasado, porque lo importante es ayudar en los remedios del presente. A este respecto referiré una anécdota que pude vivir a principios de 1992: asistí a una soberbia reflexión histórica acerca de la —prematura— primavera de los pueblos del Este de Europa, dictada por un conocido especialista de Historia Contemporánea. Al parecer la Historia indicaba una constante: tras cada conflagración bélica se culminaba en un proceso revolucionario. Tras la Primera Guerra Mundial tres imperios con caracteres claramente plurinacionales entran en un proceso de desintegración, lo que dio una oportunidad a los nacionalismos. Y, si bien cada nacionalidad gravitaba por un país determinado, no se pudo impedir la «balcanización» de la zona: aparición de pequeños estados, cada uno de los cuales, repetía el espectro nacional del Imperio Austro-Húngaro. Por su propia pequeñez quedaron expuestos bien a la onda alemana o bien a la rusa. Paralelamente surgen como naciones Polonia, Estonia, Lituania, Letonia y Finlandia a modo de «cordón sanitario» que aislaba Occidente del caos ruso. Todo ello no impidió, sino que facilitó las ondas ruso-alemanas. Yalta supuso cambios mínimos en Occidente, pero muchos en Oriente, se mantuvo la atomización del antiguo Imperio Austro-Húngaro y la URSS absorbió el «cordón sanitario», excepto Finlandia. A partir de

17. *La historia después del fin...*, p. 7. Imputa a la John N. Olin Foundation dicha dedicación.

1989 los nacionalismos repiten una historia de conciencia nacional y se produce una tensión balcanización *versus* helvetización, esto es, el modelo unitario-federal. En definitiva, y ante la avidez de preguntas de la concurrencia sobre si se produciría finalmente la convivencia federal, no hegemónica, por medios pacíficos, o por el contrario, los nacionalismos desencadenarían la disgregación y la guerra, el conferenciante, seguro de su conocimiento histórico, expresó el convencimiento de que no pasaría nada. La lección de la anécdota viene dada, no porque el historiador se equivoque en su prognosis, por otro lado, impecablemente científica e inequívocamente pacífica, ante la aterradora realidad que vivimos: guerra y balcanización que afecta más de lo que uno pueda creer a la Europa Comunitaria, sino por el desconocimiento de la sociedad europea de otra realidad: la de su pasado. Pienso que el rechazo-desconocimiento del pasado es algo grave, que la libertad con ignorancia, no es libertad y, en fin, la democracia sin cultura un fraude.

Los alumnos de Deusto nos dieron una verdadera lección cuando nos recordaron cosas como éstas: que el objeto de la Historia es lo social organizado en torno a la supervivencia, producción y alimentación (la alimentación no sólo material sino la espiritual: los eremitas vivían años encima de una roca, los jibaros empequeñecían las cabezas humanas, los inquisidores torturaban a quienes discutían si el ente era unívoco o equívoco, los aztecas ofrecían a sus dioses visceras calientes de niños... que dirán aquellos que deberán valorar a ciudadanos que menospreciaban a quienes dedicaban unas horas al mes a ayudar a los necesitados, cuando ellos mismos se «alimentaban» cinco horas diarias con basura de Tele-X?); que las claves de la Historia se encuentran en la mudanza, en el cambio, en términos de proceso hacia su destino que no puede ser otro que la paz y libertad de la Humanidad; en las estructuras socio-económicas, ideológicas y políticas. Nada más digno para un hombre que ocuparse de esto, porque conlleva el compromiso de transformar las condiciones «por determinación intelectual propia»; el estudio de la sociedad compuesta por individuos cuya determinación histórica viene dada por su situación en la organización social, esto es, un colectivo humano pensado y estructurado para obtener bienes y disfrutarlos, por lo que crea su derecho e instituciones que legitiman la acción sobre los hombres y

la naturaleza, porque normalmente una organización histórica adopta una forma mayoritaria para su logro, es decir, un modo histórico que se define en cómo conseguir y repartir la producción... en el fondo de todo ello, la memoria histórica velará por mejorar esa situación social relativa y no será extraño que, desde este punto de vista, la Historia pueda tener una utilidad social de primer orden al desenmascarar y denunciar.<sup>18</sup>

Por supuesto que todo esto es mucho más complejo de lo que se pueda imaginar, pero no podemos apostar por un único motor histórico, hay ciertamente muchos motores, y de la misma manera que el Manifiesto comunista de 1848 fue un encargo de un sindicato a intelectuales para que reflexionaran sobre cómo poner el análisis del pasado al servicio de sus intereses, el interés del historiador debe rendir un servicio a la sociedad ofreciendo salidas a las diferentes formas actuales de dominación social.<sup>19</sup> Y si alguien quiere llamar «función política» el demostrar el carácter mudable y transitorio de las estructuras, está en su perfecto derecho y no será logro baladí el que todos aceptemos como finalidad política pura, el mejorar las condiciones individuales o colectivas existentes<sup>20</sup> y ojalá encontremos en algún programa político la popularización de la Historia como ciencia del cambio social, porque no parece que política e historia se lleven bien.<sup>21</sup>

Nuestra disciplina recorre un tramo vital que parte de *reconocerse* como ciencia social, y continúa por *identificarse* señalando el punto en el que se encuentra la Humanidad en su peculiar viaje histórico. Para *realizarse* en esta tarea, el historiador debe ser consciente de que hay que batallar por salir de un mundo desquiciado.<sup>22</sup>

18. ídem, *Ciencia de la subversión*, p. 31-32.

19. *La Historia subversiva. Una propuesta para la irrupción de la Historia en el presente*, Departamento de Historia Contemporánea. Univ. de Deusto, p. 45. Fontana recuerda que Marx no podía acabar el segundo volumen de *El capital*, hasta que no culminara la crisis económica inglesa. *El fin de la Historia...*, p. 10.

20. *La Historia subversiva...*, p. 50.

21. Decía el gran historiador C. Sánchez Albornoz: «Ciencia de aplicación de la Historia debería ser la política, pero, por desgracia, la casta de los políticos no ha alcanzado un nivel demasiado elevado y es sorda y ciega a los mensajes de la Historia», *Ensayos sobre historiología. Historia y libertad*, Júcar, Madrid, 1974, pp. 155-156.

22. Sin duda la filosofía de la ciencia y el pensamiento histórico se muestran más abiertos ante las teorías cerradas y dominantes. Es el caso de la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur) y la teoría crítica (Habermas). Un representante combativo de la filoso-

La diversificación de la teoría social no es propiedad privada de una disciplina concreta. Cada vez más, cobra carta de naturaleza la importancia de la labor interpretativa; y, si los «teóricos» han roto con las autoridades y con la idea de la existencia de observaciones teóricamente neutrales, ¿por qué seguir haciendo caso de aquellos maestros que nos recomendaban «comprender», pero nunca «juzgar»?<sup>23</sup>

La Historia está, pues, en continua revisión. Hay un rechazo sistemático y trágico de ella. La captación de la realidad histórica supone una apasionada preocupación por el presente. Es ridículo hablar del fin de la Historia, siempre hay una casa más al final del camino, y se impone por fin, la reflexión del historiador —con armas apropiadas: marco teórico y metodología rigurosa— sobre los fenómenos actuales, transmitiendo comprensión, tolerancia y disculpa, porque si el Estado no puede llegar al hombre individual, éste puede alcanzar el senti-

na de la ciencia natural, Feyerebend, pone las bases de la lucha contra al dogmatismo de pensamiento dominante. A lo más que podemos aspirar es a marcos de referencia para observar lo lógico de los procesos sociales. Dentro de esta tendencia, es lógico también que en cuanto a las estructuras se refiere, se consolida al fin del estructuralismo, aunque se sigue asumiendo que son medio y resultado de la conducta de los hombres, pero son éstos, no lo olvidemos, los que las generan. Existe una conceptualización singularizada para la interacción individual, y otra para las estructuras. Precisamente por esta razón, al acercamiento entre estos dos procesos es la tarea primordial de los teóricos sociales actuales que parecen haber comprendido la profunda y verdadera dimensión de la Historia. Puede verse el espléndido libro de varios autores *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, W. González (ed.), Univ. Autónoma de Madrid y Univ. de Murcia, 2.ª ed., Murcia, 1990. También Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros. *Social Theory Today*, Polity Press, 1987 (trad. esp. en Alianza Universidad, *La teoría social hoy*, Madrid, 1990, especialmente la Introducción de los editores. También B. Escandell Bonet, *op. cit.*, pp. 149-159.

23. Un gran historiador-humanista recordaba: «Si creyera en las interpretaciones providencialistas o materialistas de la historia y en que el hombre carece *a natura* de libertad, el ánimo se me ensombrecería hasta la angustia. Porque ora imaginaría a la humanidad dejada ya de la mano de Dios y por él condenada a un pavoroso apocalipsis, ora imaginaría a los pueblos llamados a convertirse en tristes rebaños... en un mañana previsible»; el mismo Claudio Sánchez Albornoz, que es a quien nos referimos, denunciaba la falta de sentido histórico en los dirigentes, que toda creación humana es fruto de esfuerzos, ensayos y colaboraciones; que lo que se tiene se pueda perder; que lo pasajero son los regímenes; que la Historia es mudanza y eterno devenir de los hombres en sociedad (*Historia y Libertad. Ensayos sobre historiología*, Júcar, Madrid, 1974). La misma Historia es para T. Jun motivo de reflexión cuando en su libro la estructura de las revoluciones científicas, establece un paralelismo entre revolución política y revolución científica, véase A. Rivadulla, «Enfoque sociológico de Kuhn de las revoluciones científicas», en *Aspectos metodológicos de la investigación científica*, W. González (ed.), pp. 117-124.

do histórico que le predisponga a ser solidario en el mercado, en la política y en la ciencia, «el historiador formado como un perito en sociedad, experto en grupos humanos, en movimientos políticos, en variaciones económicas y en aspiraciones sociales; que conoce mejor que nadie la evolución del pensamiento y de las esperanzas humanas a través del tiempo, está preparado, por tanto, para reivindicar la verdadera función de la Historia: subvertir el presente para hacerlo más favorable y positivo para todos».<sup>24</sup>

### **Bibliografía citada**

- BENASSAR, B., «Historia de las Mentalidades», en *La historiografía en Occidente desde 1945*, EUNSA, Pamplona, 1985.
- BUNGE, M., *Metascientific Queries*, Charles Thomas, Springfield, III, 1959. Recogido en *La ciencia. Su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.
- CHALMERS, Alan F., *What is this thing called science?*, University Queensland Press, 1976.
- ESCANDELL BONET, B., *Teoría del discurso historiográfico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992.
- FONTANA, J. *La Historia después del fin de la Historia*, Crítica, Barcelona, 1992.
- GIDDENS, A., TURNER, J. y otros, *Social Theory Today*, Polity Press, 1987.
- GONZÁLEZ, W. (ed.), *Aspectos metodológicos de la Investigación Científica. Una Visión multidisciplinar*, Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Murcia, 1990, 2.<sup>a</sup> ed.
- HALKIN, L.E., *Initiation a la critique historique*, A. Colin, París, 1963.
- KULA, W., *Problemas y métodos de la Historia Económica*, Península, Barcelona, 1973.
- LE GOFF, J. y NORA, P. (dirs.), *Taire de l'Histoire. Nouveaux problèmes. Nouvelles approches. Nouveaux objets*, Gallimard, París, 1974.
- POPPER, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co. Ltd., Londres, 1962.
- REMOND, R., *Introduction a l'Histoire de notre temps. I. L'Ancien Régime et la Révolution*, Eds. du Seuil, París, 1974.
- RIVADULLA, A., «Enfoque sociológico de Kuhn de las revoluciones científicas», en W. González (ed.), *Aspectos Metodológicos de la Investigación Científica*, Murcia, 1990.

24. *La Historia subversiva...*, p. 59.

- Ruiz MARTÍN, F., «Demografía Histórica», en *Once Ensayos sobre la Historia*, Fundación March, Madrid, 1976.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C, *Ensayos sobre historiología. Historia y Libertad*, Júcar, Madrid, 1974.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., «Historia del Derecho e Historia», en *Once ensayos sobre la Historia*, Fundación March, Madrid, 1976.
- VALDEÓN BARUQUE, J., «¿Enseñar historia o enseñar a historiar?», en *Enseñar historia*, Laia, Barcelona, 1989.
- W.AA., *La enseñanza de la Historia: estado de la cuestión*, Librería Agora, Málaga, 1992.
- W.AA., *La Historia subversiva. Una propuesta para la irrupción de la Historia en el presente*, Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1990.

## PARTE II

# ANTROPOLOGÍA, ARTE Y POLÍTICA

# ANTROPOLOGÍA: DE LOS LÍMITES METODOLÓGICOS DE UNA IDEA AL MODELO DE LA AUTOORGANIZACIÓN

*José Lorite Mena*

La situación del pensamiento sobre la realidad humana en nuestra actualidad es así de abismal y contundente: el ultra-hombre ha acontecido.

Su perfil decisivo —su acontecimiento textual— es la coincidencia divergente del agotamiento de una idea del hombre y de la urgencia de reorganizar la distancia entre los hechos y los significados humanos. El ultra-hombre se impone así: una interrupción tajante e indesplazable en el encaminamiento de nosotros al hombre: un simple, aunque total, efecto de método. Ya que, en definitiva, el método (*méthodos*) en Antropología filosófica sólo puede ser el recorrido de esa distancia que entrelaza los hechos y los significados donde se compone un modo de ser humano. Y esa distancia es la que ocupa el ultra-hombre. No sólo descoyuntando la superficie por la que circulaban los fundamentos de las representaciones, las referencias de legitimidad histórica o los antagonismos de escuelas —sino también desfondando la posición previa desde la que se naturalizaba un orden interrogativo y se codificaba el horizonte de sus expectativas resolutorias. El ultra-hombre es una dislocación entre nuestros hechos y nuestros significados porque su modo de presencia se apoya en una catástrofe morfológica de las interrogaciones.

Y en este desfondamiento del espacio de naturalización de nuestra realidad, el efecto metodológico, que sólo parecía tener una consistencia textual y una eficacia histórica, se ha hundido en el presente: la desvirtuación interrogativa ha entrecortado el ritmo previsible de la existencia al hacernos posible pensar que nuestra realidad nunca ha sido un hecho —sólo ha existido



como interpretación. El ultra-hombre también es esto: el contrafuerte donde se hace evidente que somos un residuo de realidad. Su disposición de existencia —su rigor amenazante— es haber multiplicado el ángulo de presencia de la realidad humana. El encaminamiento humano se ha hecho fractal.

Por eso —en su consistencia bifaz: por el perfil decisivo de su disposición textual y por el rigor intimidante de su provocación de existencia—, desde la presencia inevitable del ultra-hombre, el método en Antropología filosófica sólo puede ser un modo de poner en juego la existencia. Sabíamos interpretar la existencia humana como un hecho, pero no sabemos interpretarla como una interpretación. El acontecimiento textual del ultra-hombre interrumpió la seguridad de los hechos humanos para advertir, en la descomposición genealógica de un estilo químico, que sólo éramos posibles. El nihilismo se codificó como una instancia de des-decimiento histórico. Pero en el borde de ese recorrido de sospechas, la presencia masiva de nuestra realidad parecía protegida de la duda que de ella partía —quizás para asegurarnos un soporte desde el cual tanta negación podía ser finalmente conjurada. Como si la genealogía, el estilo químico y el nihilismo sólo tuvieran pasado, nunca tuvieran eficacia de presente. Quizás porque parece impensable ponernos a distancia de nuestra existencia como hecho y pensarnos sólo como posibles. Quizás porque no sabemos cómo sería posible interpretarnos como interpretación. Y, sin embargo, éste es el encaminamiento que exige Nietzsche: lo practica como estilo de existencia.

El espacio al que hemos sido empujados desde que el ultra-hombre tuvo una consistencia textual e interrumpió como disposición de existencia es escueto, pero inabarcable para nuestros hábitos representativos: anteponer los posibles a la realidad. Es la filosofía del «quizás pueda ser». Este sería el perfil riguroso que contiene el problema del método para la Antropología filosófica desde que alguien se pensó *humano, demasiado humano*. Ya que aprender a interpretarnos como interpretación conduce al mayor de los sacrificios humanos: a «la humanidad sacrificándose a sí misma».<sup>1</sup> El ultra-hombre sería ese desencajamiento en nuestro pensarnos a nosotros mismos: dejar de in-

1. *Aurora*, I, 45.

terpretarnos como hechos para interpretarnos como interpretaciones. El método, entonces, contiene, inevitablemente, un efecto de muerte. Y, en primer lugar, la muerte de la Antropología. Desde este rigor, el método no se escoge como una opción teórica —se impone como un destino. Habría, para empezar, que cambiar la representación misma del método.

El acontecimiento del ultra-hombre es inmenso; y, sin embargo, precario. Es inmenso como desbordamiento de posibles; precario en densidad de realidad. En esta ambivalencia es donde se construye y donde nos deposita: como desplazamiento del espacio de posibilidad de lo humano y como resistencia permanente a que ese nuevo juego de posibles, que contiene y lo hace visible, pueda llegar a comprimirse en una determinación definitiva. Un acontecimiento, pues, irresuelto. Ésta es la gran metáfora de existencia que soporta la presencia textual del ultra-hombre: al hacernos posibles, nos ha hecho interminablemente inacabados. Pero más importante que este arco que nos atraviesa desde los posibles hasta el inacabamiento, lo decisivo es el punto de apoyo desde el que se despliega esta nueva visibilidad. Nietzsche lo formula al comienzo de *La gaya ciencia*: «Para reírse de sí mismo como sería necesario, como lo haría la verdad total, los mejores no han tenido hasta aquí bastante pasión por lo verdadero, los más dotados bastante genio. ¡Quizás haya aún un futuro para la risa! Esto será cuando la máxima "la especie lo es todo, el individuo no es nada" habrá penetrado a la humanidad hasta las médulas y cada uno tendrá libre acceso a esa suprema liberación, a esa suprema irresponsabilidad. Quizás entonces la risa se habrá aliado con la sabiduría, quizás habrá entonces una "gaya ciencia"». <sup>2</sup>

*La especie lo es todo, el individuo no es nada.* Ahí se condensan los posibles y el inacabamiento. Y, entre ellos —entre los posibles y el inacabamiento—, toda determinación se consolida como un efecto de poder sobre los posibles para darles un contorno definitivo, y todo hecho se hace visible como el resultado de una decisión: «un conceptual juego de dados que se llama, por otra parte, verdad». <sup>3</sup> De ahí el «pecado original de los filósofos»: haber hecho del hombre una *aetema ventas*, un

2. I, 1.

3. *Sobre la verdad...*, I, 362.

«elemento fijo en todos los remolinos, como una medida asegurada de las cosas». El hombre es «transición y perdición» —esto es lo esencial del hombre: su constante impermanencia, su interminable realización. El hombre se pierde queriendo conservarse. ¿Cómo hacer el recorrido —fijar un método— entre los posibles y el inacabamiento?; ¿cómo trazar el camino en «un juego de dados»?

La metáfora nietzscheana es tan desmesurada que para pronunciarla en su profundidad y en su amplitud necesitamos, al menos, dos lecturas convergentes. Foucault sitúa a Nietzsche como culminación de una época: la del «sueño antropológico». La culminación es disolución: el «pliegue antropológico» en el orden del saber se diluye; y así se clausura un movimiento en la regularidad epistémica que había tenido al hombre como eje de posibilidad y de convergencia. Más allá queda la «Promesa-Amenaza que el hombre muy pronto no existiría —sino el superhombre».<sup>4</sup> La analítica es precisa: se trata de la disolución de un hecho: el del hombre que queda engullido en las formas del saber, en la composición/descomposición de las interpretaciones. Más allá se inscribe el ultra-hombre, como un desbordamiento que aún no ha acontecido y que, sin embargo, ya se ha hecho presente en la medida en que es su sombra la que ha hecho posible la disolución del hombre como hecho. Esa «Promesa-Amenaza» ya tiene una consistencia —la está produciendo Foucault: es su misma disposición en el saber, su forma de atravesar los temas y los límites de un orden, su estilo discursivo, es su método.

Heidegger lee a Nietzsche como la apoteosis de un tema: el ontológico. La apoteosis es la degradación total de una lógica: la inversión desenfrenada del platonismo.<sup>5</sup> El espacio nietzscheano es el momento en que la inflexión de la totalidad del saber del ente sobre sí mismo como reflexión del sujeto finito sobre las condiciones de posibilidad de su conocimiento se invierte en libertad inagotable de existencia. Esta inversión es la muerte de la Metafísica: la degradación de un recorrido histórico donde el pensamiento había identificado la idea y la existencia. Para que el pensamiento pueda sobrevivir es necesario su-

4. *Les mots et les dioses*, París, Gallimard, 1966, 333.

5. Cf. *Platón Lehere von der Wahrheit*, Berna, Francke, 1947.

perar a Nietzsche. Y la única forma de hacerlo es situándose fuera de ese arco ontológico que se curva con Platón y se agota en el texto nietzscheano. Es necesario ser pre-platónico para poder ser post-nietzscheano. Volver al pensamiento pre-socrático (más exactamente pre-platónico) es instalar el pensamiento antes de su atadura en la necesidad de una linealidad histórica, es la posibilidad de volver a empezar el pensamiento para que desde su reserva originaria pueda sobrevivir a la descomposición nietzscheana. En su manera de volver a recuperar el habla de la existencia, en su propuesta de forzar el tiempo con el decir poético para que el Antaño y el Futuro coincidan, en su manera de negar la posibilidad de un pensamiento antropológico, y en el sesgo de esta nueva indignidad hacer elocuente la pregunta de Rilke: «¿Cuándo, pues, somos nosotros?», Heidegger ya está haciendo acontecer el espacio del ultra-hombre. El *Dasein* está en ese espacio de posteridad. Y contiene su camino.

En la convergencia de Foucault y de Heidegger hay un hecho que parece imponerse como una estratificación residual: la muerte entrelazada del hombre y de la metafísica. Y también una exigencia que se impone desde ese contrafuerte negativo: la necesidad de volver a empezar el pensamiento. En esta nueva urgencia, ya sea en la sombra de la Promesa-Amenaza del ultra-hombre o en la esperanza de un Antaño-Futuro del *Dasein*, hay un subsuelo que se ha inmensificado, que creíamos producir y que sólo ahora sabemos que nos precede: si hay que volver a empezar el pensamiento es porque no hay hechos, sólo interpretaciones. Si no, tanta muerte no habría tenido lugar para acontecer.

Simado en esa disposición de dislocación antro-po-metafísica, el ultra-hombre se inmensifica como acontecimiento y se muestra precario como solución. Nos ha dejado un límite y unos posibles. Nos ha trazado el final de un recorrido y nos obliga a volver a empezar. Éste es el efecto decisivo que produce la textura nietzscheana: en ella se pierde la clara distinción entre lo pensable y lo impensable por exceso de existencia; y ante esta desmesura irrecuperable, la filosofía no puede continuar, tiene que darse un nuevo comienzo. Desde entonces, la filosofía ha sido un continuo esfuerzo por volver a empezar. De ahí, quizás, la intangible seducción de los griegos: su atracción se encuentra menos en la densidad de sus textos que en un

vacío de comienzo que atraviesa nuestra disposición ante la existencia, y que esperamos exorcisar intentando hacernos presentes en un originamiento que ya no nos pertenece como *et-hos*. Sólo podremos darnos un comienzo ajustándonos a la culminación-apoteosis que Nietzsche hace elocuente.

Hay un hecho significativo —pero no hay hechos, sólo interpretaciones—: tanto Heidegger como Foucault sitúan a Kant como mediación entre Platón y Nietzsche. Hay una razón decisiva para ambos: con Kant, la lógica de la autorreferencialidad del pensamiento llega a su coincidencia ideal y, al mismo tiempo, a su limitación decisiva. Un repliegue ambivalente que sólo es posible porque contiene en su formulación la mayor garantía de exactitud que el pensamiento se pueda conceder, al mismo tiempo que proclama una fragilidad insuperable al constituirse como una remisión interminable del pensamiento a sí mismo para ser satisfactorio y conformar las posibilidades de verdad a la circularidad exigua de un sujeto finito definitivo. De ahí que G. Deleuze insista en leer a Nietzsche más como inversión de Kant que de Platón.<sup>6</sup> Se trataría de situar ese repliegue para asistir al desbordamiento de un juego de posibles.

El repliegue se encuentra claramente sintetizado en la *Lógica* (A, 26). El texto es bien conocido. Kant sitúa las tres preguntas fundamentales que han guiado toda su investigación: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar?, para precisar que «a la primera cuestión responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión». Pero en este mismo pasaje hace una prolongación decisiva, marca el perímetro exacto de ese repliegue que podría hacer al saber definitivo: esas tres preguntas se prolongan en una cuarta: ¿qué es el hombre?; a esta pregunta responde la antropología. Y concluye de manera definitoria: «...en el fondo, se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última».

En definitiva, la triple cuestión kantiana concluye en la fuerza objetival que contiene la cuarta y nueva cuestión: ¿qué es el hombre? —y, por consiguiente, el espacio resolutorio de la metafísica, de la moral y de la religión se articulan en el horizonte de visibilidad de la antropología. Parece perfectamente lógico en el

6. *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.

procesamiento de un pensamiento que se configura en la remisión continua a sí mismo en los límites de su propia finitud. Es la coherencia definitiva de una filosofía que descubre que el hombre «es para sí mismo su último fin». Desde ese perímetro, *todo* es antropológico: filosofar es antropologizar —se afirmará inmediatamente. El *méthodos* antropológico se anuncia con un carácter decisorio para la totalidad.

Este repliegue es el que mantiene Nietzsche. No invirtiéndolo, sino desplazando su punto de apoyo, y, desde ese desplazamiento, haciendo inevitable su disolución. Para esto Nietzsche empieza donde termina Kant: la antropología. El desplazamiento se opera al situar el pensamiento en un nuevo punto de partida: «la especie lo es todo, el individuo no es nada». Con ese soporte, la pregunta ¿qué es el hombre? es impracticable. El sujeto que se poseía a sí mismo en su representación, y que en esa coincidencia se constituía en punto de partida de toda determinación y de todo saber, en eje constituyente de toda interpretación, ese hombre ideal que partía de la convicción de que su autoconocimiento —como afirma Kant en el prefacio de su *Antropología*— «es lo que merece de manera particular ser llamado *conocimiento del mundo*», ese hombre absoluto y previo a toda posibilidad humana, se descubre nietzscheanamente como resultado de la pulsión instintiva de la especie, como residuo de una composición de posibles que le precede, como un efecto momentáneo de un golpe de dados que él, haciendo de ese azar una composición necesaria, considera una verdad definitiva. Y al diluirse ese hombre, todo lo que en él concluía —la metafísica, la moral y la religión— debe darse un nuevo comienzo. Pero desde ese comienzo, no hay hechos, sólo interpretaciones.

Éste es el efecto abismal de Nietzsche: nos ha dejado sin pregunta antropológica. El vacío se convierte, sin embargo, en un efecto de bordes desde el momento en que más allá se anuncia el ultra-hombre. Habría que hacer una antropología sin el hombre. Ésta es la situación en la que nos dispone la superficie de pensamiento recortada con la palabra de Zaratustra: «la humanidad sacrificándose a sí misma». ¿Existe aún la posibilidad de un recorrido de lo humano a lo humano —es posible articular aún un método—, o sólo nos quedaríamos con el espectro de una imposibilidad? En el espaciamento de esta incertidumbre —cuando el desfondamiento interrogativo ha arrastrado en

su deriva de posibilitación a la metafísica, a la moral y a la religión—, se formula otra pregunta. La avanza Foucault en el borde de esa Promesa-Amenaza del ultra-hombre. Una pregunta que se plantea como la antípoda de la pregunta kantiana ¿qué es el hombre?, pero que contiene la misma exigencia del espíritu ilustrado que se inquieta por su presencia en su presente histórico: «¿quiénes somos?»<sup>7</sup> —¿quiénes somos nosotros en nuestra actualidad, sin el hombre y en la sombra del ultra-hombre? La indigencia de Rilke ha vuelto a hacerse presente, pero ahora en el silencio del hombre, sin la seguridad decisoria de su reserva ideal.

No obstante, antes de recuperarnos en esta cuestión, para situar los posibles que la anteceden como interpretación de lo humano, hay que retener qué contiene la pregunta por el hombre como objeto y cuál es la posibilidad de la Antropología como saber en la simetría de sus disposiciones pre-nietzscheanas. Ante todo, la pregunta contiene una disposición previa, y, desde ahí, la determinación de un recorrido, de un método.

La posición previa es la posibilidad de representación de una esencia única, universal, homogénea y continua de lo humano. Una esencia obrando en la historia, pero sin alienarse en sus producciones; una realidad con cuerpo, pero sin estar determinada esencialmente por sus necesidades; una determinación definitiva que podrá progresar, revolucionar los acontecimientos en que discurre, pero que jamás será el efecto de un distanciamiento de sí misma. Desde ahí, el encaminamiento interpretativo que se impone es el de una continuidad lógica en un orden único que deduce desde representaciones universales. Este hombre único es una hiperrealidad definitiva; y desde su instancia ideal, en un procedimiento de laboratorio trascendental, reduce toda variabilidad a sus constantes, toda particularidad a su universalidad y todo proceso a su estado. La singularidad, el acontecimiento, la emergencia, el desorden..., la novedad son, deben ser, o diluidos en la anomalía o recuperados como etapa de un progreso lineal que sólo puede conducir

7. M. Foucault, «The subject of Power», en H.L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The Chicago University Press, 1983, 212 (en la traducción francesa, Gallimard, 1984, el texto se encuentra en la página 302).

a la consistencia lógica de la cual partía el proceso. Punto de partida y referencia terminal, el hombre, en cuanto objeto de saber de un conocimiento que se constituyó en Antropología, contiene, como condición de posibilidad de su propia representación, un método reduccionista —un reduccionismo ideal, de cuya perversión humana, esto es, social, política, económica, histórica, amorosa, artística..., nos hacemos partícipes, porque tememos que sin el hombre no podríamos reconocernos a nosotros mismos. Éste es el rigor que impone el ultra-hombre: habernos mostrado cómplices del hombre ideal, y, simultáneamente, habernos recortado como hombres-gregarios. Y ésta es la posibilidad de la Promesa-Amenaza: desdejar ese recinto de ataduras, sacrificar la inevitabilidad de esa representación de la humanidad y, en ese instante, mostrarnos como trazado o transición, como hombre-puente.

Ahí, en el estallido de ese hombre y en el desconcierto del encaminamiento de una Antropología que ha perdido su objeto claro y definitivo; en la inseguridad de una realidad y de un saber que se han alejado de la tranquilidad de pensar que todos los posibles humanos partían de una disposición única y convergían en un orden inviolable; en esa incertidumbre amenazante de posibles y prometedora de interpretaciones es donde se desliza la pregunta ¿quiénes somos? Una pregunta que se constituye como posibilidad de un nuevo comienzo después de la catástrofe interrogativa que produce Nietzsche. Es la transición de la pregunta por el hombre a las preguntas por nosotros, de la interrogación por la esencia del ser humano a las cuestiones por la multiplicidad de una existencia humana; entre ambas se ha intercalado la inevitabilidad del hombre-puente y se ha anunciado el rigor del ultra-hombre. Pero, al mismo tiempo, por el simple hecho de emerger como punto de apoyo de un nuevo juego de posibles después del desfundamiento nietzscheano, la misma pregunta encierra la incógnita de una rearticulación de esos territorios de la metafísica, de la moral y de la religión que, de alguna manera, se habían articulado en la antropología como su espacio terminal —o al menos contiene el trabajo de las cuestiones humanas en el vacío de esos espacios.

H. Atlan sitúa el perfil exacto de esa nueva disposición del pensamiento: «El hombre que se borra no somos nosotros, no es, como lo ha mostrado Foucault, sino un absoluto imaginario



[...] Este hombre está en camino de ser reemplazado por cosas, cierto, *pero donde podemos reconocernos*. En vez de un hombre que se toma por el origen absoluto del discurso y de la acción sobre las cosas [...], son las *cosas* las que hablan y obran en nosotros, a través de nosotros como a través de otros sistemas, aunque de manera diferente y quizás más perfeccionada. Gracias a esto, si no nos dejamos ahogar por ellas [...], cuando miremos a nuestro alrededor, podemos sentirnos en nuestro hogar [*chez nous*] porque las cosas también *nos* hablan».<sup>8</sup> El desplazamiento busca su nueva elocuencia: el Hombre fundador de las palabras y las cosas I nosotros atravesados por cosas que ahí hablan y obran. La superficie somos nosotros, y las formas de esa superficie siguen trazados de hablas y obras de cosas que nos recorren y, al hacerlo, nos disponen en una estancia. El desplazamiento nos enfrenta a nosotros mismos; pero como si acabáramos de encontrarnos *ahí* —alejados como estábamos, desde la esencia universal del sujeto fundador de toda posibilidad, de reconocernos en las cosas que constituíamos y en el habla que originábamos. Ahora esta posibilidad de enfrentarnos a nosotros mismos está precedida por un juego de posibles que traza el recorrido: esas cosas que hablan y obran en nosotros al mismo tiempo que hablamos y obramos. Ahí nos situaría la pregunta ¿quiénes somos?: en la indigencia de preguntarnos cuáles son esas cosas que hablan y obran en nosotros; o más exactamente, en la fluctuación de una nueva angularidad de la existencia: ¿cómo hablan y obran las cosas en nosotros para que podamos hablar y obrar en nuestro presente?

Aquí, en la estancia de un nuevo juego de posibles entre nosotros y nosotros que enmarca la interrogación, es donde se hace masiva la insuficiencia del ultra-hombre. Si su amenaza ha sido diluir al hombre para inmensificarnos como posibles, su promesa está aún irresuelta como realidad. Y esto por una razón que se desenvuelve en la simetría de los espacios nietzscheanos. El ultra-hombre es solidario del Eterno Retorno. El ultra-hombre y el Eterno Retorno coinciden —deben concurrir— en ese instante, el mediodía de Zaratustra, en que el mundo es maduro y redondo, en que el mundo —pero el mundo sólo es representación— se repliega sobre sí mismo en una re-

8. *Entre le cristal et la fimice. Essai sur l'organisation dit vivaiit*, Paris, Seuil, 1979, 152.

petición infinita. Es ese momento en que Zaratustra puede decir «¡Pues yo te amo, oh Eternidad!», y entonces marginarse existencialmente en el silencio.

Pero el Eterno Retorno no ha acontecido. Las cosas no hablan y obran en nosotros en el perfil del Eterno Retorno. El ultra-hombre es una presencia sin mundo, sin un mundo simétrico. Ha acontecido sin realidad. Es un acontecimiento de existencia irresuelta. En esta paradoja reside su violencia y su fragilidad, su eficacia y su desvanecimiento. Así se instala la pregunta ¿quiénes somos?: en la inmensificación de nuestras existencias y en la necesidad de recuperar el mundo donde habitarnos. La recuperación podría iniciarse volviendo nuestra atención a esas cosas que hablan y obran en nosotros haciéndonos posibles sin el hombre —que ya hablan y obran así, aunque aún no sepamos tratar su elocuencia. Este podría ser el camino para interpretar las nuevas cuestiones del ser humano en su hablar y en su obrar.

Antes de señalar esta posibilidad de encaminamiento, reten-gamos el espacio de existencia actual del ultra-hombre. Quizás en su misma inmensidad precaria se haga aún más contundente la paradoja de las nuevas cuestiones del ser humano. El ultra-hombre, ante todo, se ha intercalado en nuestro discurso como escollo en la inercia a decirnos a nosotros mismos en la tranquilidad de la evidencia del hombre universal y abstracto. Es el sujeto situado *fuera* de «la plenitud de la razón»: piensa sin pensar que es también el hombre quien piensa; es ese sujeto que ya tiene otras formas de subjetivación diferentes de la «sistematización ideal del sujeto universal». Es Foucault. Es la persona que busca el originamiento de su pensar en la exterioridad de la *pmedicatio* y en la anterioridad de la *adaequatio*: sabe que es posible el habla como simultaneidad con la existencia, antes —o quizás después, o quizás afuera— de la técnica lógica del lenguaje. Es Heidegger. Es el sujeto que sabe que el margen *gramatológico* no es silencio, ni vacío, sino elocuencia retraída que penetra intersticialmente en el orden universal de los signos para desdecirlos insistente e inevitablemente, y quiere escribir como una práctica que anula en la contingencia de su instante la aspiración universal que sus significados pretenden contener. Es Derrida. Es el individuo que puede anular la eficacia de los signos niveladores en presencia de una ausencia particular:

sabe que la existencia es un proyecto de recuperación personal irreversible que pone continuamente en el borde del absurdo a la mecánica lineal de una representación universal del sentido. Es Sartre. Es el sujeto que no se re-conoce en la certeza de una unidad continuamente recompuesta en un orden universal, que no se soporta en la evidencia de que lo diferente o lo por venir le pertenece en la prolongación de una identidad esencial inmodificable; es el hombre que sabe que «hoy no se puede partir sino de la incertidumbre de sí mismo». Es Morin. El ultra-hombre es muchos hombres.

El ultra-hombre ha acontecido. Pero en la deriva de muerte, de agotamiento o de des-construcción del sujeto clásico. Una deriva que aún no ha ocupado un mundo —o que no puede encontrarlo porque el movimiento en que se ha comprometido para darse realidad sólo puede afirmarse desde la negación de donde arranca. Hay una deficiencia de mundo; el Eterno Retorno no tiene lugar. Y en esta paradoja, donde, de nuevo, la antropología se entrelaza con la metafísica, al menos en el efecto concordante de una negación mutua, una inquietud se impone. La presencia del ultra-hombre ha forzado a un nuevo comienzo a la filosofía, pero desde y hacia el sujeto en que había hipotecado su condición de posibilidad. No ha habido, simétricamente, un nuevo comienzo de naturalización de mundo, de un mundo cuya presencia se convierta en existencia de la filosofía. Este segundo comienzo, el del mundo, es el que se debe tantear para que el ultra-hombre no sea un acontecimiento deficiente de sí mismo por falta de un mundo donde su habla tenga una elocuencia y sus obras un presente. Para que la red de decisiones interpretativas desplegadas por Foucault, Heidegger, Derrida, Sartre, Morin..., no sólo sea posible, también sea real.

Este nuevo comienzo sólo sería posible desplazando la disposición desde la cual es posible el mundo como representación, volviendo a interpretar nuestra interpretación del mundo: alterando la posibilidad de presencia del mundo en su materialidad, en su direccionalidad y como totalidad. Hay que dislocar la representación del fundamento y del límite del mundo como representación, y, en esta nueva angulación de poder pensarse en el mundo, seguir el recorrido que entre el fundamento y el límite se hace posible en nuestras representaciones. Ahí nos dispondría escuetamente la atención a las «cosas que hablan y obran en

nosotros». Ya que esas cosas que nos atraviesan de estancia mundana están ahí —hablando y obrando en nosotros— desde el despliegue de una angularidad de la fundamentación y en la travesía de unos límites para hacerse reales. Entonces, para empezar, habría que preguntarse: ¿cuál es esa angularidad de la fundamentación y esos límites atravesados para que las cosas hablen y obren en una nueva presencia de mundo?

Las cosas hablan y obran de manera muy distinta —*angulándose*— de como lo han hecho durante largo tiempo: como auto-organización, variedad indispensable, impermanencia, complejificación, fluctuación, bifurcación, acontecimiento, direccionalidad, irreversibilidad, recursividad, retroacción...<sup>9</sup> Es una realización de mundo en la deficiencia de lo que era pensado y desde la diferencia de sus propios impensables. La angulación impone un recorrido.

En primer lugar, ese hablar y ese obrar tienen como condición de posibilidad de su configuración el hecho —pero no hay hechos: sólo interpretaciones— de emerger desde la exterioridad de la representación moderna del mundo en su materialidad fundativa, en su direccionalidad causal y en su totalidad como límite. Así, el primer efecto masivo que producen las cosas con su nueva presencia es distanciarse del decir y del obrar que nos han hecho reales dándole una presencia mecánica, homogénea, reversible y definitiva al mundo. Las cosas, consolidándose en ese registro diferencial, están dando por concluida la alianza que el hombre moderno, desde el protocolo experimental de la ciencia newtoniana, había pactado con el mundo.<sup>10</sup>

En segundo lugar, al hablar y obrar en ese distanciamiento, en la simple posibilidad de presenciarlas así *en nosotros*, las cosas nos están desalojando del recinto ideal, universal y lineal del sujeto absoluto, sin historia ni contingencias, razón definitiva previa a toda posibilidad. Nos están situando —estamos situándonos al presenciar la travesía de sus representaciones a través de nosotros— en el borde exterior de un orden humano:

9. Cf. J.-P. Dupuy, *Orares et Désordres. Etiquete sur un nouveau paradigme*, París, Seuil, 1982; P. Dumouchel y J.-P. Dupuy (dimc), *L'auto-organisation. De la physique au potinque*, París, Seuil, 1983.

10. Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983; id., *Entre le temps et l'éternité*, París, Fayard, 1988; L.M. Karuss, *La quinta esencia. La búsqueda de la materia oscura en el universo*, Madrid, Alianza, 1992.

haciendo silenciosa la elocuencia de sus poderes e impracticable el deber de sus formas. De ahí el segundo efecto masivo: las cosas, al hablar y obrar así, nos han hecho sujetos posicionados: variabilizados, residuales y temporales. Nos disponen en un ángulo de visibilidad que no encuentra el sistema compacto de las verdades que daban una transparencia definitiva a la simetría representativa del hombre y de los individuos."

Hablan y obran, pues, al margen de una «alianza moderna» hombre-mundo y trazando, por su simple presencia, la inevitabilidad de una nueva alianza, que aún está, sin embargo, por ajustar. De ahí, en tercer lugar, que este nuevo hablar-obrar se constituya con *conceptos de instauración*. En una doble vertiente. Por un lado, en cuanto hace visibles fenómenos que sólo tienen presencia de realidad para el pensamiento por la fuerza representativa que arrastra el concepto. Son acontecimientos fenoménicos: instauran realidad dando presencia representativa. De este lado se trata de *conceptos-programas*.<sup>12</sup> trazan la angularidad interpretativa de un registro conceptual delimitando el trabajo organizativo de la realidad en significado. Por otro lado, en cuanto constituyen la práctica de un poder de hacer presencia de mundo reanudando su disposición. Son acontecimientos éticos: trazan una estancia. De este lado se trata de *conceptos-decisorios*: hacen reconocible el mundo habitándonos en una disposición donde ya se está acordando una direccionalidad y una responsabilidad de nuestras acciones.

Esta doble inclusión mutua (hombre  $\Leftrightarrow$  mundo, teoría  $\diamond$  práctica) que contienen los conceptos de instauración (programáticos y decisorios), determina un trazado preciso, un recorrido representativo constituido en la misma *gramalología* que determina la semántica de los términos. El primer efecto «gramatológico», simultáneo con el simple hecho de dar presencia a esos nuevos conceptos de instauración y que va a atravesar toda la serie categorial en que se distribuyen esos conceptos —su coaptación relacional y su capacidad para constituirse en *noción-de-realidad*—, es la necesidad de transitar de una representación de *estados* a una representación de *procesos*. Una metá-

11. Cf. G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1989.

12. Cf. I. Lakatos, *Los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 197.

fora global de las formas de presencia; y, en esta metáfora, una reformación de nuestro realismo básico: de la imaginación sensible —de nuestro mundo familiar y de su sentido común. El segundo efecto procesual, simultáneo con el precedente, es la transición de una *razón suficiente* a una *razón probable*. Esto quiere decir, ante todo, que la razón se sabe continuamente interpretada en sus interpretaciones, que la instancia de la interpretación se ha duplicado y, en la multiplicación de sus reflejos, desfondado; que el mundo no es el efecto de una organización categorial universal y definitiva, sino un residuo programático y decisorio desde el cual las mismas categorías que interpretan son interpretadas. En ese efecto de reduplicación interpretativa, todo el espectro categorial (tiempo, espacio, materia, sustancia, causa, relación, orden, acción, etc.) es profundamente alterado. Es el paso, en definitiva, de un pensamiento de estados a un pensamiento de procesos, de un pensamiento distribuido según la geometría de los sólidos a un «pensamiento fluidificado».

El encaminamiento de las cuestiones del ser humano, el *méthodos*, ya está contaminado previamente por esta angularidad de la razón: sólo se encontrará un *hombre probable*. Ahí se sitúa —anticipando el desconcierto y exigiendo su resolución— la pregunta «¿quiénes somos?». Una pregunta constituida en la diseminación de un nuevo juego de posibles, pero que tiene un soporte preciso y una direccionalidad exacta. El soporte es la inclusión del hombre en sí mismo y en el mundo en el espacio de una representación de la materialidad que ha dejado de ser una máquina para ser un proceso de autoorganización. La direccionalidad está marcada por la experimentación de nuestra naturalidad experimentando los conceptos que hacen que las cosas hablen y obren en nosotros en nuestro presente.

### Indicaciones bibliográficas

ATLAN, H.: *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, París, Hermann, 1972.

—: *Entre le cristal et la fwnée*, París, Seuil, 1979.

BALANDIER, G.: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1989.

BOHM, D.: *La totalidad el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 1988.

- y PEAT, D.: *Ciencia, orden y creatividad*, Barcelona, Kairós, 1988.
- COMBS, A. y HOLLAND, M.: *Synchronicity: Science, Myth, and the Tricks-ter*, Nueva York, Paragon House, 1990.
- DUMOUCHEL, P. y DUPUY, J.-P. (dirs.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, París, Seuil, 1983.
- : *L'enfer des choses*, París, Seuil, 1979.
- DUPUY, J.-P.: *Ordres et Désordres. Etiquete sur un nouveau paradigme*, París, Seuil, 1982.
- LASZLO, E.: *Evolution: The Grand Synthesis*, Boston y Londres, Shambhala New Library, 1987.
- (ed.): *The New Evolutionary Paradigm*, Nueva York, Gordon & Breach, 1991.
- : *Aux racines de l'univers. Vers l'unification de la connaissance scientifique*, París, Fayard, 1992.
- y MASULLI, L.: *The Evolution of Cognitive Maps: New Paradigms for the 21st Century*, Nueva York, Gordon & Breach, 1992.
- LORITE MENA, J.: *La metáfora moderna del fundamento*, Eds. Univ. de Murcia.
- LUPASCO, S.: *L'énergie et la matière vivante*, París, Rocher, 1987.
- MATURANA, H. y VÁRELA, F.: *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston, Reidel, 1980.
- NICOLIS, G. y PRIGOGINE, I.: *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1977.
- PEAT, F.D.: *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, Nueva York, Bantam Books, 1987.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I.: *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983.
- : *Entre le temps et l'éternité*, París, Fayard, 1988.
- SERRES, M.: *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, París, Minuit, 1977.
- SHELDRAKE, R.: *The Presence of the Past*, Nueva York, Time Books, 1988.
- ZALENY, M. (ed.): *Autopoiesis. A theory of Living Organization*, Nueva York, Oxford, Elsevier North Holland, 1981.
- : *Autopoiesis. Dissipative Structures and Spontaneous Social Order*, Boulder (Col.), Westview Press, 1980.

# DESCONSTRUCCIÓN: PREMISAS METÓDICAS Y EFECTOS POLÍTICOS

*Patricio Peñalver Gómez*

## 1. Deconstrucción como experiencia

Frente a una representación bastante común y según la cual los movimientos de deconstrucción se corresponden con un gesto de escepticismo y descompromiso, el pensamiento que desde hace treinta años se presenta bajo ese título está profundamente afectado por un *pathos* moral y político de inseguridad y de angustia, de aporía y de indecidibilidad. Ese *pathos*, esa pasión, remite precisamente a una experiencia agudizada de la responsabilidad ético-política del pensamiento ante la situación histórica, y más precisamente, ante la posibilidad de la justicia.<sup>1</sup>

Desde luego la deconstrucción no es, no es simplemente, no es en cualquier caso en primer lugar, un nuevo proyecto teórico o filosófico, un sistema de ideas, una metodología o una nueva hermenéutica de los textos. La deconstrucción es más bien, primariamente, un acontecimiento histórico, algo que pasa, algo que hay: en nuestro mundo histórico, en nuestra cultura, en nuestras vidas. De ahí que en el discurso que de manera más eficaz ha intentado hacerse cargo de esa deconstrucción históricamente dada, en el discurso filosófico y no sólo filosófico de Derrida, se integren muy activamente las teorizaciones más complejas y comprometidas acerca de nuestro

1. Cf. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fideísmo místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997. Traducción inglesa incluida en D. Comell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Londres, Routledge, 1992.



mundo histórico, nuestra cultura, nuestra existencia. Así, los grandes discursos críticos de la Modernidad contemporánea: Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, pero también Mallarmé, Joyce, Artaud. Nombres que, a pesar de sus respectivos irreducibles idiomas, hace tiempo que no parecen incompatibles, todo lo contrario.<sup>2</sup>

A lo que quiero apuntar inicialmente con esta primera precisión es que, si hay desconstrucción, si ésta es algo más que un invento artificial de la cultura llamada postmoderna, si es un acontecimiento irreducible de nuestro mundo histórico, cultural y existencial, si es incluso una especie de ley de nuestra época, entonces la desconstrucción debe entenderse ante todo como experiencia, y como una experiencia que contiene necesariamente angustia, incertidumbre, dificultad de pensar y de habitar. Experiencia de la aporía en un sentido muy comprometido del término: dificultad o imposibilidad de caminar. En algunos de sus últimos textos Derrida ha llevado la expresión de esta *Stimmung* a un grado de énfasis hiperbólico, hasta llegar a proponer que la desconstrucción debe ser pensada como una experiencia de lo imposible, como una tentativa de pensar y decir lo imposible. Al menos de lo que aparece como posible desde dentro de la axiomática clásica de la tradición cultural europea.<sup>3</sup> Es que, precisamente la desconstrucción puede definirse, en una perspectiva formal, mínima y provisional, como la delimitación crítica y la conmoción práctica de esa axiomática, la axiomática que se resume en el término de logocentrismo.

En principio podría parecer que debe producirse un conflicto insuperable entre, de un lado, esa experiencia de la aporía, la inseguridad, la inhabitabilidad; y, de otro lado, la urgencia práctica de orientación que parece reclamar la responsabilidad

2. Se suele reconocer la presencia, en la obra de Derrida, de motivos procedentes de Nietzsche, Freud, Heidegger y Mallarmé. El caso de Marx es menos evidente, sin embargo, el diálogo de Derrida con temas marxistas es una referencia ineludible. Remitimos especialmente al análisis del clasicismo, en relación con la «lucha de clases», desarrollado en *Glas*. La larga entrevista «Ja, o en la estacada» (trad. en *Suplementos Anthropos* n.º 13, Barcelona, 1989) propone una movilización del concepto de ideología. En *El otro cabo* (trad. en Serbal, Barcelona, 1992), al hilo de una reflexión sobre Europa, Derrida justifica la necesidad de una relectura de *El Capital*. Cf. también. *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

3. Cf., por ejemplo, y entre otros lugares, *Doinier le temps* (Galilée, París, 1991), pp. 17yss.

ética y política. Ahora bien, quizás el lugar en que más radicalmente se hace visible esa aporética es el problema ético-político por excelencia, el de la posibilidad de una justicia que esté más allá del derecho. Precisamente un lugar privilegiado de la desconstrucción es el espacio de diferenciación entre el derecho (codificado, calculable, finito, decidible) y la exigencia no codificable, incalculable, infinita, indecidible, de justicia. En algún momento Derrida sugiere, no ya que esa diferenciación del derecho y la justicia es un lugar, o incluso «el» lugar más propio de la desconstrucción, sino que la desconstrucción como tal es idéntica al movimiento mismo de la justicia: «La justicia en sí misma es indeestructible. Como también la desconstrucción misma, si algo así existe. La desconstrucción es la justicia».<sup>4</sup>

Para orientarse en el fondo ético-político del pensamiento de Derrida conviene tener en cuenta una partición entre dos estilos, dos orientaciones, incluso dos etapas en su obra. El punto de inflexión entre una y otra etapa estaría en 1974, con la publicación del libro probablemente más experimental y arriesgado de Derrida: *Glas*, que consiste en una lectura conjunta de Hegel y de Genet, del filósofo del saber absoluto y del escritor del mal. El primer tipo de desconstrucción, de estilo más teórico, se orienta y orienta, con una seguridad notable, hacia la delimitación crítica de la axiomática impensada de la metafísica. Se puede entender esto como una interpretación muy activa del programa heideggeriano de desconstrucción de la ontoteología.

*La escritura y la diferencia, La voz y el fenómeno, De la gramatología, Márgenes de la filosofía, La diseminación*: en estos cinco libros, publicados entre 1967 y 1972, está lo más «indiscutible» de Derrida. Forman parte ya, seguramente, irreversiblemente, de la cultura filosófica y teórica más relevante de la segunda mitad del siglo. La segunda forma de desconstrucción, que proponen o ponen en práctica los textos de Derrida a partir de 1974, se caracteriza genéricamente como una experiencia esencialmente afirmativa de la alteridad, de lo otro como lo incalculable e inanticipable desde el sistema del saber. Como ya hemos dicho, el que esa experiencia aparezca en un cierto punto como imposible no sería tanto una objeción, como más bien el indicio de la radicalidad que exige este pensamiento. En cualquier caso, es en

4. *Fuerza de ley*, cit., p. 35.

relación con esa experiencia de lo otro como se configura una desconstrucción en sentido ético-político.

En esta presentación propongo en primer término, una formalización del núcleo especulativo, por así decirlo, de la desconstrucción en su sentido teórico, a saber, la hipótesis gramatológica. En segundo lugar se verá que una explicación concreta de ésta nos remite a sus premisas, o a la relación crítica de la desconstrucción con sus premisas. En este punto se hará visible el vínculo de este pensamiento con una reconsideración crítica de las ciencias humanas. En tercer lugar, apuntaré a los efectos ético-políticos de la desconstrucción.

## 2. La hipótesis gramatológica

Sin duda la matriz teórica de la desconstrucción, y en cualquier caso su estrategia conceptual más eficaz, en cierto modo más sistemática, es la elaboración de la idea de una escritura originaria, de una archiescritura: una escritura que no sería ya una técnica del habla, un instrumento externo del lenguaje, un medio de ampliar la esfera de éste: sería más bien lo que está en la base del lenguaje y, en definitiva, en la base de la experiencia.

Esta evaluación hermenéutica de la relevancia de la hipótesis gramatológica como matriz teórica del pensamiento desconstrutivo podría probarse o documentarse a partir de múltiples instancias textuales, en las que se muestra en concreto la operatividad del nuevo concepto de escritura para pensar o repensar los problemas esenciales de la filosofía. En efecto, ese concepto pone en cuestión radicalmente los valores del sentido, el significado y la verdad, la archiescritura destituye la seguridad de toda ontología, de todo *logos* asegurado en su referencia al ser.

Ahora bien, para orientarse hermenéuticamente aquí, cabe subrayar un dato significativo. Se trata de que en rigor el único texto de Derrida que presenta un planteamiento teórico-sistemático formal es la primera parte de *De la gramatología*. Se podría decir que, con esa excepción, el conjunto de la amplia producción de Derrida se sitúa en lo que, con cautelas, cabría llamar el momento de la «praxis» o de la «aplicación» desconstrutivas, en la operación de lectura y crítica de otros textos, de otros *corpus* textuales. De hecho, casi todos los textos de Derrida tienen la

apariencia formal de lecturas o dispositivos de lectura de otros textos. Por eso es muy notable la estructura discursiva de *De la gramatología* o, para ser exactos, la primera parte de ésta.

Pues bien, el núcleo de ese núcleo teórico podría quizás resumirse en los siguientes dos tópicos.

En primer lugar, y ante todo, se trata de invertir la relación aparentemente evidente y natural de la voz y la escritura. Aparentemente la voz es el lenguaje original y la escritura es una tecnología externa al lenguaje, un medio de representación de la voz. Según esa apariencia, o más precisamente, en el interior del sistema de esa apariencia o de esa ilusión, la voz sería el signo o la cadena de signos que remite al significado, o a la «cosa misma», esto es, la voz sería el lenguaje original (o natural, o primitivo). En ese sistema, la escritura sería, en consecuencia, un signo de signo, un significante de un significante. Frente a ese orden logocéntrico, como inversión de ese orden, la hipótesis gramatológica propone pensar la totalidad del lenguaje como algo «comprendido» en la estructura formal aparente de la escritura, en la estructura o la relación «signo de signo»: «Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte años tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura. Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante*, el concepto de escritura comenzase a desbordar la extensión del lenguaje».<sup>5</sup>

El segundo tópico gramatológico que cabe enfatizar es el efecto de conmoción que produce el pensamiento de la escritura en el *corpus* filosófico. La fuerza conmocionadora o conmovedora de esta hipótesis acerca del lenguaje (y en suma acerca de la relación entre el lenguaje y la experiencia) se pone de manifiesto en cuanto Derrida hace caer en la cuenta de que hay una solida-

5. J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 11-12.

ridad, una complicidad sistemática, entre el fonocentrismo y el logocentrismo. Así pues, habría una unidad interna y teleológica en la relación entre, por un lado, el primado de la voz, como relación original de la conciencia y el significado, y por otro lado, la metafísica fundada en el postulado platónico de una correlación segura entre el *logos* y la verdad, entre el *logos* y la inteligibilidad del ser. En suma, la hipótesis gramatológica, la inversión del fonocentrismo, se configura como una desconstrucción del logocentrismo: «La racionalidad» —tal vez sería necesario abandonar esta palabra por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un *logos* e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la desconstrucción de todas las significaciones que tienen su fuente en este *logos*. En particular la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la ontoteología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del *logos* o de una razón pensada en la descendencia del *logos*, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido prehegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este *logos* el vínculo originario y esencial con *laphoné* nunca fue roto».<sup>6</sup>

### 3. Premisas y contextos

Ahora bien, este pensamiento de la escritura no es una mera ocurrencia, una idea más o menos extraña y artificiosa gestada en el contexto epistemológicamente débil de la cultura parisina de los sesenta. De hecho, la significación de la hipótesis gramatológica sólo podría entenderse sobre la base de captar su articulación con lo que llamaré las premisas críticas de la desconstrucción, o más exactamente, sobre la base de la relación activamente crítica de la desconstrucción con sus premisas. En lo que sigue destaco, arriesgando un enfoque algo historicista, algunas de estas referencias, algunas de estas premisas y contex-

6. *Ibid.*, pp. 16-17.

tos que han incidido en la configuración del programa teórico de la desconstrucción.

La *primera* premisa de la desconstrucción es sin duda la fenomenología trascendental husserliana. Primera no sólo en un orden cronológico o histórico factual, primera también en un orden jurídico y teórico. En el marco de una reconstrucción autobiográfica, *El tiempo de una tesis*,<sup>7</sup> Derrida ha descrito muy claramente el juego, la incidencia de los temas fenomenológicos en el progresivo interés por la escritura como estructura de la experiencia. La primera etapa de ese interés está marcada por el estudio sobre *El origen de la geometría* de Husserl.<sup>8</sup> Pero el texto decisivo para precisar la relación entre el pensamiento gramatológico y una crítica interna del discurso fenomenológico es *La voz y el fenómeno*, tal vez la «obra maestra» de Derrida.<sup>9</sup>

La *segunda* premisa de la desconstrucción es un interés teórico muy complejo por la cosa literaria, por el lenguaje literario como tal. De hecho, el primer proyecto de doctorado de Derrida consistía en un intento de aplicar las técnicas del método fenomenológico al objeto literario. Pero desde entonces la relación con los textos literarios ha ido creciendo, y complicándose. Cabría seguir ese proceso a través de los largos estudios que Derrida ha dedicado a Mallarmé, Blanchot y Joyce.<sup>10</sup> En realidad, no se trata sólo de «estudios»: los textos de Derrida se exponen abiertamente a una contaminación por parte de aquéllos.

Por otro lado, cabe recordar que la recepción angloamericana del pensamiento de la escritura ha privilegiado esta perspectiva literaria. El libro de Jonathan Culler, *Sobre la desconstrucción* (Cátedra) es un buen resumen de las potencialidades y de los límites de esa recepción.

La *tercera* premisa es el programa heideggeriano de la ontología fundamental y de la destrucción de la metafísica de la sustancia como presencia, a partir de una nueva problematización del tiempo. De hecho, la relación del pensamiento de Derrida con la obra de Heidegger ha sido al mismo tiempo muy conti-

7. Incluido en *Anthropos*, n.º 93 (1989). Nueva edición: *El tiempo de una tesis*, Proyecto A, Barcelona, 1997.

8. Introducción y traducción de E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, París, 1962.

9. *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, 1985.

10. Cf. «La doble sesión», en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975; *Parages*, Galilée, París, 1986; *Ulysse grammophone. Deux mots pur Joyce*, Galilée, París, 1987.

nua, muy permanente, pero también muy diferenciada. Es interesante notar al respecto que el término «deconstrucción» surgió justamente en el contexto de una traducción activa del concepto heideggeriano de *Abbauen*, de *Destruktion*, y más concretamente, para evitar o soslayar el sentido de simple destrucción o demolición (*Zerstörung*). Se diría, en líneas generales, que el pensamiento de la escritura arranca de una posición heideggeriana, concretamente de la puesta en cuestión de la metafísica de la presencia. Pero sería una simplificación hablar aquí de una continuación dogmática. Derrida toma distancia concretamente respecto de los temas regresivos y antimodernistas de Heidegger. El proceso crítico puede seguirse desde el ensayo «Ousia y gramme»,<sup>11</sup> que denuncia ya el anhelo de una lengua originaria del ser, a la larga explicación propuesta en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*,<sup>12</sup> siguiendo el hilo conductor de la traducción, o los límites de la traducción, del *pneuma* griego y el *Geist* alemán.

Una cuarta premisa de la deconstrucción ha sido el estructuralismo, en rigor, una determinada recepción crítica del estructuralismo. Este punto es el que aproxima más significativamente el pensamiento de Derrida y el paisaje teórico y cultural de la Francia de los sesenta. Ese contexto estaba, precisamente, muy condicionado por la penetración del estructuralismo como paradigma metodológico dominante en las ciencias humanas. El pensamiento de la escritura sería inexplicable sin tener en cuenta las lecturas críticas de Saussure o de Levi-Strauss que Derrida propone a partir de la Hipótesis Gramatológica. Desde este punto de vista cabe conceder una parte de legitimidad al título de «post-estructuralista» que se atribuye con frecuencia a este pensamiento. Puede encontrarse una formalización de esta situación teórica en «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», conferencia pronunciada por Derrida en 1966, en el célebre congreso de Baltimore sobre *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, y que se constituyó pronto en un punto de referencia ineludible para los movimientos críticos en el ámbito de las ciencias humanas en los Estados Unidos.<sup>13</sup>

11. Cf. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 63yss.

12. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1989.

13. El texto de la conferencia está recogido en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Una *quinta* premisa configuradora de este pensamiento ha sido el psicoanálisis, una lectura epistemológica y filosófica de la obra de Freud. Derrida encuentra en el texto de Freud, en su teoría del inconsciente como espacio de inscripción de huellas, un precedente muy maduro del pensamiento de la escritura. La desconstrucción gramatológica del sentido como correlato intencional de la conciencia es un tema anticipado en la idea del inconsciente como un espacio psíquico constituido por estructuras jeroglíficas e ideográficas que hay que descifrar. Y, por precisar la analogía, que se trata de descifrar un texto escrito corrupto, es decir, un texto que no es correlato de un discurso consciente, pleno, íntegro. En cualquier caso, no deja de ser significativo que algunas de las grandes obras teóricas de Freud estén atravesadas por la metáfora de la escritura.

Derrida dialoga con Freud de manera bastante diferenciada a lo largo de su pensamiento, pero el texto clave es «Freud y la escena de la escritura» (en *La escritura y la diferencia*). Ahí llega a preguntarse si podría considerarse la gramatología como una aplicación del psicoanálisis al texto filosófico, y se contesta que no, que es más bien el psicoanálisis el que habría que entender como una parte, un momento, una etapa de la gramatología.

Finalmente, como una *sexta* instancia configuradora de la desconstrucción, cabe situar, en el marco de esta presentación sumariamente historicista, el pensamiento de la huella, la heterología que está en la base de la ética postontológica de Levinas, una ética fundada en la relación no-violenta con el otro como lo infinitamente otro.

Ante todo hay que mencionar aquí una raíz biográfica, cultural y existencial, común a Derrida y Levinas, Me refiero a la pertenencia de ambos a una experiencia y una elaboración cultural judías. En ambos autores, la dislocación, la conmoción de las estructuras mentales, existenciales, y filosóficas de origen griego, tiene cuando menos una de sus raíces en la experiencia judía, en la diferencia polémica greco-judía. Más precisamente, dicha conmoción se alimenta de una diferencia activa, una inadecuación pensada entre el finitismo consustancial al mundo griego, y el infinitismo, la relación con lo absolutamente otro, determinante de la experiencia judía. Hay que reconocer que ese elemento heterológico, ese motivo de búsqueda de lo otro, o de deseo de lo otro absolutamente otro, esa salida del mundo



propio finito, está mucho más explícito en Levinas que en Derrida. Algunas de las obras del primero se inscriben explícitamente en la tradición del Talmud. La relación de Derrida con esa tradición, con ese lenguaje, es mucho más indirecta. Es un hecho que, mientras que Levinas se mueve en la lengua hebrea como en su lengua materna, Derrida nace, por así decirlo, en la lengua y la cultura francesas; en cualquier caso el medio cultural judío de la Argelia de su infancia y juventud estaba relativamente integrado en la cultura moderna europea.

Cabe esquematizar en los momentos siguientes la dinámica del diálogo entre Derrida y Levinas. En un primer momento, Derrida intenta registrar, recibir, traducir la heterología levinasiana en un lenguaje que no descansa ya en la reconciliación religiosa. Se puede hablar de un judaísmo enfáticamente laico, un judaísmo de tipo kantiano. Se sabe que Hegel consideraba a Kant como una recuperación del judaísmo, y en Hegel, su anti-kantismo se confunde a veces con un violento antisemitismo. En segundo lugar, la diferencia entre la heterología de Levinas y la de Derrida puede precisarse en el siguiente sentido. La primera se presenta como una heterología pura, como afirmación de una diferencia irreductible de lo Mismo y lo Otro, de acuerdo con una relación en que lo Mismo es el yo finito y lo Otro es el otro en tanto infinitamente otro, es decir, como semejante a Dios, como requiriendo una no-violencia, un respeto, un pacifismo absolutos. La heterología de Derrida, sin renunciar a la exigencia de respetar lo Otro, pone en cuestión la posibilidad de una diferencia pura de lo Mismo y lo Otro. La desconstrucción es un pensamiento de lo Otro, pero como pensamiento de la contaminación, de la mezcla de lo Mismo y lo Otro, pensamiento en ese sentido de la finitud originaria, si es que, como se afirma en *La voz y el fenómeno*, «la diferencia infinita es finita». «Lo otro no puede ser lo que es, infinitamente otro, más que en la finitud y la mortalidad (la mía y la suya)».<sup>14</sup> En tercer lugar, al pensamiento de la diferencia como pacifismo absoluto Derrida contrapone lo que llama una «economía de la violencia». Por debajo de la pura no violencia en el respeto moral al otro, habría una violencia trascendental, pre-ética. Ésta consiste en la necesidad de acceder a la alteridad del *cúter ego* sobre la base

14. *Ibid.*, p. 154.

del *eidos* o la forma egoidad, es decir, a partir del yo, y en ese sentido, a partir de lo Mismo. El contexto en que Derrida contrapone la idea de una economía de la violencia a la idea levinasiana de una pura no-violencia en la relación ética es una cierta defensa del esquema husserliano de la intersubjetividad. Para Levinas la intersubjetividad en el sentido husserliano no permite pensar la relación ética con el otro, porque esta relación es asimétrica, es relación de respeto absoluto al otro, y no relación entre iguales, o entre individuos colocados simétricamente. La respuesta de Derrida es que esa relación asimétrica de puro respeto presupone una violencia previa: «Hay una violencia trascendental y pre-ética, una disimetría (en general), cuya arquía es lo mismo, y que permite ulteriormente la disimetría inversa, la no-violencia ética de la que habla Levinas». <sup>15</sup>

#### 4. **Desconstrucción y política**

Se impone reconocer que en la relación entre desconstrucción y política hay algo oscuro, difícil, que se resiste en cualquier caso a una formalización, a una tematización en un discurso coherente. Creo que no es un problema para el intérprete de los textos de Derrida: son estos textos mismos los que se debaten en el elemento de esa oscuridad, en la medida en que se inscriben en una aporética no dominable. El caso es que, a pesar de su extrema dificultad, la mayor parte de los textos de Derrida se caracterizan por ser muy seguros, muy rigurosos. En cambio, en los textos de referencia política, el pensamiento de la huella se encuentra con una especie de dificultad de principio. Sin duda, en una aproximación adecuada a la cuestión, habría que tener en cuenta los desplazamientos en el proceso intelectual de Derrida, y también los acontecimientos históricos en los últimos treinta años. Aduciré un pasaje, un auténtico testimonio del reconocimiento, por parte del mismo Derrida, de que hay una dificultad específica en el tema de la política. Es en el curso de la entrevista con Richard Kearney, fechada en 1984: a la pregunta de si la radicalidad teórica de la desconstruc-

15. *Ibid.*, p. 172. Sobre la relación Derrida-Levinas, me permito remitir a mi ensayo «El filósofo, el profeta, el hipócrita», *Isegoría*, n.º 7.

ción puede traducirse en una praxis política radical, Derrida contesta que de hecho no hay ningún código político adecuado a esa radicalidad.<sup>16</sup> Ahora bien, junto a esa especie de vacío político, reconocido por el propio Derrida, resulta que la desconstrucción tiene una raíz y una vocación, una exigencia y una responsabilidad políticas.

Aduciré en primer término algunos tópicos precisos que dejen ver la inscripción del pensamiento de la huella en una experiencia política, para pasar en segundo lugar a especificar el sentido de la responsabilidad en el ámbito de la desconstrucción.

Quizás el motivo en que más claramente se advierte el fondo político de la desconstrucción está en el hecho de que ésta no consiste en un discurso teórico, especulativo, sino que es más bien una operación, una intervención en un determinado campo de fuerzas, en un espacio dominado violentamente por ciertas jerarquías. La desconstrucción de un discurso logocéntrico debe implicar también la desconstrucción del contexto institucional, social, político en general, en el que se inscribe tal discurso. De ahí la resistencia, en ocasiones crispada y violenta, a esta forma de pensar, escribir y enseñar, por parte de las instituciones académicas, o por parte de las filosofías que más coherentemente defienden el modelo universitario vigente. Aquí se inscribe el compromiso militante de Derrida con el GREPH, pero también la insistencia en el tema kantiano del «conflicto de las facultades».<sup>17</sup>

Un segundo motivo político: la desconstrucción del logocentrismo incide en la axiomática del universalismo europeo, en la axiomática histórico-particular de la pretensión de universalidad del racionalismo europeo. Desde luego, la desconstrucción no es el primer pensamiento que reconoce la violencia constitutiva del etnocentrismo occidental, pero es seguramente el pensamiento mejor armado para analizar y denunciar esa violencia, como una violencia estructural y una necesidad histórica. Uno de los textos más significativos en esta dirección, «Los fines del hombre» (en *Márgenes de la filosofía*), asume abiertamente en su

16. Cf. Richard Keamey, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester U.P., 1984, pp. 119-120.

17. Los materiales principales sobre el GREPH, así como la elaboración del problema de la Universidad, se encuentran recogidos en *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990.

planteamiento y en sus conclusiones un léxico político, y propone concretamente dos estrategias complementarias para responder al agotamiento del humanismo occidental: por un lado, la repetición de lo implícito en sus conceptos fundadores, por otro lado, cambiar de terreno afirmando una ruptura y una diferencia absolutas.<sup>18</sup> Lo típico de Derrida es una actitud de permanente negociación, para salvar precisamente lo innegociable.

Un tercer motivo muy abiertamente político es el tema de la violencia originaria. Se ha mostrado ya el interés y la importancia del diálogo de Derrida con Levinas, con la propuesta levinasiana de una ética a-histórica, a-política, pura de toda violencia. Para Derrida no es posible una ética absolutamente pacifista, se impone más bien una «economía de la violencia», una negociación con la violencia originaria.

Mencionaré, en fin, un cuarto motivo político de la desconstrucción, el conflicto de universalidad y singularidad en el contexto concreto de la traducción. Lo cierto es que, en algún sentido, todos los temas políticos de la desconstrucción se traducen al problema de la traducción. El núcleo del conflicto se resume en el conflicto entre el deseo de idioma y el deseo de traducción, el deseo de conservar la singularidad y el deseo de la comunicación interlingüística e intercultural. Quizás es *Schibboleth*, el bello ensayo sobre Paul Celan, el texto en que Derrida ha llevado más lejos su reflexión sobre ese problema.

Ahora bien, la virulencia ético-política de este pensamiento, la tendencia marcada a repolitizar espacios aparentemente neutros, coexiste, hay que reconocerlo, con el vacío mencionado, al que Derrida alude cuando dice que todos los códigos políticos existentes conservan una herencia metafísica. En la base de este pensamiento hay la experiencia de una aporía en la política o en las políticas de la razón y la libertad como autonomía, es decir, en el programa de la *AufkUlnmg*: la desconstrucción intenta hacerse cargo de una relación con lo exterior, con lo otro, con el acontecimiento imprevisible. En cualquier caso, la respuesta responsable a esa aporética de la política ilustrada es la elaboración de una nueva responsabilidad. De hecho, esta palabra obsesiona los textos de Derrida desde principios de los ochenta.

Dos rasgos caracterizan esta nueva responsabilidad. Ante

18. *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 173.

todo hay que marcar su discontinuidad respecto a la responsabilidad clásica o clasico-moderna. Ésta se apoya siempre en la seguridad de una identidad, de un saber, de una consciencia, y en suma, de un ser autónomo, De ahí que se preste al programa y al cálculo, a una acción orientada y determinada por el saber, por un saber que decide. Ahora bien, precisamente por eso, esa responsabilidad clásica del sujeto consciente, que pretende controlar todas las condiciones de su acción, esa responsabilidad es inmediatamente irresponsabilidad. Si el saber determina la acción, si el sujeto en tanto consciencia decide, esa acción no hace sino realizar un programa: en última instancia no decide, es irresponsable.

La paradoja a la que hay que estar atento aquí es que sólo hay decisión, sólo hay responsabilidad, en relación o en correlación con lo indecible, o incluso, en relación con lo imposible, es decir, cuando el campo de acción deja de estar dominado por el sujeto, o cuando el sistema de lo posible queda afectado por un imperativo que viene de fuera.

Pero hay otro rasgo de la responsabilidad ético-política a la que apunta Derrida en sus últimos textos. La apertura a lo exterior a nuestra tradición ético-política europea no puede dar lugar a una simple destrucción de esa tradición. Derrida es muy sensible a los riesgos de fundamentalismos apocalípticos pseudoproféticos o pseudomesiánicos. La discusión con Heidegger y con Benjamín sugiere a veces que hay una complicidad entre ciertos discursos radicales de crítica a la Ilustración, y lo peor, las políticas del exterminio. En conclusión, la responsabilidad buscada tendría que ser profundamente negociadora, como que constantemente tiene que responder a dos imperativos que se presentan como contradictorios: el respeto al universalismo europeo, y la llamada de lo exterior a Europa; la tradición democrática de la Ilustración, y la experiencia de que la democracia está siempre por venir; la crítica y la racionalidad, y la desconstrucción genealógica de la crítica y la racionalidad.

## Bibliografía complementaria

### *Escritos de Jacques Derrida*

- De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.  
*Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.  
*La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985.  
*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.  
*La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989.  
*El otro cabo*, Barcelona, Serbal, 1992.  
*Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997.  
*Resistencias del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1997.  
*Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.  
*Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998

### *Estudios sobre Jacques Derrida*

- Anthropos*, n.º 93 (1989): «Jacques Derrida».  
ASENSI, M. (ed.), *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, 1990.  
ATTRIDGE, D., BENNINGTON, G., YOUNG, R., *Post-structuralism and the question of history*, Cambridge University Press, 1987.  
BENNINGTON, G., *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Londres, Verso, 1994.  
CAMPILLO, A., «Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia», *Daimon*, 11 (1995).  
*Contextos de Derrida*, número monográfico de *Daimon*, n.º 19 (1999).  
CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction*, Oxford, Blackwell, 1992.  
GÓMEZ RAMOS, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Universidad Autónoma, Cuaderno Gris, n.º 3, 1998.  
MACKSEY, R., DONATO, E., *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barcelona, Barral, 1972.  
*Marginales. Leyendo a Derrida*, Paco Vidarte (coord.), Madrid, UNED Ediciones, 2000.  
NORRIS, Ch., *The deconstructive turn*, Londres, Routledge, 1989.  
PEÑALVER, P., *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.  
PERETTI, C., *Jacques Derrida: textos y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.  
— y VIDARTE, O., *Derrida*, Madrid, Ed. Del Orto, 1998.  
ULMER, G., *Applied grammarology*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1984.

# ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN Y SEMIÓTICA DE LAS ARTES VISUALES\*

*Francisca Pérez Carreño*

En un principio los dos temas de mi intervención estaban pensados de forma independiente. Sin embargo, ya que el formato de las exposiciones ha hecho conveniente reducirlos a uno, he pensado que la relación entre la Semiótica de las Artes Visuales y la Estética de la Recepción sería una cuestión interesante para tratar. Ninguna de las dos metodologías, Estética de la Recepción o Semiótica de las Artes visuales, reúne bajo sí un número bien determinado de formas de trabajo, de obras o de autores. Si bien es cierto que los autores de la llamada «Escuela de Constanza» instituyeron el rótulo de Estética de la Recepción, bajo él se agrupan desde fenomenólogos del tipo de Ingarden hasta autores americanos a medio camino entre la deconstrucción y una teoría de los actos de habla para la literatura del tipo de S. Fish.<sup>1</sup> Por su parte, la semiótica de las artes visuales se divide entre los semiólogos europeos, seguidores de la semiología estructural lingüística, los nuevos historiadores del arte como N. Bryson,<sup>2</sup> también dedicados ahora al descubrimiento un tanto tardío de Barthes o de Saussure, y filósofos e historiadores del arte de tendencia analítica como R. Wollheim,<sup>3</sup> que

\* Este trabajo reproduce básicamente mi intervención en el curso de postgrado sobre Métodos en las ciencias humanas celebrado en la Universidad de Murcia en junio de 1992. Agradezco a José M. Pozuelo y Danielle Reggiori las sugerencias que en aquella ocasión me hicieron.

1. Cfr. S. Fish, *Is There a Text in this Class?*, Cambridge, Harvard U.P., 1980.

2. N. Bryson, *Vision and painting*, Londres, McMillan, 1991.

3. R. Wollheim, *El arte y sus objetos*, Barcelona, Seix Barral, 1972. *Painting as an Art*, Londres, Thames and Hudson, 1987.

no se considera semiólogo, o E.H. Gombrich,<sup>4</sup> cuyo análisis de las imágenes sigue de lejos la semiótica de Peirce y Morris, y cuya tendencia es más conocida como perceptivista —y hasta tachada de no semiótica por ellos mismos.<sup>5</sup>

La caracterización que haré de ellos será simplificadora y parcial, por cuanto tenderá a poner de relieve lo que diferencia, lo que asemeja y lo que podría tener de interesante (y de hecho ya tiene) la colaboración entre las dos formas de aproximación a los lenguajes y los discursos artísticos, visuales o lingüísticos. La diferencia más evidente se refiere al objeto de su estudio; mientras que la estética de la recepción es una teoría de la crítica, su objeto es el análisis de obras literarias, la semiótica de las artes visuales se ocupa obviamente de imágenes visuales, de discursos pictóricos, cinematográficos o plásticos en general. Por otro lado, la semejanza más interesante, a mi juicio, es la que se refiere a la consideración del texto o de la imagen como objetos a interpretar, es decir, como signos cuyo carácter sólo es tal en o por una interpretación.

Iser es bastante tajante al respecto: se trataría de hacer una teoría del efecto, de estudiar los efectos que provoca la obra en el lector, «...la antigua cuestión sobre lo que significa esta poesía, este drama, esta novela, debe ser suplida por la cuestión de qué le sucede al lector cuando, mediante la lectura, da vida al texto de ficción».<sup>6</sup> De hecho subtitula su libro *Teoría del efecto estético*. Del mismo modo, Jauss titula su libro más monumental *Experiencia estética y hermenéutica literaria*.<sup>7</sup> Por su parte, la semiótica visual entiende la obra no como la reproducción de una experiencia perceptiva previa, sino básicamente como la creación de una experiencia, perceptiva, pero también intelectual o emocional. Esto lleva a decir a E.H. Gombrich: «la imagen visual tiene supremacía en cuanto a la capacidad de activación, [...], su uso con fines expresivos es problemático y, [...], sin otras ayudas, carece, en general de la posibilidad de ponerse a la altura de la función de exposición del lenguaje».<sup>8</sup> Así pues, el hecho

4. E.H. Gombrich, *Arte e ilusión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

5. Cfr. las críticas de Biyson, *op. cit.*

6. Iser, *El acto de leer*, Madrid, **Taurus**, 1987, p. 47.

7. Ambos distinguen entre momento artístico (de creación) y estético (de recepción) de la obra de arte.

8. E.H. Gombrich, *La imagen y el ojo*, Madrid, Alianza Forma, 1987, p. 130.



sobre el que me gustaría llamar en primer lugar la atención es que tanto la estética de la recepción como cierta semiótica de la imagen hacen hincapié en la reacción, en la respuesta del lector o del espectador. Además, piensan que esta respuesta forma parte del significado, es necesaria para el éxito en la interpretación del texto o de la imagen.

Naturalmente esta respuesta del receptor puede ser la sencilla (pero esquiva y difícil) impresión de realismo, de veracidad, y gran parte de la historia de la pintura occidental, desde el Renacimiento hasta el siglo XX, pero también de la literatura,<sup>9</sup> sería muestra de ello. La tradición historiográfica y estética en general interpreta por eso que la intención o la naturaleza del arte visual es representativa, mimética, en general. Y que progresivas revoluciones hacen que esa mimesis pase de ser de la apariencia a la Idea, de ésta a la naturaleza, y de ésta a la imagen perceptiva. Finalmente, la expresión del sujeto creador y la negación final del carácter representativo de la imagen supondrían la quiebra del arte antiguo y el advenimiento de las vanguardias. Sin embargo, si tomamos una noción distinta de imagen, la cuestión del realismo será un caso cuyo interés estibarán en conocer cómo se logra crear el efecto de aquiescencia, la sensación de equivalencia o de veracidad en el espectador. Aunque volveremos más tarde sobre ello, la idea que trato de introducir es que se trata de una cuestión de retórica, de persuasión, en todos los casos, incluso en el que hasta ahora se habría considerado neutral, no marcado. Es decir, el realismo no es el caso paradigmático, según el cual una imagen es una representación fiel de la realidad, sino un caso más de creación de realidad. Del mismo modo en literatura, «(e)sta impresión (de realidad) resulta paradójica en cuanto que como texto de ficción ni denota una realidad previamente dada ni reproduce el repertorio de aptitudes de sus posibles lectores. Además, no se refiere a ningún código cultural común previo de texto y lector, y sin embargo, este modo deficiente es capaz de producir la impresión de realidad en el proceso de lectura».<sup>10</sup>

Siguiendo con el argumento visual, podemos ver cómo esta

9. Cfr. el clásico E. Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, 1942, México, F.C.E., 1950.

10. Iser, *El acto de leer*, p. 114.

incidencia en el papel del efecto ha supuesto una desviación metodológica y teórica clara respecto de las primeras teorías semiológicas. Quizá la noción que las caracterizaba mejor era la de código, rígida donde las haya, pero que dotaba a la nueva disciplina de una aparente científicidad. Un código es una aplicación de los elementos de un conjunto significante sobre los del conjunto significado. La interpretación consistiría en descifrar el mensaje, identificar y entender la combinación de elementos que existían y significaban con independencia y previamente a cualquier ordenación.<sup>11</sup> Naturalmente el eco del formalismo y el estructuralismo era muy fuerte. Y el método en sí mismo parecía muy prometedor: en el análisis de la estructura formal del texto, del significante, de la superficie, se descubría un sistema, una estructura, un orden de relaciones formales con capacidad semántica. En realidad, la idea era filosófica y estéticamente importante: la superficie, la apariencia, era potente semánticamente. No todos los contenidos debían, o podían, ser vehiculados a través de significantes cuya única función era esa, vehicular, transmitir significados que existían con independencia de ellos, sino que también era posible, o necesario, crear nuevas relaciones entre las «unidades semánticas», ordenarlas de modo distinto, produciendo «extrañamiento»,<sup>12</sup> «formas distintas de percepción de la realidad»,<sup>13</sup> «modelizaciones distintas del mundo»,<sup>14</sup> etc.

Otro punto capital y de gran importancia general era la consideración de que los textos literarios modificaban o sostenían los códigos socialmente admitidos, dominantes o propios de determinados grupos. Y, de ahí, la consecuencia extraída en algunas corrientes era la consideración de la naturaleza lingüística de la ideología y del carácter ideológico de los textos.<sup>15</sup> Así pues, valoración de la forma y consideración del carácter ideológico de los textos son los dos elementos de importancia que merecen tenerse

11. Cfr. U. Eco, *Tratado de semiótica general*, 1975, Madrid, Lumen, 1977.

12. La noción de «extrañamiento» es básica para los Formalistas Rusos. Cfr. V. Skolovski, «El arte como procedimiento» (1929), en *Formalismo y vanguardia*, Madrid, Comunicación, 1973.

13. Cfr. U. Eco, *op. cit.*

14. Cfr. J. Lotman, *La estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1982.

15. Cfr. Bachtin y Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

en cuenta de lo que llamaremos «semiología clásica». Sin olvidar que en la base se encuentra la idea de código (que une la forma a un contenido, y que es también el esquema de la ideología).

En cuanto a la semiótica visual la importancia de estos descubrimientos salta a la vista: las imágenes no son naturales, son también signos, culturales y arbitrarios, y la manipulación de su forma tiene consecuencias significativas y también ideológicas. Ciertamente era difícil analizar la interpretación de la imagen en términos de códigos visuales,<sup>16</sup> pero algunos se encontraron. El famoso artículo de Barthes «La retórica de la imagen»,<sup>17</sup> es un ejemplo claro de lo que se buscaba. En él, Barthes analiza un anuncio de pasta, en el que distingue entre nivel lingüístico y visual y, en éste, entre denotación y connotación. Los análisis de la publicidad fueron a la semiótica visual lo que los cuentos al Formalismo ruso: el banco ideal de pruebas.

Pero las imágenes, y no sólo las artísticamente valiosas, no se dejan analizar según el esquema de denotación (significado literal) y connotación (segundo significado «poético» o «retórico»). Su interpretación no consiste, aunque se trate de un proceso semiótico, en descifrar un mensaje cifrado según un código, no consiste en descodificar. No se trata de que en un primer nivel líneas y colores denoten objetos del mundo visual y, en un segundo, la forma de la composición o el estilo connoten unidades semánticas de tipo más abstracto. El hecho es que no existen códigos que permitan crear e interpretar por completo imágenes. Naturalmente existen algunos, pero la mayoría de las imágenes no se reducen a ellos. Por ejemplo, conocer la iconología sobre las representaciones de Salomé o de Judith, puede hacer que no las confundamos, pero no dirá nada interesante sobre la forma en que el autor trata el tema, el espacio o incluso la anécdota. Es más, nos inducirá a confusión frente a imágenes como el cuadro de Maffei, *Judit*. (Se sostuvo que la pintura representaba a Salomé. En la imagen, una mujer sostiene una bandeja en una mano y una espada en la otra, mezclando los atributos de las dos heroínas: Judit decapitó a Holofernes pero

16. La imposibilidad de señalar unidades mínimas significantes y el problema del iconismo eran los principales escollos en el desarrollo de una semiótica visual. Cf. O. Calabrese, *Arti figurative e linguaggio*, Florencia, Guarraldi, 1977.

17. R. Barthes, «La retórica de la imagen», 1964, en *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona, Paidós, 1986.

metió su cabeza en una bolsa; mientras que Salomé puso la cabeza de Juan en una bandeja, pero no lo mató ella.)<sup>18</sup>

La cuestión no puede ser zanjada apelando a una modificación de la convención establecida, novedad o desviación de la norma, porque, cómo se haga el intérprete cargo de esa novedad es lo realmente crucial. U. Eco, en su *Tratado de Semiótica General* sostuvo que hay ciertos tipos de signos, mejor, de Modos de Producción de Signos, que no se basaban totalmente en la codificación, sino que producían textos «hipocodificados». La idea estaba ligada a la de producción de textos por invención, por un lado, y, por otro, con la redefinición de algunos de los elementos de lo que se llamaba iconismo. Mas, la noción misma de «hipocodificación» plantea algunos problemas. En realidad tanto nos da decir de algo que está hipocodificado como que no lo está, porque en ambos casos está por explicar la no-codificación. Se puede mantener que hay un residuo de no significación, algo así como lo «obtusos» barthesiano, pero lo cierto es que tratándose de imágenes lo difícil es señalar donde comienza y donde acaba lo codificado.

El mismo Eco propone un modelo de lectura para aquellas funciones semióticas que son invenciones, que están hipocodificadas y que son icónicas: las narraciones.<sup>19</sup> En lo que se refiere a la cuestión más general, menos específica, de la narración, la propuesta consiste en considerar el texto como «un artificio sintáctico-semántico-pragmático cuya interpretación está prevista en su proyecto».<sup>20</sup> El acto de la lectura consistiría entonces en actualizarlo, activar la máquina. El lector actúa haciendo inferencias (paseos inferenciales, propuesta de tópicos) sobre el texto y que el texto verá favorecidas o falsará. Naturalmente estas inferencias o hipótesis de interpretación, son de carácter muy concreto, respuestas a preguntas como «¿quién será este personaje?», «¿tendrá interés para la trama?»; o de carácter más abstracto, «¿puede considerarse feminista una película como *Telina y Louise?*», por ejemplo. La hipocodificación consistiría en que no hay elementos significantes con anterioridad al texto, que es el lugar de respuesta a preguntas como las señaladas.

18. Citado en E. Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, A. Forma, 1979.

19. U. Eco, *Lector in fábula*, Barcelona, Lumen, 1981.

20. *Ibíd.* p. 96.

¿En qué se basan esas inferencias? Antes de contestar esta pregunta, me gustaría hacer una aclaración. En principio, no hay ninguna diferencia entre la forma de interpretar otros procesos semióticos, por ejemplo, una mirada o un saludo gestual o verbal e interpretar un texto. Se trata de hacer una inferencia sobre el hecho y actuar en consecuencia. Por lo tanto, la respuesta es bastante clara, las inferencias se basan en la experiencia. Y la experiencia tiene en cuenta tanto el texto en cuestión como su relación con las circunstancias y el contexto. Es decir, para actuar e interpretar adecuadamente ha de poseerse un «repertorio», y un «procedimiento», además de una condición de carácter general, «condición de sinceridad» o «principio de cooperación». Esto, al menos es lo que dicen las teorías pragmáticas del significado, que Iser toma como marco general de su concepción del lenguaje y la interpretación.

La experiencia nos dice cuándo hemos tenido éxito interpretando, y algunas inferencias se han convertido en reglas, pero no todas; por lo tanto, en situaciones de novedad, lo verdaderamente importante es saber realizar las propias inferencias. La diferencia es que cuando interpretamos en situaciones «normales», cuando no se trata de textos de ficción o literarios, funciona la retroalimentación: si alguien me señala el reloj, por ejemplo, y yo infiero que me está preguntando la hora y contesto que son las seis y media, existen dos posibilidades: o que me dé las gracias o que insista diciéndome: «¿llevas un reloj nuevo?». Momento en el cual puedo reaccionar contestando: «¿qué entiendes por "nuevo"?», etc. Me parecen certeras las palabras de Iser: «...comunicación y diálogo viven de la reducción de la contingencia; son formas sociales de lo imprevisible». La reducción de la contingencia se debe en unos casos a la hipercodificación del contexto, en otros, a la presencia conjunta del oyente y el hablante, pero en un texto literario la contingencia es más elevada, por lo que la posibilidad de malentendidos o de falta de comprensión es mayor. Puesto que no está inscrito en un contexto determinado, el texto «debe aportar consigo todas las indicaciones que permitan al receptor de la expresión la creación de este contexto situacional».<sup>21</sup> Al contrario que en las situaciones vitales el texto está fuertemente estructurado, lo que no quiere

21. Iser, *El acto de leer*, p. 108.

decir, como veremos, que esté cerrado, en el sentido de codificado. Al respecto citaré otra vez a Iser sobre el texto literario: «quiebra la validez vertical estabilizada de las convenciones y comienza a organizarlas horizontalmente [...] los elementos convencionales aparecen como ellos mismos, porque han sido separados de su contexto funcional en el mundo de la vida [...] quedan tematizados».<sup>22</sup>

Iser describe en términos mayoritariamente imaginísticos la actividad que el lector desarrolla en presencia de un texto de ficción. Su problema es, dicho muy llanamente, «¿qué es lo que hace el lector cuando lee?». Imaginar, crear una imagen, esa es la respuesta de Iser. Cuando Eco escribió *Lector in fábula* no hizo una descripción psicológica de la lectura; para él, el lector creaba mundos posibles en un sentido más cercano al de la lógica modal, o hacía inferencias de tipo lingüístico. Iser, sin embargo, habla de puntos de vista, perspectivas, objetos imaginarios, horizontes, lugares en blanco.

Es precisamente la existencia de los llamados «lugares en blanco» dentro del texto el motivo principal de la necesidad de cooperación por parte del lector. El texto no lo dice todo, no es omniinformativo. Además carece de toda la información extralingüística. Su superficie está salteada de huecos, lugares vacíos o de «indeterminación». Esa es la primera de las ocasiones en las cuales se requiere la cooperación del lector, que debe hacer presuposiciones e inferencias sobre cuestiones muy variadas, desde la referencia de los indécicos, el caso más sencillo de espacio vacío, hasta la referencia de los nombres propios, el tiempo en que transcurre la acción, la mentalidad de los personajes o la ideología del narrador. El carácter de ficción de los textos también exige algún tipo de presuposición, como veremos más adelante. Para Eco la forma de rellenar estos espacios vacíos consiste en actualizar unidades de la enciclopedia semántica del lector, o de un subconjunto de ésta, el dominio del género del que se trate, por ejemplo, hasta conseguir amueblar el mundo de referencia del texto. Para él, la competencia del lector tiene naturaleza lingüística, y su conocimiento semántico tendría la forma de una enciclopedia en la que están previstas las relaciones semánticas y sintácticas de los términos entre sí, así

22. *Ibíd.* p. 103.

como los contextos y circunstancias posibles de su enunciación. Un texto, en principio, es una peculiar forma de actualización de esa enciclopedia en la construcción de un mundo.

En el modelo de Iser, el lector crea en la lectura una imagen mental con los elementos que el texto le proporciona, pero también con la ayuda de la información que procede de un horizonte que es más amplio que el del texto. Sus «lugares de indeterminación» «son vacíos que el lector rellenará con su imaginación».<sup>23</sup> En principio, por tanto, la actualización del texto consistiría en darle referencia en un horizonte que comparten el lector y el texto, aunque es en el sistema de expectativas, de conocimientos y creencias de aquél, donde se elabora la nueva «imagen». Aunque sería posible definir este horizonte en los términos de la enciclopedia de Eco, sin embargo, daríamos de lado alguna de las cuestiones que más interesan a los teóricos de la recepción, en primer lugar, la definición de la ficción y, en segundo lugar, el proceso de identificación del lector con los personajes o el punto de vista de la narración. Ambas cuestiones están relacionadas con la naturaleza imaginaria de la lectura y de la ficción.

Creo no estar muy equivocada si afilio las teorías de la lectura hermenéuticas a la estética que hace del arte expresión de una determinada forma de «ver» el mundo. Mas, si la literatura es una forma de ver el mundo, ¿cuál es su carácter ficticio?, ¿qué es una visión ficticia del mundo? «La percepción implica la preexistencia de un objeto dado, mientras que la representación consiste constitutivamente en su relación con algo no dado o ausente. Al leer un texto literario debemos formar siempre imágenes mentales o representaciones, porque los "aspectos esquemáticos" del texto se limitan a hacernos saber en qué condiciones debe ser constituido el objeto imaginario. Son las implicaciones no manifestadas en el texto, así como sus indeterminaciones y vacíos los que movilizan la imaginación para producir el objeto imaginario como correlato de la conciencia representativa.» Así pues, es la ausencia de objeto preexistente lo que define la ficción, así como la creación de un objeto imaginario.

23. W. Iser, «El papel del lector en Joseph Andrews y Tom Jones de Fielding», en R. Warning (ed.), *Re&ptionsaesthetik. Theorie und Praxis*, Munich, Fink, 1979<sup>1</sup>. *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, p. 282.

Pero no sólo su ausencia, sino el hecho de que la imagen creada, no determina todos los rasgos del objeto, como se supone que ocurre en la denominada imagen óptica. Por otro lado, la información que el texto ofrece es la única pertinente para la definición de esa imagen. El texto funciona como un esquema, es decir, como la regla de formación de una imagen.<sup>24</sup> Además, dice Iser, la literatura no pretende habitualmente la mera descripción visual del objeto sino que la «imagen» producida tiene valores de diverso signo. En el seno de una narración, las meras descripciones de objetos están valoradas o, lo que para el caso nos sirve, el objeto está valorado, tiene una relación determinada para un interés.

Así pues, un texto es ficticio cuando su objeto está ausente y se crea en la representación. En la representación, las convenciones, que funcionan verticalmente en situaciones normales, están tematizadas, se muestran como tales. Y, por último, entre el texto y el lector se construye una imagen. El problema de una definición fenomenológica de la lectura consiste en que el contenido de conciencia que se supone que el texto ayuda a construir se compara y se define en relación con la imagen óptica, convirtiéndose la diferencia entre percepción y representación en fundamental.<sup>25</sup> Ahora bien, no está claro qué es lo que sea tener una imagen mental y para muchos teóricos de la percepción no se trata, en absoluto, de «representarse» un objeto o de crearse un objeto como si fuera percibido.<sup>26</sup> Incluso para algunos tener una imagen mental es una situación comparable a la de leer una novela que a la de mirar un cuadro, es decir, de contenido más bien lingüístico que imaginístico.

Así pues, cuando Iser habla de la indeterminación en que se mantiene la imagen creada por el texto, no es adecuada la comparación con una supuesta total determinación de la imagen óptica. Ni siquiera está totalmente determinada la superficie de una cinta cinematográfica; tampoco la imagen que el espectador ha de construir en su percepción puede tener en cuenta toda la información que se le presenta. El cinematográfico es

24. En la *Deducción trascendental* kantiana un esquema no es una imagen, pero tampoco un concepto, sino la regla de formación de una imagen para un concepto.

25. Iser, *El acto de leer*, pp. 217 y ss.

26. Cfr. N. Block, *Imagery*, Cambridge, The MIT Press, 1981.



evidentemente otro caso de texto, en el que por la naturaleza de su material la información sobre los detalles visuales es más detallada, lo que no implica necesariamente «un empobrecimiento de la imagen»,<sup>27</sup> que el espectador obtiene. Al contrario, igual que la conciencia perceptiva podría tener más similitud con la creada en la lectura de un texto literario que con la cinta filmada, del mismo modo, la toma de conciencia de lo filmado se convierte en un proceso parecido al de la lectura de un texto literario. En ningún caso puede pensarse que la primera sea omniinformativa (como la teoría de la representación conlleva), mientras que el texto no lo es. La idea es que la información que proporciona la película es mayoritariamente visual y no está seleccionada totalmente por el autor —no está totalmente semiotizada—, características que la aproximan a la percepción normal. Pero también es evidente que la información que el lector añade no tiene por qué completar el texto literario hasta constituir una pintura o una película mental de los acontecimientos narrados.

El acercamiento fenomenológico de Iser hace justicia a la tarea de anticipación y de creación del lector, pero se basa en una noción de representación con algunos problemas básicos, quizá perceptibles sobre todo cuando compara el proceso de lectura con el de percepción de una versión filmada de la novela.<sup>28</sup> No es evidente, como Iser supone, que la tarea del observador ante la imagen sea pasiva, ni que aquél se encuentre «fuera» del mundo de la imagen más que en el sentido obvio en que también se encuentra fuera del mundo de la novela. En realidad, el lugar del espectador es bastante análogo y, aunque no se requiera su presencia para determinar, por ejemplo, el color de ojos de los personajes, tampoco éste es el caso cuando se trata de un texto literario. Cuando esa información se proporciona, porque no es producto del lector, y cuando no es así, porque éste no necesita llenar ese tipo de indeterminaciones. La actividad lectora del espectador de cine ha sido suficientemente analizada por los teóricos y, en lo que se refiere a la presuposición

27. «[...] en contraposición a la imprecisión de la imagen de la representación, también percibimos la precisión óptica de la imagen de la percepción, no como enriquecimiento, sino como empobrecimiento»; Iser, *El acto de leer*, p. 223.

28. Cfr. *ibíd.*, pp. 220 y ss. Para un punto de vista diferente véase D. Dennet en N. Block, *op. cit.*

sobre las estructuras temporales, actanciales o ideológicas del texto, no difiere esencialmente de las de un lector. Por ello es manifiestamente falso que en el cine «(t)odo puede ser percibido físicamente sin que yo tenga nada que aportar ni que los sucesos requieran mi presencia».<sup>29</sup>

Para Iser la lectura de un texto exige un punto de vista interior y móvil, que «se mueve a través de su ámbito de objetos» y que adopta diferentes perspectivas dibujando los objetos sobre otra que actúa como fondo. El punto crucial es el de la consecución de un sentido global, para lo cual creo que los intentos de explicación de Iser fallan precisamente en no suponer un lector externo al texto, o mejor, un lector interno que coincida con el externo. Así, cuando en la lectura de un texto se dan puntos de vista incompatibles, no sólo entre personajes —lo cual es normal—, sino entre aquellos que sustentan la coherencia total del texto, se dice que el texto está indeterminado, pero que el lector lo completa, por ejemplo, asumiendo una de las posiciones en contra de las otras —el lector «se ve forzado a tomar postura»—,<sup>30</sup> o corrigiendo unas con otras. «Pero esa dimensión no está dada en la dimensión efectiva del texto, sino que es un producto de la lectura.»<sup>31</sup> Éste es el sentido más fuerte en que el lector contribuye a la creación del significado del texto, llenando espacios vacíos. Sin embargo, no considero necesario que un lector se implique hasta tal punto en la lectura, aunque pueda evidentemente hacerlo. Es más, Iser habla de la potencialidad del texto puesto que permite esta actitud, pero no considera la posibilidad de abstenerse de tomar partido, de dotar de sentido o de construir un mundo con sentido cuando el texto («la dimensión efectiva del texto») no lo da.

Iser insiste, y ello es característico de su teoría, en que la lectura es básicamente experiencia, en que lo leído es vivido. Se adscribe explícitamente a la teoría artística de Gombrich,<sup>32</sup> expuesta en *Arte e Ilusión*, para afirmar que el lector está «implicado» en el mundo del texto, que lo vive como ilusión. Pero veamos, para terminar, como ha concebido otra teoría de la vi-

29. Iser, «El proceso de lectura», en Waming (ed.), *op. cit.*, p. 156.

30. «La estructura apelativa de los textos», en Waming (ed.), p. 144.

31. *iba*.

32. E. II. Gombrich, *Arte e Ilusión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

sión pictórica el lugar y la actividad del espectador en la imagen. Tendremos presente la afirmación de Iser: «Mientras al objeto de percepción siempre lo tenemos en frente, en el texto nosotros nos encontramos inmersos en él».<sup>33</sup> Señalo que un objeto de percepción es también una pintura o una cinta cinematográfica para este autor. Pues bien, para Wollheim,<sup>34</sup> una pintura es un texto que ha de ser visto. Ver una imagen en un cuadro es una acción basada en la posibilidad de «ver en» (se ve una figura en un lienzo, igual que se ve en una nube, por ejemplo). Esto no constituye todavía una representación, para lo cual harían falta requisitos parecidos a los que exige una teoría del lenguaje pragmatista. Pero nos interesa el hecho de que el «ver en» ya posee el que creo más importante de los rasgos de la ficción: «duplicidad», pues en un mismo acto soy consciente de la superficie y de la figura. En segundo lugar, cabe diferenciar entre el espectador *de* la imagen y el espectador *en* la imagen. El primero coincide con lo que dice Iser que hace un receptor directo: ver desde fuera. Enfrentado al objeto, el espectador está en el espacio real. El segundo adopta un punto de vista interior a la imagen (puede ser una de las figuras presentes en el cuadro o puede estar ausente pero, exigido por la «estrategia de la imagen», puede ser un espectador no representado). Está en el espacio representado. Por supuesto, este espectador no es siempre requerido, sino que hay imágenes que rechazan cualquier intromisión y se muestran como totalmente autónomas.

Un espectador interno no asume necesariamente el punto de vista de alguna figura sino que más bien es requerido por la totalidad. Es decir, el espectador interno total debe tener como imagen la misma que el espectador de la imagen. Este espectador no es sólo unos ojos, no se trata de una mirada meramente «óptica» sino, evidentemente, de una visión encarnada, es decir, con carga física, emocional, e ideológica. Y sólo suponiéndole puede decirse que el proceso de interpretación de la imagen, el texto, está completado, porque sólo entonces, el lector-espectador ha identificado las señales como de un mundo para un sujeto. También entonces, como quiere Iser, el texto se presenta como un lugar para la experiencia y para la ilusión.

33. Iser, *El acto de leer*, p. 176.

34. R. Wollheim, *Painting as an Art*, Londres, Thames and Hudson, 1987.

Del análisis de los puntos de vista exigidos por el texto y por la imagen y de las analogías entre uno y otra pueden extraerse consecuencias de las que éstas son sólo muestras. Sin necesidad de suponer que toda interpretación sea una descodificación, y sin necesidad de suponer la convencionalidad de todas las estrategias. Sólo con la idea de que la contingencia en la que está inmersa cualquier interpretación puede salvarse con la posibilidad de adoptar puntos de vista diferentes, y de hacer objetos de nuestra experiencia mundos diferentes.

## Bibliografía

### *Teoría de la imagen*

- BAL, M., *Reading Rembrandt: Beyond the Word-image Opposition*, Cambridge U.P., 1991.
- BAXANDALL, M., *Modelos de intención*, Madrid, Blume, 1989.
- BRYSON, N., *Visión y pintura*, Madrid, Alianza, 1991.
- , *La lógica de la mirada*, Madrid, Alianza, 1995.
- CALABRESE, O., *Semiótica dellapittura*, Milán, Il Saggiatore, 1980.
- , *Cómo se lee una obra de arte*, Madrid, Cátedra, 1992.
- , *El tiempo en la pintura*, Madrid, Mondadori, 1987.
- CARRERE, A. y SABORIT, J., *Retórica de la pintura*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Eco, U., *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1976.
- GOMBRICH, E., *Arte e Ilusión*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- , *La imagen y el ojo*, Madrid, Alianza, 1987.
- GRUPO I, *Tratado del signo visual*, Madrid, Cátedra, 1993.
- MARÍN, L., *Estudios semiológicos*, Madrid, Comunicación, 1971.
- PANOFSKY, E., *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1979.
- PEIRCE, Ch., *El hombre, un signo*, Barcelona, Critica, 1988.
- , *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus, 1987.
- , *Writings of Ch.S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- PÉREZ CARREÑO, F., *LOS placeres del parecido. Icono y representación*, Madrid, Visor, 1988.
- SCHAEFFER, J.L., *Escenografía de un cuadro*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- WOLLHEIM, R., *La pintura como un arte*, Madrid, Visor dis., 1997.
- ZUNZUNEGUI, S., *Pensarla imagen*, Madrid, Cátedra, 1992.

*Estética de la recepción*

- ACOSTA GÓMEZ, L.A., *El lector y la obra: teoría de la recepción literaria*, Madrid, Gredos, 1989.
- Eco, U., *Lector in Fábula*, Barcelona, Lumen, 1981.
- , *Il limiti dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990.
- , *Kantyl Ornitorrinco*, Barcelona, Lumen, 1999.
- FISH, S., *Is There a Text in this Class?*, Cambridge University Press, 1980.
- , *Doing What Comes Naturaly*, Nueva York, Duke University Press, 1989.
- INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, Tubinga, Niemeyer, 1968.
- ISER, W., *Der implizite Leser*, Munich, Fink, 1972.
- , *El acto de leer*, Madrid, Taurus, 1987.
- , *Das Fiktive und das Imaginare*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- JAUSS, H.R., *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- , *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.
- , *Wege des Verstehen*, Munich, Fink, 1994.
- MAYORAL, J.A. (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid, Arcolibros, 1986.
- TOMPKINS, J.P. (ed.), *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-estructuralism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1980.
- W.AA., «Il lettore: modelli, processi ed effetti dell'interpretazione», *Ver-sus*, 52/53 (1989).
- WARNING, R., *La estética de la recepción*, Madrid, Visor dis., 1989.

# DESCONSTRUCCIÓN Y TEORÍA LITERARIA

*Danielle Reggiori*

Malgré 89, malgré 1830, le peuple n'existe pas  
encore en rhétorique.

V. HUGO, *William Shakespeare*, 498

Leer es satisfacer la impulsión filológica, afectarse a sí mismo literariamente. No se puede leer por pura filosofía o poesía, sin filología.

F. SCHLEGEL, *La Athenaeum*, fr. 391

On peut mourir pour un mot d'avance, c'est le  
dandysme extreme.

J.F. LYOTARD, *Tombeau de l'intellect  
et autres papiers*, 71

[...] ca «consiste» á ne pas se ressembler.

J. DERRIDA, *Entretien avec F. Ewald*

La literatura ocurre —es un hecho y es una crisis que hace época. La noción crítica de literatura que se plantea al principio del siglo XIX es tan decisiva epistémicamente que, con ella, se puede trazar—y Ph. Lacoue-Labarthe lo hace...

[...] los contornos de cierta época (en el sentido histórico y sistemático del término) que se deja posiblemente definir, justamente, como *época de ja literatura*. No sólo porque aquí nace el concepto mismo de literatura —y en una relación, como se sabe, perfectamente determinada con la filosofía [...], sino, y sobre todo, porque ese nacimiento que suponía una reformulación decisiva de la poética clásica (griega) y, por consiguiente, hasta cierto punto, de todo el discurso filosófico sobre el arte, que suponía también una especie de dislocamiento de la filosofía en

contra de ella misma, no podía sino arrastrar con ella el desplazamiento y la confusión [*le brouillage*] de las fronteras que separan en principio la filosofía y lo «poético» (lo «literario»). Lo que habrá denotado, en efecto, explícitamente, la noción romántica (y específicamente romántica) de *mezcla*. Y es de esta época que se trata aquí: «Literatura y Filosofía mezcladas»: —*la época de la literatura como época de la mezcla*.<sup>1</sup>

¿Desde dónde se disponen literatura y filosofía para llegar, aquí y ahora, en esta forma «mezcladas»? ¿Quién pregunta, por lo demás, entre literatura y filosofía? ¿Y con qué decir? ¿Por qué llamarlas literatura y filosofía en conjunto?

Si la literatura moderna ocurre en esta forma mezclada de filosofía, ¿cuál es el lugar de la literatura? ¿Y qué pasa con la filosofía cuando llega a la literatura?

¿Hay un lugar propiamente dicho donde podamos hablar en conjunto de «Literatura y Filosofía mezcladas» —de desconstrucción y teoría literaria? ¿Y dónde está el lugar propiamente dicho? ¿En literatura y/o en filosofía?

Ahora —y es aquí en conjunto— literatura y filosofía ocurren en la dislocación —y es una impertinencia retórica que las convoca— desde hace un siglo en conjunto —en el sentido de la excentricidad epistemológica del orden del decir. Un decir en cadena que se queda entre literatura y filosofía para preguntar —palabra por palabra— qué hay en esta forma —la diferencia— para saber a qué orden del decir responder para estar entre literatura y filosofía en conjunto.

Tal es la arrogancia de la literatura cuando llega en su lugar y es aquí una crisis en el orden del decir que se extiende a todos los espacios que se encuentran reflejados en la constitución de la representación. Es esto la cuestión de la crisis a fin de cuentas: una cuestión de arrogancia y cierta impropiedad en el transcurso del decir que precipita literatura y filosofía en esta forma *mezcladas* para decir la diferencia en que consiste el hecho literario —en su perversión retórica— es una pregunta, y en eso consiste la literatura: es el hecho de la diferencia que llama literatura y filosofía en conjunto.

1. Ph. Lacoue-Labarthe, Presentación al número 21 de la Revista *Poétique*, dedicado a «Littérature et Philosophie mêlées», Seuil, París, 1975, 1-2.

La literatura aquí entra en la diferencia y *aquí* estamos, en mala postura por lo demás: ¿cómo hablar aquí, en esta forma conjunta, cuando decir *aquí* ya es una cuestión de literatura, una mala voluntad de decir que llega enseguida para decir *aquí* —en esta forma que es literatura— está la crisis de la época?

«La literatura sufre aquí una exquisita crisis, fundamental.» Mallarmé lo dice y en esto consiste la literatura en su modernidad: cuando se trata de decir y que esto llega al extremo —por supuesto filosófico o por el simple hecho de estar aquí en esta forma mezclada entre literatura y filosofía, al borde del lenguaje o en su lugar—, es toda la irregularidad de nuestra voluntad de decir moderna que nos llega hasta aquí en una crisis. Es un hecho conjunto —una propuesta alternativa—, la literatura tiene lugar —aquí en la modernidad— cuando se pregunta por el hecho de la diferencia que la constituye desde la filosofía. Y es una perversión sin duda —la literatura, se sobrentiende—, es un decir extremado que llega en esta forma mezclada de filosofía para preguntar dónde está el decir *propiamente dicho* para hablar en esta época que está —aquí y ahora— mezclada entre literatura y filosofía en una crisis conjunta.

¿Cómo se llega hasta aquí —aquí en el punto en que las cosas acaban siempre por tomar un aire de lenguaje - un giro - un rumbo - una vuelta de más— en un estilo que no es relevante ni en literatura ni en filosofía?

¿Y qué es una crisis en forma de lenguaje? ¿Qué es una crisis, por lo demás, cuando se llega a ella por la fuerza de las cosas, por su uso a largo plazo o a fin de cuentas por una disposición desenfundada que las expone al contrario —al simulacro— y en un sentido adverso que las mantiene en la medida de lo posible, por textura y articulación, en la distancia por lo demás sin decir nada?

¿Quién pregunta entre literatura y filosofía? ¿Y con qué decir —una diferencia?

Aquí y ahora —en esta forma en que J. Derrida lo dice— *queda por saber* entre literatura y filosofía quién se queda sin saber —sin estilo - nada que decir— entre filosofía y literatura se cae en la irrelevancia del decir o del saber —ocurre a menudo: lo demás que se queda siempre es pura forma - simple cuestión de retórica— el resto es literatura. Entre literatura y filosofía, ¿quién puede o debe decir la diferencia —en esta forma que



les queda lógicamente estrecha para decir si hay alguna diferencia que pasa entre los dos por el resto— el estilo o la escritura?

¿Cómo hablar entre literatura y filosofía en conjunto?  
¿Cómo estar aquí en esta forma en que llegan literatura y filosofía y es una catástrofe al estilo de J. Derrida?

Aquí y ahora —en esta forma mezclada en que llega al decir— la literatura y la filosofía se llaman entre sí *al maldecir del siglo*: la desconstrucción, que se constituye en el siglo XX como el saber híbrido de un decir teóricamente impropio que prolonga la problemática malograda que inició el Romanticismo en su malversación significativa. La literatura teórica —ese maldecir filosófico que empieza con el Romanticismo de lena— se habrá pronunciado, hace más de un siglo, acerca de *lo que se dice* aquí cuando hablar, en ese espacio sin pertinencia ni discreción, es mucho decir: *mise en abtme* del lenguaje y crisis del sentido en su transitividad comunicativa.

Hablar aquí es una subversión del discurso, al estilo de lo demás que ocurre en la desconstrucción, es una extravagancia del sentido que observa el margen de palabra que queda para recoger los restos, ruidos y otros residuos de lenguaje que deambulan en filosofía —como una mujer— extraviados al margen del pensamiento como todo lo que está llamado a tener una forma, un vestido, un contorno en el sentido impropio que llega aquí en la irrelevancia del decir cuando no hay diferencia propiamente dicha entre el sentido y lo demás —la forma, la escritura o su dislocación: la literatura.

Y aquí estamos, entre la literatura que empieza al principio del siglo xrx a preguntarse por su lugar entre la poética y la filosofía y el decir de la desconstrucción que reconoce en la literatura que empieza al principio del siglo xdc la operación crítica por excelencia que llevará literatura y filosofía a la dislocación de sus límites. Entre los dos, la crítica literaria que se enfrenta a la crisis del lenguaje que planteó la literatura en su proyecto crítico que la ha empujado a interrogar la lógica del decir y su constitución significativa para levantar la incuestionabilidad del sentido predicativo —única y absoluta garantía de la validez del decir. Cuestionar —lo dice J. Derrida— «la interpretación dominante de la lengua que es la filosofía»<sup>2</sup> en su regulación del sentido de

2. J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París, 1987, 190.

la representación, tal es la disposición crítica de la desconstrucción que empieza con una cuestión romántica que se queda entre literatura y filosofía en ese sentido malogrado que impone el sistema de cierta catástrofe conceptual: la articulación catastrófica del sentido en las ocurrencias del decir.

La desconstrucción aquí es un decir —retórico, tal vez— que llega en el lugar de la literatura para preguntar *bajo qué condición retórica el lenguaje es sentido*. Y la retórica aquí es *lo que sucede en el decir* cuando el sentido ocurre en la forma en que lo dice. Y es a la escritura que se debe —la de J. Derrida, que lleva literatura y filosofía en el momento crítico de su decir a plantearse la cuestión de la crisis en el sentido de su articulación retórica. Una operación especulativa que pone un término al sentido del decir —la desconstrucción— y abre el lenguaje a la crisis de *lo que llega en realidad en el decir* cuando *lo que se dice es lo que ocurre a la letra*.

Es un hecho filosófico: la literatura está aquí —en el decir de la desconstrucción— llamada a comparecer en esta forma impropia que es la suya en una época que pervierte las diferencias en la mezcla. La literatura aquí entra en la diferencia y es una insolencia —lo que ocurre en realidad es un decir enseguida—, una cuestión de escritura que se dispone en el margen del discurso histórico que termina cuando empieza nuestra voluntad de decir moderna: un desliz teóricamente impropio hacia otra articulación significativa que se autoconstituye en el sentido figurado de la palabra cuando lo retórico llega en todos los sentidos del decir y el círculo poético se cierra sobre la literatura. La literatura se vuelve meta-teoría de sí misma y desencadena una deriva significativa del decir que acabará por cuestionar las condiciones retóricas de todo sentido que se constituye en verdad, en realidad o en teoría.

Y lo que se produce en ese círculo poético es una inflación retórica del sentido del decir: el decir se epistemologiza por teoría propia y el sentido ocurre en la forma en que lo dice. La literatura nace en el sentido figurado de la representación del decir *que es sentido en realidad* y es una crisis que inclina todo el lenguaje hacia una postura metalingüística catastrófica para el decir propiamente dicho. *Lo retórico* se elabora en teoría explicativa de sí mismo y la racionalidad del lenguaje entra en crisis. La teoría del lenguaje y el sentido que presupone se desconstru-

yen. La literatura llega a la desconstrucción: lo literario se practica en teoría y el sentido se contorsiona hasta efectuar en el lenguaje una circunvolución de más que compromete la reflexión en todos los sentidos del decir.

La reflexión ocurre en la retórica: es el postulado y es el método. Lo literario es la demostración vertiginosa de que nada reflexivo puede llegar a suceder fuera de las ocurrencias del decir —lo cual es inaceptable ahí donde hay un orden y un sentido lógico para que la reflexión no ocurra en cualquier sitio, de cualquier forma y/o en cualquier sentido del decir que no sea *propiamente dicho*.

*Teóricamente, la reflexión no puede o no debe ser retórica* —y no lo es—: su condición de inteligibilidad está postulada fuera del decir en que ocurre. La literatura que se instituye en teoría al principio del siglo XIX está infringiendo esta ley teórica de la reflexión cuando propone una nueva *figura significativa* que, al dar pleno derecho al procesamiento diferencial que constituye la sintaxis como principio de significatividad, está entregando el sentido teórico, predicativo o literal a una combinatoria procesiva que revela una condición de posibilidad significativa que arruina la prioridad, integridad e identidad inteligible de *un sentido no articulado* (o desarticulado), *no formado* en el transcurso del decir.

La clausura retórica del lenguaje ha empezado: las formas impensadas del lenguaje entran en la literatura, y otro tipo de reflexión —significativa— aparece en el lugar del decir que le corresponde. El lenguaje llega a la interioridad del decir y el sentido se desconstruye: la sintaxis se vuelve principio significativo de la formación procesiva del sentido y *figura explicativa* del mundo en que ocurre la representación. La deriva retórica que impedirá el distanciamiento reflexivo —representativo— entre *objeto y método* ya está en marcha. El sentido cambia de reflexión y anuncia la posibilidad de una *epistemología del sentido del decir* que acabará —con la desconstrucción— por preguntar *bajo qué condición retórica el lenguaje es sentido en realidad*.

Desconstrucción de las relaciones lenguaje/realidad y movimiento de «invasión»:<sup>3</sup> *el lenguaje se configura en realidad. Y*

3. Para esta «des-figuración retórica», cf. J. Derrida, «La loi du genre», en *Parages*, Galilée, París, 1986, 251-287.

*lo que se dice aquí* es una metáfora epistemológica del modo de significar —no una objetivación de la figura retórica. *Lo que es sentido aquí es la operatividad del decir*, no una afirmación predicativa que ocurre en la representación cuando se detiene la reflexión retórica. El sentido aquí es la representación epistemológica de la operación que consiste en el decir de esta forma: «el lenguaje se configura en realidad». Es *un decir en estado* que significa en qué medida lo que se dice puede ser sentido literalmente sin tener idea fuera de *lo que ocurre en realidad en el decir*. Es una perspectiva «operatoria» en que las palabras, conceptos o ideas no tienen sentido fuera de la combinatoria procesiva —esa sintaxis conceptual que las pone a significar en un sentido u otro, nunca en el mismo.

Y es esto la desconstrucción: acabar con la representación que se dice fuera del decir sin saber en qué medida el decir ocurre en realidad. El sentido de la realidad no tiene relevancia fuera del decir en que ocurre, y la realidad pierde su representación en el acto crítico de la operación —significativa— que llega al decir de esta forma en que se da: *lo que se dice es el sentido que configura*. Y esto es una figura epistemológica, una perspectiva significativa que impide, por procedimiento discursivo-sintáctico, poner un término —objetivo— al diferencial procesivo del sentido que llega en el acto, no en la representación: *él lenguaje se configura en realidad* —es una figura significativa, una invaginación, no una predicación objetiva acerca de lo que es la realidad y/o el lenguaje. Aquí —en la desconstrucción— no hay lenguaje ni realidad: son sentidos los que ocurren en realidad.

El lenguaje habrá sido el último bastión ontológico en descubrir su coeficiente de resistencia epistemológica para hacer efectiva —a nivel de su práctica significativa— la imposibilidad o la inoperatividad objetiva de la teoría del conocimiento predicativo de la realidad.

Un ejemplo de\*ese movimiento de «invaginación», que propone J. Derrida como operación de dislocamiento del sentido binario, puede ser formulado a partir de las derivas retóricas en las que se complace F. Schlegel cuando produce —por acercamiento irónico y proceso metonímico— la coincidencia significativa entre *Religión* y *sintaxis*? que establece la posibilidad de

4. Sobre esta deriva etimológica, retórica y/o irónica del término religión, cf. Ph.

actualizar semánticamente el primer término en el sentido del segundo.

Me limitaré aquí a una tematización escueta de la figura de invaginación que sintetizaré a título de ejemplo de esta forma: *la Religión en sentido propio es la sintaxis en sentido figurado*. Aquí el sentido «*es la articulación infinita*»: el proceso metonímico, que autoriza a pasar de la carga «relacional» que conlleva el término «religión» en su sentido etimológico al poder «articulatorio» que representa la sintaxis como procedimiento gramatical, establece una *transferencia* significativa que permite al término «sintaxis» acaparar la connotación de absolutización que le traspasa «religión» para perder su sentido propio de mero formalismo gramatical y semantizarse en dirección de una combinatoria universal y absoluta que termina por significar una fuerza divina que vincula todo con todo. Sintaxis panteísta y panteísmo gramatical: divinización del poder articulatorio cuya mejor representación la da el lenguaje. La figura significativa que opera aquí en el sentido de una *religión gramatical* exige pensar en abstracto —es decir, sin el soporte substancialista que introduce el lenguaje— la operación articulatoria, coaptiva, el entrelazamiento o la mezcla de la cual la sintaxis en sentido propio es la mejor metáfora.

Ahora bien, lo que importa aquí es el movimiento de interminable remisión de sentidos que desencadena en la frase una «indecidibilidad» en cuanto a la posibilidad de fijar el *origen* de ese traspaso significativo: la operación significativa que hace pasar de la religión en sentido propio a la sintaxis en sentido figurado requiere, para efectuar el traspaso, volver a pasar de la sintaxis en sentido propio a la religión en sentido figurado para tratar de realizar la abstracción significativa que pide la semantización de *sintaxis* en sentido de una sublimación universal del poder que representa aquí; lo cual introduce, por una parte, un movimiento de perpetuo intercambio de sentidos entre los dos términos para tratar de fijar la transferencia significativa y, por otra parte, la imposibilidad de acabar el proceso de traspaso hasta obtener un término a partir del cual organizar la repartición entre sentido propio y sentido figurado: el origen del sentido es indetermina-

ble y su comienzo inacabado. El sentido es infinito cuando se da en la figura sintáctica del traspaso metonímico.

Aquí empieza la operación de invaginación: partir de una aparente distribución lógica de sentidos y someterlos por articulación discursiva, es decir, por una disposición articulatoria del lenguaje, a una contaminación significativa que acaba por producir: 1) un desarreglo en cuanto al punto de partida del proceso metonímico, entregando la dicotomía sentido propio / sentido figurado a la arbitrariedad pragmática de un comienzo textual (la metonimia tenía que empezar de algún lado el entramado significativo); 2) una movilización interminable de sustituciones significativas que revela que no hay posibilidad de poner un *término* al proceso metonímico. Operación que deja *sintaxis* y *religión* sin fundamento porque los somete a un proceso de abstracción metalingüística que exige hacerlos significar en el vacío lexical producido por la imposibilidad de actualizar sus sentidos propiamente literal y propiamente figurado. El sentido aquí ni es propio ni es figurado. Es procesivo: un nivel de lenguaje que prepara para las palabras la desmesura significativa que se construye en el vacío lexical y/o sintáctico de sus posibilidades semánticas legítimas; lo cual demuestra, por un lado, el origen inacabado del sentido, y, por otro lado, la reflexión —la especularidad— metafórica en la cual está siempre ya comprendido el sentido.

Esto en cuanto a la desarticulación de la combinatoria que establece la doble exigencia de semantización de *sintaxis* en contexto de articulación *de* y *con* lo infinito y de *religión* en contexto de profanación gramatical de su poder articulatorio con lo divino: *sintaxis* sublime. Y la sublimación aquí es una operación intra-lingüística, no una llamada poética hacia un mundo imaginario en que se elevaría el espíritu.

Ahora bien, aquí interviene una última reversión de sentido que justifica hablar de movimiento de «invaginación»: *lo que dice* esa figura de un traspaso significativo interminable *lo hace*: es por un proceso sintáctico de articulación combinatoria que produce *lo que se dice* aquí acerca de un panteísmo gramatical de la fuerza articulatoria que vincula todo con todo en una mezcla divina. *Lo que se dice* —esa *sintaxis* universal que lo compenetra todo— *lo hace* —el traspaso significativo dispuesto sintácticamente a una nueva articulación semántica de los tér-

minos—: la figura es metáfora de sí misma: «doble invaginación chiasmática de los bordes».<sup>5</sup> La figura es *en realidad* la práctica mezclada de sintaxis y religión: la demostración metalingüística de *lo que enuncia*. La figura enuncia *lo que dice* y *lo perfonna*: poietizar aquí es hacer figurar el sentido en realidad cuando no hay diferencia entre *lo que se dice* y *lo que ocurre* significativamente, porque para entender *lo que dice* esa ecuación propiamente figurada entre *religión* y *sintaxis*, hay que figurárselo en el acto significativo que produce.

Se pasa de una teoría del sentido predicativo —derivado de la funcionalidad denominativa de la palabra y su finalidad referencial— a la posibilidad de elaborar una teoría del sentido articulatorio de la sintaxis conceptual que pide la sintagmación intra-lingüística. Lo que habrá desencadenado el Romanticismo de la palabra con su mística de la palabra, en el sentido —propiamente sintáctico— de la oración, es la desconstrucción del sentido predicativo del lenguaje.

Por eso, tal vez, la religión romántica —la única que puede ser significativa al pie de la letra— es la sintaxis. Y es una ironía. Figurada, claro está. El decir reinterpretado en el sentido de una práctica articuladora a la cual nada —propiamente dicho— escapa se vuelve práctica teórica del sentido de las adherencias significativas que llegan en la mezcla que profana la objetividad del pensar y del decir.

La mezcla: tal es la práctica del conglomerado significativo que F. Schlegel llama «el sabio caos del cual se podría sacar una lección de desorganización o aprender cómo construir la confusión con método y simetría»;<sup>6</sup> «sabio caos» que dio lugar en V. Hugo a esa malformación grotesca del sentido que un crítico del siglo XX llama «la patología de la vecindad» o «el malestar de la forma» y que, sin duda, corresponde a un uso herético del sentido de la predicación.

La desconstrucción —y hablo aquí desde la teoría derridiana— es una instancia conceptual que, a través de una lectura que desarticula o descompone los textos en sus estrategias significativas, enseña cómo pensar sin predicar —cómo pensar sin objetivar el sentido fuera del decir en que ocurre. Es la modali-

5. J. Derrida, *Parages*, 272.

6. F. Schlegel, *La Athenaeum*, fr. 389.

dad procesiva del pensar que implica decir en un sentido que no vuelva a predicar —*lo que se dice* sin epistemologizar la predicación que se hace, es decir, sin «ponerla en abismo» en un proceso interminable de meta-reflexión del lenguaje sobre sí mismo. Epistemologizar *lo que se dice* es a la vez desentrañar las estrategias significativas —es decir, retóricas en el sentido de las operaciones intra-lingüísticas que actúan significativamente—, demostrando así que la pretensión a la objetividad del sentido se desconstruye por sí sola en la práctica significativa misma; y evitar que la objetivación del sentido —recurso mecánico de la disposición predicativa del lenguaje— vuelva a ocurrir en el olvido de sus condiciones de significatividad; lo cual impone la inevitable *mise en abîme* del lenguaje que ya no puede hablar de algo sin hablar de lo que él hace con ese algo: no puede haber sentido en el lenguaje sin contaminación de ese sentido por las condiciones de significatividad que le impone la estructura discursivo-sintáctica. No puede haber sentido objetivado fuera del decir en que ocurre, tal y como lo pretende la teoría predicativa que, en última instancia, practica una teoría *des-epistemologizada* del sentido.

Se puede hablar sin predicar; pero no se puede predicar una realidad, un referente, una idea o un contenido *sin decirlo*. Por eso una teoría del decir que exige pensar la modalidad significativo o el modo de significar de lo que se dice sin pasar por la objetivación *a priori* del sentido, tiene que desconstruir incesantemente el *reflejo* predicativo —la reflexión teórica— que tiende a reintroducir constantemente la identificación del sentido con *lo que se dice*. La reflexión predicativa que mantiene el referente en la exterioridad significativa y/o textual es una teoría epistemológica que no cuenta con el decir: postula el sentido en una objetividad temática, referencial o conceptual independientemente de los desplazamientos significativos a los cuales los somete inevitablemente la articulación diferencial del decir en su transcurso sintáctico. Es la modalidad *ontológica* del sentido: para ser, no se necesita el decir, ni, aparentemente, el pensar —como si «ser» no fuera ya una instancia teórica por excelencia: la que instala el sentido en la modalidad objetiva, es decir, la que pretende poner *un término* al proceso metonímico de la interminable articulación significativa de la sintaxis que desconstruye la unidad conceptual de las palabras.



Performar el sentido<sup>7</sup> en el transcurso de la sintaxis diseminatoria, tal es la operación crítica que dispone la desconstrucción en el orden del decir: una operación significativa que dice *lo que ocurre* al sentido cuando llega: *se retrasa?* Y esto ocurre *a la letra*, en esta forma que no es relevante ni en literatura ni en filosofía.

### **Orientaciones bibliográficas sobre los modelos procesivos del lenguaje**

- BARTHES, R.: *Essais critiques*, Seuil, París, 1964 (trad.: Seix Barral, Barcelona, 1983).
- : *Le Baissement de la langue*, Seuil, París, 1984.
- : *L'aventure sémiologique*, Seuil, París, 1985.
- CULLER, J.: *Sobre la desconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1984.
- DE MAN, P.: *Blindness and Insight: Essays in the rhetoric of contemporary criticism*, Nueva York, Oxford Univ. Press, 1971.
- : *The rhetoric of formalism*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1984.
- : *The Resistance to Theory*, Minnesota Univ. Press, 1986 (trad.: Visor, Madrid, 1990).
- Diacritics*, journal publicado por Johns Hopkins University Press.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. y NANCY, J.-L.: *L'absolu littéraire*, Seuil, París, 1978.
- : *Le titre de la lettre*, Galilée, París, 1973.
- HARTMAN, G.: *Criticism in the wilderness*, Nueva York, Yale Univ. Press, 1980.
- NORRIS, C.: *Deconstruction. Theory and practice*, London, Methuen, 1982.
- REGGIORI, D. y SAAVEDRA, A.: «Modeles processifs du langage», *Sémiotica*, Mouton de Gruyter, 61-3/4 (1986), 259-284.
- : «La lune: l'improbable discours de Lorca», *Language and Style*, Nueva York, University of New York, 1986.
- REY, J.M.: *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, París, 1965.
- : *Parcours de Freud. Economie et discours*, Galilée, París, 1974.
- RIFFATERRE, M.: *Semiotics of Poetry*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1978.
- : *La production du texte*, Seuil, París, 1979.
- W.A.A.: *Textual Strategies. Perspectives in poststructuralist criticism*, Cornell University Press, 1979.

7. «Un performativo de escritura», J. Derrida, *Psyché...*, 89.

8. Cf. J. Derrida, «Le retrait de la métaphore», en *Psyché...*, 63-93.

## SOBRE EL ESPACIO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y SU MÉTODO

*Eduardo Bello*

Lo político ha vuelto a las primeras páginas de la actualidad. Se ha comprobado que ni lo económico es la condición determinante en última instancia, ni lo jurídico lo deja todo atado y bien atado. Lo político, lo jurídico y lo económico son, entre otros, ámbitos constitutivos de la realidad social que, pese a la estrecha vinculación entre ellos, gozan de un espacio propio en el campo del saber. Pero es justamente el juego de fuerzas de la interconexión práctica lo que dificulta el *saber* específico de cada uno. La dificultad es mayor aún al tomar conciencia del hecho de que los problemas de la organización de *la polis*, lejos de haberse reducido a la simplicidad, con la nueva técnica han aumentado incesantemente hasta hacerse cada vez más complejos en la sociedad de la información y, concretamente, en la nueva situación mundial o era de la globalización.

Lo político vuelve, pues, a ser objeto privilegiado de análisis interrogativo. ¿Quiere decir que tiene razón finalmente Rousseau al afirmar que «tout tient a la politique»? Quiere decir que el espacio de lo político es la encrucijada donde confluyen, con ordenada fluidez o con insufrible saturación, las distintas avenidas de la acción social; es el epicentro de los movimientos y transformaciones sociales; es, en definitiva, el centro de decisiones que afectan a toda la vida social y, al mismo tiempo, el lugar donde resuena el eco de las reacciones. La revolución democrática en el Este, la crisis del Estado y de la democracia en occidente, el problema ecológico mundial, el complejo proceso de construcción de la Unión Europea, la crítica y la llamada al rigor que la sociedad hace a la clase política, el movimiento de

rebelión (Seattle, Praga, Genova) contra los centros de poder que programan la globalización (FMI, BM), las manifestaciones de Belgrado como expresión de la voluntad popular de cambio contra la voluntad de permanencia en el poder a cualquier precio, no son sino algunos de los problemas fundamentales de nuestro tiempo que evidencian el espacio de lo político y, a la vez, expresan la voz de la sociedad como exigencia constante de interrogación sobre su sentido.

En el último tercio del siglo XX, pero sobre todo en la última década, se han multiplicado los estudios sobre la cuestión política: desde // *limite della política* a *El concepto de lo político* desde *Faktizität und Geltung* (1992), de Habermas, hasta *A Theory of Justice* (2.<sup>a</sup> edición revisada, 1999), de John Rawls,<sup>2</sup> desde la producción de diccionarios y manuales<sup>3</sup> de difusión a la creación de revistas de ensayo e investigación, como *La Política* (Barcelona, 1996), *Res Publica* (Murcia, 1998) y *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid, 1993). No cabe duda de que tal interés y producción es el índice expresivo que contradice la tesis de la defunción de la filosofía política que sostuvieran, en los años cincuenta y sesenta, P. Laslett y R. Dahl entre otros, y resuena con fuerza en el célebre texto de I. Berlin, «¿Existe aún la teoría política?» (1961). Pues bien, la pregunta por el límite de la política requiere saber, además, cuál es el espacio propio de la filosofía política. La respuesta puede buscarse en una doble dirección: o bien en la reconstrucción de dicho saber en textos que lo registran, o bien en el debate de las categorías filosóficas de lo político. Las dos perspectivas de análisis son más bien complementarias. Razón e historia no son sino dos claves de acceso al saber que designamos *filosofía política*.

En este horizonte teórico se esboza el presente trabajo. La

1. U. Curi (ed.): *Il limiti della politica*, Milán, F. Angoli, 1991. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1991; publicado en 1987, aunque los materiales son de 1932, este libro ha vuelto con fuerza en los últimos años, véase: *Daimon*, 13 (1996) monográfico sobre Carl Schmitt, así como el estudio que publica la *Revista Intcm. Filosofía Política*, 14 (1999).

2. J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, ed. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap, ed. revisada, 1999.

3. J.L. Villacañas, *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999. P. Badillo O'Farrell, *Fundamentos de filosofía Política*, Madrid, Tecnos, 1998. F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1995, 6 vols. *Encyclopaedia of Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1987.

pregunta que guía nuestro propósito —pregunta que ya se han hecho, por ejemplo, H. Arendt, L. Strauss, S. Goyard-Fabre, por ejemplo<sup>4</sup>— se puede formular como sigue: ¿qué quiere decir *filosofía política*? ¿Se trata de una *ciencia*, enmarcada en el actual campo de las ciencias humanas, o más bien de un espacio del saber que todavía reconocemos como *filosofía* propiamente tal?<sup>5</sup> La respuesta a esta pregunta no sólo exige resolver el estatus epistemológico de la filosofía política, sino que nos permite comprender al mismo tiempo las opciones metodológicas básicas que utiliza, así como los problemas fundamentales de que se ocupa.

Una dificultad adicional, en la tarea esbozada, es la de los cambios de sentido, a través de la evolución histórica que tiene lugar desde la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles hasta «La condición política postmoderna» de A. Heller y F. Fehér.<sup>6</sup> Diderot ya había observado esta dificultad en la voz *politique* de la *Encyclopédie* cuando escribe: «La faz de la tierra ha experimentado tantas revoluciones y las costumbres han cambiado de tal manera, que lo que era mucha sabiduría en el tiempo en que escribía Aristóteles, no lo sería tanto ahora, si se pusiera en práctica. Y he aquí la razón, sin duda, de que de todas las partes de la filosofía la *política* sea la que ha experimentado más cambios, y de que entre el elevado número de autores que se han dedicado a esta ciencia, ni uno solo ha dejado de proponer una manera diferente de gobernar».<sup>7</sup>

Por razones de espacio no voy a tratar la dificultad de los cambios experimentados haciendo historia del pensamiento político. Considero, sin embargo, que aun limitándome a algunas observaciones sobre el problema epistemológico de nuestro tiempo, el eco de las soluciones clásicas resuena con tal fuerza en la

4. L. Strauss, *What is política! Philosophy? And other studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988. S. Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique?*, París, J. Vrin, 1992. H. Arendt, *Was ist Politik?* (1993), los fragmentos aquí reunidos son de 1956-59; trad. cast. en Paidós, 1997.

5. M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, cap. X (tr. cast. en Siglo XXI); "Omites et singulatim. Vers une critique de la raison politique". *Le débat*, 41 (1986), 5-35. B. Barry y otros, *The nature of political theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983. J.R. Capella, *Entre sueños. Ensayos de Filosofía Política*, Madrid, Icaria, 1985.

6. A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, pp. 149 ss.

7. D. Diderot, J. d'Alembert, *Encyclopédie*, Nefchastel, S. Faulche, 1765, vol. 16, p. 111 (ed. de F.M. Ricci, Milán, 1978).

actualidad, que no podemos sino escuchar al menos la voz de la sabiduría histórica. Por ejemplo, en el texto anterior, no sólo señala Diderot el hecho de los cambios de sentido del concepto, sino que plantea implícitamente además la duda acerca del estatus epistemológico de la filosofía política: si leemos literalmente que es una «parte» de la filosofía —la voz *política* va seguida del término *filosofía* entre paréntesis—, se nos dice a continuación que los numerosos autores que «se han dedicado a esta *ciencia*» han propuesto cada uno una concepción diferente.<sup>8</sup>

Volvamos a nuestra pregunta: ¿qué hay que entender por *filosofía política*?

## 1. La racionalidad de lo político

Observemos un hecho de nuestra actualidad: aquél que tiene que ver con el nuevo orden del saber en el espacio académico (limitándonos al ámbito español). Por una parte, Filosofía política es una de las materias troncales conducentes a la obtención del título «Licenciado en Filosofía». Por otra, Ciencia política es, a su vez, una de las materias troncales conducentes a conseguir el título «Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración».<sup>9</sup> ¿Se ha resuelto la duda implícita de Diderot? Sabemos que el autor del *Diccionario razonado* era consciente de la necesidad de dar nombres nuevos a las nuevas experiencias. Lo que no sabemos es si el problema resuelto de este modo por nuestra academia ha quedado correctamente resuelto, porque sospecho que no se trata sólo de un problema de semantización.

Lo que sí está claro es que a la hora de estudiar *lo político* no sólo deben acudir el político y el científico, como sugiere Max Weber, sino también el filósofo, que nunca ha faltado a la cita desde que la *polis* y la *res publica* lo han reclamado.<sup>10</sup>

8. *Ibid.*, p. 111.

9. B.O.E. de 20-11-1990, pp. 34.412 y 34.354. Cfr. N. Luhmann, «Concetti di politica e "politizzazioni" dello Stato», en Luhmann, Offe y otros, *La trasformazioni dello Stato*, La Nuova Italia Edit., 1980, pp. 70-92.

10. M. Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, edición de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1992; se trata de dos conferencias ante los estudiantes de 1919.

¿Por qué se ha escrito estudiar «lo político», y no «la política»? Porque entiendo que, si bien el sustantivo puede ser utilizado en los tres géneros —el político, la política, lo político—, sólo el neutro designa aquel tipo de saber que buscamos. En efecto, mientras *la política* expresa la actividad específica del político, *lo político* nos remite a un conjunto de problemas en los que se enmarca tanto el profesional como su actividad, es decir, se refiere a los asuntos públicos o el conjunto de las políticas.<sup>11</sup>

Ahora bien, de lo político ¿hay que hacer sólo ciencia o más bien filosofía? Se diría que ambas cosas a la vez, según se desprende no sólo de los saberes designados con los dos títulos indicados, sino también de las diferentes revistas especializadas en las que se registra la investigación sobre el hecho político. Así como es fácil observar el término «Ciencia política» en un gran número de tales revistas, apenas encontramos en ellas el rótulo «Filosofía política», aunque existen numerosas revistas con títulos como *Estudios Políticos*, *Teoría Política*, *Problemas Políticos*, *Pensamiento Político*, etc.

El problema de fondo no es tanto una disputa actual sobre fronteras del saber, cuanto un acontecimiento histórico y cultural acaecido en el espacio de la episteme moderna, esto es, la aparición de las ciencias humanas en el siglo XX. En el diagrama que de tal acontecimiento hace Foucault en el cap. X de *Las palabras y las cosas*, no menciona la ciencia política. Con todo, su excelente análisis permite localizar el lugar de esta ciencia social en el conjunto del saber, así como determinar, por ello, sus caracteres epistemológicos.

En primer lugar, no se trata de una ciencia natural, sino de un saber acerca de la dimensión social del hombre que las ciencias empíricas eran incapaces de resolver. El hombre no es sólo el ser vivo evolucionado objeto de la biología; no es sólo el ser cuyo trabajo y producción interesa a la economía; no es sólo el ser cuyo lenguaje constituye el objeto de la lingüística. En este sentido, la Ciencia política no es una ciencia de la naturaleza, sino una ciencia del hombre considerado desde Aristóteles un ser de la *polis* o animal político.

En segundo lugar, la Ciencia política es una ciencia social

11. J. Baechler, «Le politique», *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. I, París, PUF, 1989, p. 295.

en sentido estricto. No estudia el comportamiento humano en su manifestación psicológica ni en su expresión lingüística; lo estudia como ser social. De los tres espacios de las ciencias humanas descritas por Foucault —el de la psicología, el de la sociología y el de la lingüística—, la Ciencia política se constituye precisamente en las fronteras del segundo: en el de la sociología. ¿Cómo resolver el conflicto generado por la existencia humana? ¿Cómo ha de organizarse políticamente la ciudad? ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Cómo hay que entender el poder legítimo para que pueda resolver racionalmente el conflicto? Desde que Comte elevó la sociología a nivel de ciencia, no fue difícil crear también la Ciencia política. Lo verdaderamente difícil es delimitar esta ciencia, dado que todo hecho social es susceptible de ser político.<sup>12</sup>

En tercer lugar, la Ciencia política se constituye como un saber interdisciplinar. La estrecha relación de afinidad con la sociología, implícita en el análisis de Foucault, se hace patente —y se amplía a otras ciencias— en el diagnóstico de Marx: la clave de lo político radica en lo social y, en última instancia, en lo económico;<sup>13</sup> de ahí su gigantesco esfuerzo para hacer la crítica de la economía política; de ahí que, según Marx, otra clave no menos significativa de lo político lo constituya lo jurídico, es decir, la forma práctica y eficaz del ejercicio del poder.<sup>14</sup> Curiosa coincidencia: el Foucault estudioso del poder se ocupó también de la verdad de las formas jurídicas. Todo ello muestra, en fin, que el hecho político no se agota en los resultados de una ciencia particular y que, por lo tanto, o bien la Ciencia política incorpora conceptos, técnicas, métodos, resultados de otras ciencias sociales, tales como la sociología, la economía, el derecho público y constitucional, la historia del pensamiento político y social, etc., o bien todas ellas, en traba-

12. F. Colom González, «Sobre la concepción de la política: racionalidad, espacio público y categorías de poder», en F. Quesada (coord.), «Filosofía política. Razón e historia», *Suplementos Anthropos* (Barcelona), 28 (1991), pp. 131-132.

13. K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (OME, 5), edición dirigida por M. Sacristán, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 222-223; *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 81. M. Marramao, «Marx y el marasmo: el nexo economía-política», en *Teoría marxista de la política*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

14. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 81. Cfr. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1993.

jo interdisciplinar, configuran el saber denominado hoy «Ciencias políticas».

Con lo examinado hasta aquí hemos respondido, aunque sólo en parte, a la pregunta acerca de si el saber de lo político es ciencia o filosofía. La respuesta es parcial, porque sólo se ha mostrado que el hecho político ha dado origen a la constitución de una ciencia social o humana denominada Ciencia política.<sup>15</sup> Pero no hemos analizado la hipótesis de que dicha ciencia haya agotado de tal manera el saber sobre lo político, que haya desplazado al discurso filosófico sobre el mismo o lo haya imposibilitado como tal reduciéndolo a discurso vacío y carente de interés. Examinemos, pues, dicha hipótesis mediante una consideración metodológica sobre la Ciencia política, por un lado, y desde la perspectiva de la relación entre ética y política, por otro. La cuestión metodológica equivale a la prueba de la reducción al absurdo; el problema de la relación constituye la prueba positiva de la necesidad de la filosofía en el ámbito de lo político.

## 2. Problemas de método

Si lo que constituye ante todo una ciencia es la instancia metodológica, como ocurre con la ciencia física de Galileo, ¿cuál es el método —conviene precisar— sobre el que se configura el saber denominado Ciencia política? Para responder a esta pregunta, adoptamos como punto de partida los supuestos ya enunciados. Por una parte, la Ciencia política no es una ciencia en sentido estricto; por lo tanto, la verdad de sus enunciados no es del tipo de verdad exacta que se sigue, por vía deductiva, de axiomas evidentes por sí mismos, pese al modelo geométrico de Spinoza y al intento de Condorcet de aplicar la matemática a cuestiones electorales. En todo caso, Einstein tiene razón al advertir: cuando la matemática se aplica a la realidad concreta, pierde consistencia el modelo axiomático, y ya no produce por ello la verdad exacta.<sup>16</sup> Por otra, al sostener que la Ciencia polí-

15. Cfr. Pollok, *An Introduction to the History of the Science of Politics*, 1983. Véanse los resultados de los Congresos que sobre «Science politique» han tenido lugar en París 1981 y Grenoble 1983.

16. E. Einstein, «Geometría y experiencia», conferencia en la Academia Prusiana



tica se ha desarrollado en el espacio de las ciencias sociales, lo que estamos diciendo —interpretando a Foucault— es que se ha constituido como ciencia según el modelo empírico. Dicho modelo, que en la tradición moderna es elaborado por Bacon, Locke y Hume, consiste básicamente, desde el punto de vista metodológico, en la observación de datos sobre un hecho o hechos, así como de sus relaciones, y en la formulación por vía inductiva de la ley que expresa y determina tales relaciones. El modelo positivista de Comte constituye, sin duda, la expresión más acabada del criterio empirista del significado exigido por Hume a todo discurso que se proponga un mínimo de rigor significativo.<sup>17</sup>

Desde finales del siglo xix —observan C.R. Aguilera de Prat y P. Vilanova— y bajo la influencia de comentarios tan encontradas como el positivismo social, el positivismo jurídico o el marxismo, la Ciencia política ha ido perfilando un espacio propio, desligándose progresivamente de la filosofía política, de la historia del pensamiento político y el Derecho público. En cambio, su imbricación con la sociología ha sido mucho más constante, sobre todo por razones de método. Desde esta perspectiva, y de modo muy sintético, cabe distinguir entre dos tradiciones muy diferenciadas. La tradición anglosajona se ha preocupado mucho más de los procesos político-sociales desde una concepción dinámica de los mismos, mientras que la tradición europeo-continental se ha centrado mucho más en los estudios de carácter institucional y en el poder institucionalizado y su expresión jurídico-normativa.<sup>18</sup>

Uno de los debates más célebres entre estas dos tradiciones ha sido, sin duda, el que se conoce como *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973). En el Congreso de Tubinga de 1961 tuvo lugar el debate sobre la lógica de las ciencias sociales. En él confrontaron las respectivas posiciones K. Popper y

de las Ciencias, el 27 de enero de 1921, en *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, Bosch, 1980, p. 207.

17. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, ed. de J. de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1980, pp. 34-37. Cfr. C.G. Hempel, «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado» (1950), en L.M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 199-219.

18. C.R. Aguilera de Prat y P. Vilanova, *Temas de Ciencia Política*, Barcelona, PPU, 1987, p. 9. Cfr. Q. Skinner (ed.), *The Return of the grand Theory in the human Science*, Cambridge U.P., 1985 (tr. cast. en Alianza, 1988).

H. Albert, por una parte, y T. Adorno y J. Habermas, por otra; esto es, la tradición analítica de los primeros y la corriente frankfurtiana de los segundos. Como observa J. Muñoz, «ésta era la tercera gran disputa *metodológica* en las ciencias sociales», en la que se mostraba un endurecimiento de posiciones «no separable, por supuesto, del general trasfondo político de todo el asunto».<sup>19</sup>

Atrás quedaba la disputa entre el inductivismo histórico y el deductivismo teórico y, sobre todo, la célebre polémica en torno a los juicios de valor suscitada por Max Weber en 1909. Es preciso añadir que el eco de esta última polémica aún no ha cesado en nuestros días. En ella se observa el problema teórico fundamental que muestra, al mismo tiempo, el límite de la Ciencia política como tal y la necesidad de la Filosofía política.

La posibilidad de hacer a un lado las cuestiones axiológicas —observa R. García Cotarelo— como conclusión de la ya citada *methodenstreit*, parecía inaugurar una época nueva de solidez cognoscitiva para la ciencia política contemporánea, que no entraría en la cuestión de los fines. También aquí, sin embargo, la ciencia política positiva, axiológicamente neutra, erraba en sus supuestos: la reflexión sobre el Estado y sobre las relaciones sociales mediadas por el poder sólo puede hacerse en virtud de una configuración previa de los fines.<sup>20</sup>

El límites de la Ciencia política y el reconocimiento, por ello, del papel imprescindible de la interpretación filosófica de lo político se evidencian una vez más si observamos los resultados del positivismo en las dos tradiciones indicadas: la continental y la anglo-americana.

En Europa, el positivismo aplicado a la Ciencia política ha tenido su máximo representante en Hans Kelsen. En América (EE.UU.), la teoría conductista de B. Skinner representa una de las formulaciones más estrictas del positivismo. Al precisar su posición científica, Kelsen se delata a sí mismo. Para éste, «el objeto de la ciencia es la realidad», «las afirmaciones científicas

19. Th. Adorno, K. Popper, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, traducción de J. Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 8-9.

20. R. García Cotarelo, «Introducción metodológica», en *Introducción a la teoría del Estado*, Barcelona, Teide, 1981, p. 15.

son afirmaciones acerca de la realidad, en oposición a los juicios de valor», que tienen otro sentido. Existen otras disciplinas —añade— como la Ética o la Jurisprudencia «cuyo objeto parecen ser los valores y no la realidad», dado que *describen* normas que constituyen valores. Considera Kelsen que, desde Comte, al menos, la ciencia positivista ha desplazado a la religión y a la metafísica del conocimiento de la realidad y, en este caso, también de lo político. Pero es consciente a la vez del límite de la ciencia: «La Ciencia —escribe— no puede determinar el fin último de la Política. [...] Lo único que puede hacer es destruir la ilusión de que los juicios de valor puedan derivarse del conocimiento de la realidad, de que los valores sean inmanentes a la realidad que tiene por objeto el estudio científico. Mantener que el valor es inmanente a la realidad es un rasgo característico de la interpretación metafísico-religiosa (por tanto, acientífica) de la naturaleza y de la sociedad».<sup>21</sup> Pues bien, sabido es que el positivismo empirista, al superar la interpretación metafísico-religiosa de la realidad, ha contribuido notablemente al rigor argumentativo. Pero en su intento de depuración llevada al límite se han hecho explícitas otras consecuencias difícilmente asimilables. Por una parte, al calificar de metafísico-religioso a todo discurso sobre los valores, Kelsen efectúa un reduccionismo inadmisibles; por otra, los estudios sociológicos (M. Weber, H. Heller, Escuela de Frankfurt) han mostrado no sólo el error de las tesis de la neutralidad de la ciencia —sobre todo cuando se trata de Ciencia política—, sino también la insuficiencia del formalismo reduccionista de Kelsen para dar cuenta, por ejemplo, del hecho político.

La versión del positivismo en términos de conductismo ha evidenciado la misma insuficiencia. Si la Ciencia política, como toda otra «ciencia del comportamiento», es ciencia del comportamiento observable, porque no hay interior en los seres humanos,<sup>22</sup> se sigue: primero, que el conductismo elimina las cuestiones referidas al *significado*, esto es, la pregunta por el sentido de los actos humanos, limitándose a la función de legitimar el orden constituido; segundo, olvida que «la realidad humana, ade-

21. H. Kelsen, «Ciencia y política» (1951), en *¿Qué es justicia?*, ed. de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 262-263.

22. B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

más de realidad, es humana porque es significativa, es decir, simbólica, como nos demuestra cualquier análisis semiológico». <sup>23</sup> La reacción anticonductista no se ha hecho esperar, pues, de la mano de la semiótica y de la hermenéutica. Pero la tentación de pasar de la pura facticidad a la interpretación pura parece hoy resuelta como tal. Si es difícil aceptar que el estudio y conocimiento de lo político consista en una teoría general sin investigación empírica alguna (tradicción continental), se impone rechazar igualmente que dicho estudio se reduzca a una polémica sobre cuestiones de método en las ciencias sociales.

Sería preciso, por otra parte, tener presente la historia de los encuentros y desencuentros entre la Ciencia y Filosofía políticas. Tras un breve relato de esta historia, concluye P. Badillo:

De lo que no cabe duda es de que las relaciones entre ciencia y filosofía políticas, aun siendo mejores de las que fueron hasta finales de los setenta, son aún difíciles y problemáticas en muchas ocasiones. Aunque parece bastante aceptado por parte de la ciencia política la insuficiencia de respuestas que se pueden conceder a las cuestiones planteadas en el ámbito objeto de estudio, el político, si se siguen manteniendo los métodos y las actuaciones antes referidos en línea radical, precisándose en muchas ocasiones el llevar a cabo algún tipo de pronunciamiento, lo que a la larga equivale a realizar valoraciones, ello supone el tener que admitir de forma inexcusable perspectivas en las que el sustrato filosófico está ahí quiérase o no, en el que la herencia de una determinada filosofía de la política está presente de forma innegable. <sup>24</sup>

En la actualidad, por lo tanto, todo parece llevar a la necesaria coexistencia de los dos aspectos que se ven como perspectivas complementarias en la investigación de lo político, cuando ya no tiene sentido la vieja polémica entre sociologismo y formalismo: <sup>25</sup> por una parte, el análisis concreto basado en la ob-

23. R. García Cotarelo, *op. cit.*, p. 7. Cfr. Ch.S. Peirce, *Un hombre, un signo. Antología de textos*, edición de J. Vericat, Barcelona, Crítica, 1988. U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Madrid, Lumen, 1985. K.O. Apel, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994.

24. P. Badillo O'Farrell, *Fundamentos de Filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 224-225.

25. C.R. Aguilera de Prat y P. Vilanova, *op. cit.*, p. 12. Cfr. M. Weber, *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 1984. G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.

servación del hecho político, por otra, la teoría general fundada en principios, ideas, conceptos expresivos de determinadas experiencias fácticas o posibles; por una parte, ciencia descriptiva del hecho político, por otra, saber prescriptivo de lo político; por una parte, análisis de lo que *es*, por otra, construcción teórica de lo que *debe ser*. Platón y Aristóteles han dado la señal de partida de la doble tarea incesante, infinita. Aristóteles, mediante la descripción y crítica de las constituciones políticas históricas de los atenienses, espartanos, cretenses, fenicios; Platón, diseñando la idea de una República ideal, como reconocerá Kant. En síntesis, el comienzo de la Ciencia política con Aristóteles —según algunos— no ha conseguido desplazar a la filosofía de su tarea inequívoca en lo que concierne a lo político desde Sócrates y Platón.

Ahora bien, si la Filosofía política lejos de ser desplazada por el discurso científico, se mantiene como pregunta fundamental acerca de lo político, es necesario saber de qué problemas se ocupa, qué método o métodos utiliza; es necesario delimitar en fin la pregunta fundamental formulada al comienzo: qué entendemos por Filosofía política. Como el estudio de todos estos problemas excede el límite previsto, sólo indicaré algunos y esbozaré al menos el de la relación entre la ética y lo político.

### 3. La relación entre la ética y lo político

La política, en cuanto praxis social —observa F. Colom—, admite una doble delimitación categorial frente a los «tipos ideales» de la acción moral, entendida como una acción atendida exclusivamente a valores, y frente a la técnica entendida como acción puramente instrumental. En cuanto acción racional dotada de significado normativo, y a diferencia de la acción puramente moral del individuo que obra ante su conciencia según una «ética de principios», la política se presenta como un complejo o complejos de acción enfrentado a objetivaciones estructurales que limitan y moldean el cálculo de sus consecuencias. Desde el punto de vista ético, pues, tanto como la coherencia del sujeto político con sus principios morales debería tenerse en cuenta la repercusión real de sus actos políticos. Ética y política son dos dimensiones confluyentes de la praxis humana, pero no se puede

en absoluto postular su identidad y mucho menos concebir su recíproca sustituibilidad.<sup>26</sup>

No cabe duda de que el estudio de la relación entre la ética y lo político es uno de los problemas más específicos de la Filosofía política, como luego veremos. Quisiera indicar antes algunos otros problemas que también constituyen el objeto de este espacio del saber.

En principio, si la filosofía ha asumido, hoy como ayer, el papel de interrogar y clarificar tanto los supuestos como los resultados de la ciencia, dicho papel ha de extender lógicamente la pregunta por el sentido del saber a las ciencias sociales y, concretamente, a la Ciencia política. Ha de clarificar, por ejemplo, los supuestos epistemológicos y metodológicos,<sup>27</sup> pero también las ideas y conceptos fundamentales que utiliza constantemente. La historia conceptual y la semántica histórica de R. Koselleck incluye en su programa la Filosofía política, como señala J.L. Villacañas.<sup>28</sup> En este sentido se pregunta B. Goodwin en *El uso de las ideas políticas*: «¿Quién necesita la teoría política?». Su respuesta comienza así:

¿Han de ser las personas más iguales entre sí? ¿Es más importante el Estado que el individuo? ¿Puede ser libre una sociedad socialista? ¿Hay algún caso en que esté justificada la violencia política? ¿Acaso debemos tolerar al intolerante? ¿Puede la mayoría imponer sus designios a la minoría? ¿Es justo que los ricos sean también poderosos? Preguntas como éstas —puntualiza Goodwin— son aquello de que se ocupa la teoría política.<sup>29</sup>

Las respuestas a éstas y a otras preguntas no sólo exigen el rigor lógico de la filosofía y su discurso crítico, sino que, además, tienen lugar sobre supuestos discutibles —de ahí las diferentes respuestas en la historia del pensamiento político y en la

26. F. Colom González, *Art. cit.*, p. 132.

27. U. Curi (ed.), // *limiti della politica*, cit., pp. 12-13. Cfr. G. Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.

28. Ésta es la apuesta metodológica de la revista *Res Publica* (Murcia), n° 1 (1998), creada por José Luis Villacañas, cuyo subtítulo es elocuente al respecto: *Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*. El primer número está dedicado monográficamente a estudiar «El problema de la historia conceptual».

29. B. Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, trad. de E. Lynch, Barcelona, Península, 1988, p. 9.

actualidad— y, sobre todo, expresan inevitablemente opiniones acerca de lo que *debería ser*, en contraposición a lo que *es*. Tal es la diferencia fundamental entre la respectiva tarea de la Filosofía política y de la Ciencia política, como se observa al comparar el concepto de la democracia que queremos con los análisis de las formas de democracia que funcionan en la práctica.

Pues bien, como acabamos de ver, entre los problemas que conciernen a la Filosofía política están en juego los valores y los fines o ideales políticos, que han sido marginados tanto por el discurso positivista en general, como por el formalismo de Kelsen en particular, bajo la exigencia del mito de la neutralidad de la ciencia. Más aún: acerca de valores, ideales y fines se han de tomar decisiones, bien a la hora de construir teóricamente la república utópica, bien a la hora de diseñar programas políticos de acción. Es indudable que el debate sobre problemas axiológicos implicados en la determinación de principios y fines corresponde, no a la Ciencia, sino a la Filosofía política. En este contexto es en el que hay que plantear el problema de la relación entre la ética y lo político como uno de los problemas más específicos de la Filosofía política. Podríamos justificar tal planteamiento, además, en el clamor del ciudadano —voz de la razón— que denuncia la corrupción política como exigencia de condiciones ético-jurídicas para una sociedad más justa y equitativa.

Aunque la apelación a la ética desde la teoría política ha sido una constante en la historia del pensamiento político, quisiera señalar sólo tres problemas, asumiendo el riesgo de todo límite esquemático: 1) el de la separación inequívoca entre la ética y la política establecida por Maquiavelo, 2) el de la opción entre una ética de convicciones o principios y una ética de la responsabilidad según la formulación de Max Weber, y 3) el de la fundamentación ética de lo político postulada por John Rawls.

Si el político, en primer lugar, no ha de guiar sus acciones públicas por criterios o principios éticos, dado que la política sólo es una técnica de la acción, como sostiene el autor de *El Príncipe*, se sigue que lo importante no es la calidad de la vida individual y social, sino la eficacia de la acción instrumental al servicio de objetivos concretos, tales como el acceso al poder y su conservación. Lo que menos cuenta en este planteamiento es el uso de la violencia sobre seres humanos, la injusta distribución de los recursos básicos o los mil recortes a la libertad,

sobre todo a la libertad de expresión si ésta favorece la denuncia de la mera acción instrumental.<sup>30</sup>

Ahora bien, ¿cómo debe actuar éticamente el político, esto es, cómo debe legislar, decidir, gobernar en fin el profesional de la política? Max Weber diferenció, como se sabe, entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad.<sup>31</sup> La *ética de la convicción* consiste en actuar en todo caso de acuerdo con una máxima moral, esto es, en adecuar la conducta a la convicción moral sin ninguna condición. La *ética de la responsabilidad* consiste, a su vez, en actuar asumiendo las consecuencias de nuestras acciones y decisiones, incluso las consecuencias no deseadas. Max Weber, observa F.J. Laporta, «nunca dijo que fueran absolutamente incompatibles, pero subraya tanto los caracteres básicos de ambas que parecen dos mundos extraños entre sí».<sup>32</sup> Es más: para evitar la versión fanática de la ética de la convicción, parece inclinarse decididamente en favor de la ética de la responsabilidad.<sup>33</sup>

El problema, en mi opinión, no es tanto de opción, cuanto de complementariedad o articulación. De otro modo, habrá que tratar de evitar las formas perversas de una y otra opción, porque también el fanático se considera responsable de las consecuencias buscadas y programadas de su acción. Habrá que debatir y clarificar, pues, qué principios éticos (convicciones) han de guiar o inspirar la acción. Pues bien, una de las obras en donde el debate sobre los principios éticos de la acción política se ha tratado con evidente coherencia, rigor lógico y amplitud de perspectivas al respecto es *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls. La recepción de su planteamiento por parte de filósofos de la moral y de la política, de economistas, juristas y

30. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, edición de M.A. Granada, Madrid, Alianza, 1981. F. Chabod, *Sentó su Maciavelli*, Tormo, Einaudi, 1964; tr. cast. en FCE, 1984. A. Sauer, «Hacia una caracterización de la política de Maquiavelo», en F. Quesada (coord.), «Filosofía política», cit., pp. 5-10.

31. M. Weber, *La ciencia como profesión, la política como profesión*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 149 ss.

32. F.J. Laporta, «Ética y política. Algunas claves básicas», *Claves*, 2 (1990), p. 19. Véase el excelente estudio de J. L. Villacañas, «¿Dos éticas? La ética de la responsabilidad y la ética de la convicción», *Claves*, 41 (abril 1994), pp. 22-34.

33. I. Sotelo, «Moralidad, legalidad y legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad», *¡segaría!*, 2 (1990), pp. 29-44. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sigüeme, 1988.



sociólogos conviene en que se trata de una de las obras más consistentes del siglo XX sobre filosofía moral y política.

¿Cuáles son las bases teóricas más singulares de dicha obra? Entre otras, señalaría las siguientes:

a) J. Rawls diseña un tipo o modelo de sociedad justa conjugando el argumento político de la mejor forma de gobierno con el argumento ético, esto es, con los principios éticos que deben fundamentar dicho modelo y gobierno.<sup>34</sup>

b) El debate sobre los principios, no sólo evita la versión fanática de la ética de la convicción, sino que se considera como la piedra angular sobre la que se alza la ciudad justa, dado que, por una parte, los principios elegidos tienen que ser aceptados por acuerdo mutuo tras la discusión de otras opciones alternativas y, por otra, tales principios éticos han de inspirar tanto la instauración o reforma de las estructuras básicas de la sociedad (instituciones, leyes, por ejemplo), como todas aquellas decisiones en las que está en juego la distribución de recursos y el acceso a los puestos de trabajo y de poder.

c) Al comprometerse en el debate sobre principios éticos J. Rawls ha roto con la tradición positivista anglo-americana (tradición que ha marginado, como hemos podido observar, las cuestiones axiológicas en base a la premisa positivista de la neutralidad de la ciencia), adscribiéndose a la tradición europeo-continental de Locke, Rousseau y Kant sobre todo. Al hacerlo así ha tenido que responder a todo tipo de críticas, precisando que su obra trata de filosofía política, no de cuestiones metafísicas.<sup>35</sup>

d) Finalmente, el éxito del libro de Rawls se debe, según Bobbio, al hecho de que su neocontractualismo no responde sólo al problema moderno de la legitimidad del poder, sino que introduce una cláusula nueva en el pacto social: aquella que expresa que los individuos, últimos titulares del derecho y del

34. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1971 (trad. cast. en FCE); 2.<sup>a</sup> ed. revisada de *Theory* en 1999; *Política! Libercalisin*, 1993 (trad. cast. en Crítica).

35. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political non Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985); trad. cast. por E. Martínez Navarro en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990), 4-32. John Rawls no sólo mantiene su tesis posteriormente, sino que ha incorporado este trabajo a su libro, *Political Liberalism*, 1993.

poder, ya no se conforman con intercambiar obediencia por la libertad protegida, sino que quieren intervenir en las decisiones que aseguren, a nivel nacional e internacional, *una distribución más justa* de la riqueza.<sup>36</sup>

En consecuencia, la obra de John Rawls constituye, sin duda, una evidente apuesta a favor de la Filosofía política, heredera de la mejor tradición moderna, a saber, aquella que plantea la posibilidad de una sociedad más justa sobre un fundamento ético, esto es, articulando política y éticamente libertad e igualdad.

## **Bibliografía**

### *1. Sobre el concepto de Filosofía política*

ARENDDT, H., *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997.

BARRY, B., *et al*, *The Nature of political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

BOBBIO, N., *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, trad. de L. Sánchez García, Barcelona, Plaza & Janes, 1987.

CURI, U. (ed.), *//limitidellapolítica*, Milán, F. Angelí, 1991.

QUESADA, F. (coord.), «Filosofía política. Razón e historia», *Suplementos Anthropos* (Barcelona), 28 (1991).

— (ed.), *Filosofía política. I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta/CSIC, 1997.

SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1991.

STRAUSS, L., *What is political Philosophy? And other studies*, Chicago, The University Chicago Press, 1988.

### *2. Sobre metodología*

ADORNO, Th., *et al*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de J. Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973.

CERRONI, U., *Método, teoría, processi, soggetti, istituzioni e categorie*, La Nuova Italia Scientifici, 1986.

HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez Reondo, Madrid, Tecnos, 1988.

36. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, trad. de J.F. Fernández, México, FCE, 1986.

- SARTORI, G., *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.
- WEBER, M., *La acción social. Ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 1984.

### 3. Sobre problemas de Filosofía política

- BADILLO O'FARRELL, P., *Fundamentos de Filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998.
- CRUZ, M. (comp.), *Los filósofos y la política*, México, FCE, 2000.
- FOUCAULT, M., «*Omnnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique*», *Le Débat*, n.º 41 (1986) 5-35.
- GONZÁLEZ, J.M. y QUESADA, F. (eds.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; trad. cast. en Trotta.
- HELD, D., *Democracy and global order*, Oxford, Polity Press, 1995; trad. cast. en Paidós.
- KYMLICKA, W., *Contemporary Política! Philosophy. An Introduction*, 1990; trad. cast. en Ariel, 1995.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard U.P., 1971 (2.<sup>a</sup> ed. revisada, 1999); trad. cast. de la 1.<sup>a</sup> edición en F.C.E.
- RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política*, prólogo de J. Luis L. Aranguren, Barcelona, Anthropos, 1990.
- TAYLOR, Ch., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- VILLACAÑAS, J.L., *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999.

## AUTORES

EDUARDO BELLO. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, es editor de la obra de Descartes, *Discurso del Método*, Tecnos, 1987 (4.<sup>a</sup> edición, 1999) y de *Filosofía y Revolución* (1991). Autor de libros como *De Sartre a Merleau-Ponty* (1979), *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado* (1997) y de trabajos sobre Vico, Voltaire, Diderot, Rousseau («Rousseau pensador moral y político», 1990), J. Rawls («Cuestiones de método en la teoría de John Rawls», 1997). Es director de *Daimon. Revista de Filosofía*.

ANTONIO CAMPILLO (Santomera, Murcia, 1956) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia. Ha sido investigador en el Centro Michel Foucault de París. Fundador y primer presidente de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia. Miembro del Consejo de Redacción de *Daimon. Revista de Filosofía*. Finalista del XIII Premio Anagrama de Ensayo con su primer libro: *Adiós al progreso* (1985). En 2001, ha publicado *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, y tres recopilaciones: *La invención del sujeto*, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global* y *Contra la Economía. Ensayos sobre Bâtanle*.

FRANCISCO JAVIER GUILLAMÓN ÁLVAREZ (Murcia, 1951), catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Murcia. Su trabajo se ha ubicado en el análisis de las relaciones sociales a través del estudio de la articulación institucional. Sus estudios se han centrado en los efectos que tuvo el reformismo borbónico en la distribución del poder en el siglo xviii y en los medios de construcción intelectual de la identidad personal en la Edad Moderna. Actualmente dirige un equipo de investigación sobre la política castellana del siglo xviii.

JOSÉ LORTTE MENA. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Principales publicaciones en Antropología filosófica: *El animal paradójico. Fundamentos de Antropología filosófica* (1982); *El orden femenino*.

*Origen de un simulacro cultural* (1987); *La filosofía del hombre o el ser inacabado* (1992); *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros* (1995); *La metáfora moderna del pensamiento* (1996).

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ (Sevilla, 1951) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia, y director de programa en el Collège International de Philosophie, París. Es autor, entre otros, de los libros siguientes: *Márgenes de Platón* (1986); *Del espíritu al tiempo* (1989); *La desconstrucción* (1990); *La mística española* (1997); *Argumento de alteridad* (2001).

FRANCISCA PÉREZ CARREÑO es Profesora Titular de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Murcia. Es autora de *Los placeres del parecido. Icono y representación*, y de numerosos artículos sobre teoría de la imagen y estética contemporánea. En la actualidad trabaja en el tema de la expresión en la obra de arte.

ÁNGEL PRIOR OLMOS (Murcia, 1952), profesor titular de Filosofía en la Universidad de Murcia, es autor de *La libertad en el pensamiento de Marx* y de otras publicaciones sobre autores como Marx, Hegel, Lukács, Habermas y Ágnes Heller. Ha investigado diversos aspectos del componente teórico-normativo y evaluativo de la filosofía de los siglos XIX y XX, con especial atención al marxismo y a la Teoría crítica.

DANIELLE REGGIORI. Doctora en Filosofía (1982). Directora del Colegio Internacional ELIS (Murcia). Principales publicaciones: *Paroi de vene* (1982); *Le corps et le pardon de Vacte* (1988), así como artículos en diversas revistas sobre Derrida, Foucault o Blanchot. Traductora de A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (en esta misma editorial, 1999).

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (1955) es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, de la que es profesor adjunto en excedencia. Antes de ocupar la Dirección General del Libro ha sido durante quince años catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia y profesor de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Entre 1995 y 1997 fue director de publicaciones de la Alfonso el Magnánimo y de la revista *Debats*. Ha dirigido diversos proyectos financiados por la DIGICYT y ha ampliado estudios en las Universidades de Constanza, Maguncia, Pisa, Marburgo, y ha impartido cursos en diversas universidades nacionales y extranjeras. Ha publicado una docena de libros y un centenar de artículos en revistas especializadas. En 1998 se le concedió la Cruz de la Orden del Mérito de la República Federal Alemana. En la actualidad, como se ha dicho, es director general del Libro, Archivos y Bibliotecas.

# ÍNDICE

Introducción. Nuevos métodos en ciencias humanas y conciencia de la contingencia, <i>por Ángel Prior Olmos</i> . . . .	7
---	---

## PARTE I

### VIDA SOCIAL, HISTORIA Y LENGUAJE

El problema de la objetividad en la Historia política. Una propuesta interdisciplinar, <i>por José Luis Villacañas Berlanga</i> . . . . .	25
El «sueño antropológico» y la historia de la subjetividad, <i>por Antonio Campillo</i> . . . . .	61
Hermenéutica y reconstrucción, <i>por Ángel Prior Olmos</i> ....	81
Trabajo científico y visión integral: el papel del historiador en la sociedad actual, <i>por F. Javier Guillamón Álvarez</i> . . . . .	107

## PARTE II

### ANTROPOLOGÍA, ARTE Y POLÍTICA

Antropología: de los límites metodológicos de una idea al modelo de la auto-organización, <i>por José Lorite Mena</i> . .	125
Desconstrucción: premisas metódicas y efectos políticos, <i>por Patricio Peñalver Gómez</i> . . . . .	141
Estética de la recepción y semiótica de las artes visuales, <i>por Francisca Pérez Carreño</i> . . . . .	157
Desconstrucción y teoría literaria, <i>por Daniella Reggiori</i> . . . . .	173
Sobre el espacio de la filosofía política y su método, <i>por Eduardo Bello</i> . . . . .	185
Autores. . . . .	203

El panorama de las ciencias humanas ha sufrido una transformación radical en las últimas décadas, tanto a nivel de las propuestas metodológicas como en el desarrollo concreto de las teorías mismas, modificando en profundidad las visiones anteriormente establecidas en su concepción metodológica y en las diferentes áreas de su investigación y contenidos.

En este contexto, la presente recopilación puede caracterizarse como un esfuerzo colectivo en presentar algunos de los nuevos enfoques metodológicos en una temática que continúa abierta y de la que se han producido en años recientes destacados intentos de definición, respecto a los cuales el presente texto pretendería pronunciarse.

Lo que los autores desean aquí es únicamente subrayar algunos de los factores y cuestiones que han incidido sobre la teoría de las ciencias humanas, aspectos éstos que forman parte del debate actual y siempre abierto a nuevas determinaciones.

Una obra necesaria para esclarecer un horizonte tan diverso en que se mueve el conjunto de las ciencias humanas en la actualidad.

La edición ha sido elaborada por los profesores: E. Bello Reguera, A. Campillo Meseguer, J. Guillamón, J. Lorite Mena, P. Peñalver Gómez, F. Pérez Carreño, D. Reggiori, J.L. Villacañas Berlanga, coordinados por Ángel Prior Olmos.

ISBN: 84-7658-619-1



9 788476 586198